

JACQUES DE MARQUETTE
DOCTEUR EN SORBONNE

**INTRODUCTION A LA
MYSTIQUE
COMPAREE**

**HINDOUISME BOUDDHISME GRECE ISRAEL
CHRISTIANISME ISLAM**

Cours professé par l'Auteur au Lowell institute de Boston (U.S.A.)
Traduit de l'anglais par l'auteur 1948

Manuel en usage dans divers Séminaires de Théologie aux U. S. A.
TROISIÈME EDITION FRANÇAISE
PANHARMONIE
1967

4^e de couverture :

« Ce livre sera particulièrement précieux aux étudiants sérieux des vérités essentielles »
Indian Librarian (Revue Indienne de philosophie). « Exposé clair et élégant des divers
Yogas » Aryan Path (Bombay). « Un des meilleurs livres sur le sujet » Dr Ad. Ferrière,
président Association internationale Education nouvelle. « Livre à rendre inutile tout
autre ouvrage sur le mysticisme » W.S. Freeman, Chicago. « Livre faisant autorité »
professeur W.H. Sheldon, Université de Yale. « Il serait difficile de surestimer
l'importance de cet ouvrage... véritable guide aux régions supérieures de l'Esprit » Pr.
Gerald Heard, Université de Saint-Louis. Réimprimé en Inde 1964 par l'Institut national
les Traditions Indiennes.

CHAPITRE PREMIER

NATURE ET DOMAINE DU MYSTICISME

Le monde civilisé se trouve dans la situation des Patriciens romains contemplant l'effondrement de l'Empire envahi par les Barbares, ou dans celle des Byzantins lorsque les glorieux restants du Miracle Grec furent écrasés par les Turcs, ou encore dans celle des vieux Mandarins Chinois si délicats et raffinés devant la ruée sauvage des hordes mongoles galopant à travers les ruines fumantes du céleste Empire.

Comme eux, nous assistons à l'écroulement de la Civilisation qui nous a donné l'échelle des valeurs constituant la base même de notre vie esthétique et morale.

Mais il y a une grande différence entre notre cas et le leur. Leurs valeurs spirituelles et intellectuelles étaient détruites par des forces barbares provenant du dehors. Au contraire, notre monde occidental est ébranlé par des éléments destructeurs qu'il recélait parmi ses aspects les plus précieux. Les traditions les plus respectées, les principes mêmes sur lesquels reposait notre civilisation occidentale moderne, dont nous étions si fiers, sont partout remis en question. Les hommes de bonne volonté sont déchirés par des tendances contradictoires. Doivent-ils être fidèles à l'idéal ancien si sacré du droit absolu de la Patrie sur la totalité de la personne de ses enfants qui a inspiré le vieil adage de Jefferson : « Quelle ait tort ou raison, nia Patrie avant tout », ou doivent-ils, au contraire, entendre l'appel du sentiment nouveau de la Fraternité Humaine ? Doivent-ils tenter à tout prix de conserver l'ordre social existant qui à la fois est l'héritier, du christianisme et a contribué à former certains de ses aspects, ou doivent-ils prêter l'oreille à un nouvel Évangile social revendiquant une plus grande efficacité pratique ? La préservation de la souveraineté nationale est-elle d'une importance suprême, ou, au contraire, la formation d'un Super Etat n'est-elle pas plus favorable à la conservation des valeurs collectives essentielles dont l'Etat national a été jusqu'ici le gardien ? La hiérarchie sociale, avec ses classes distinctes n'est-elle pas, indispensable à la conservation et au progrès des qualités spirituelles les plus précieuses qui sont les fruits délicats de la civilisation ? Ou au contraire cette hiérarchie doit-elle être considérée, comme faisant obstacle au libre jeu des forces créatrices œuvrant à la production de nouvelles valeurs transcendantes, non seulement dans le domaine social, mais aussi dans celui de l'esprit ? Est-il possible d'abolir les distinctions et les privilèges de classes, reposant sur l'inégalité native des talents et des dons parmi les hommes sans courir le risque d'un rabaissement général des valeurs ? Ces questions, et beaucoup d'autres, posées par les nouveaux courants sociaux, économiques et politiques, ne constituent qu'une partie des sources de l'embarras de nos contemporains. Même dans le domaine des valeurs d'une importance suprême, celles ayant trait à la Religion et à l'Esprit, nous voyons les traditions séculaires remises en question.

Le problème le plus important est celui de la persistance, de la validité et de l'efficacité de la Religion en tant que facteur dominant dans les sociétés humaines. Les progrès scientifiques ont rendu intenable l'acceptation littérale de beaucoup de textes religieux. On voit même certaines des implications morales des conceptions religieuses traditionnelles entrer en conflit avec des progrès moraux récemment effectués, beaucoup

de bons esprits se demandent si la Religion n'est pas une relique vétuste d'un passe mort, ou si elle est encore capable de progrès et de renouvellements qui lui permettront de continuer à jouer un rôle important dans la direction des peuples.

Ce problème de la revivification de la Religion est maintenant à l'ordre du jour. Tandis que des hommes de bonne volonté recherchent les moyens d'infuser une vie nouvelle à leur confession particulière, d'autres se demandent si l'abandon des différences surannées d'opinions divisant les Églises et l'établissement d'une sorte de Religion Universelle ne sont pas indispensables si l'on veut que la Religion joue un rôle dans l'Ordre nouveau de notre planète.

La solution de ce problème dépend en grande partie de celle d'une autre question importante touchant le domaine et le but de la Religion. Doit-elle se diriger particulièrement vers l'autre Monde et n'attribuer à celui-ci que la valeur d'un champ de préparation à la vie future ? Au contraire, l'existence terrestre doit-elle être considérée comme ayant une importance réelle en elle-même et ayant droit à une partie de l'intérêt et de la ferveur des hommes religieux ? Le chrétien idéal est-il le saint ermite ou l'héroïque réformateur social ?

Quelle doit être l'attitude de la Religion vis-à-vis de la personnalité humaine ? Faut-il accorder à celle-ci une importance suprême en tant que représentant le plus élevé de l'Esprit divin sur la terre ? Au contraire constitue-t-elle l'obstacle principal au progrès spirituel en insistant, comme elle le fait, sur une conception égocentrique de la réalité humaine qui serait opposée à une conception cosmocentrique de l'essence de l'homme ? Et le but le plus élevé de la Religion est-il la préservation éternelle des attributs spirituels individualisés, ou la préparation de la conscience humaine à l'abnégation de soi-même pour se fondre dans l'unité de la nature divine ? « Mutatis mutandis » : le même problème se présente à nous en ce qui concerne la nature de Dieu. Doit-on Le considérer comme doué d'attributs transcendants représentant l'apothéose de nos qualités humaine de justice, d'amour, de puissance et de sagesse ? Au contraire, tout attribut ne serait-il pas une limitation incompatible avec l'infinitude ? En conséquence, Dieu doit-il être considéré comme une personne superlativement transcendante, mais avec les caractéristiques d'une personnalité organisée et définie, ou comme une essence de l'Univers non figurée, inactuelle, potentielle et transcendante. Puis, la validité même de ce problème est mise en question. Dieu peut-il être un objet de raisonnement susceptible d'être traité par nos méthodes de logique ? Si nous n'avons plus une foi implicite dans la valeur littérale des Écritures desquelles nos ancêtres déduisaient leurs idées sur Dieu, pouvons-nous induire nos conceptions de Sa nature en partant de représentations scientifiques basées sur notre expérience, suivant la méthode de Bacon ?

Ceci nous amène à une question qui devient de plus en plus importante pour tous les hommes intelligents, et qui touche à la valeur de notre expérience en tant que moyen d'arriver la connaissance de l'Univers dans lequel nous vivons. Depuis l'antiquité, à partir d'Aenesideme, beaucoup de philosophes ont adopté une attitude agnostique et sceptique. Descartes avait préparé le criticisme kantien de nos instruments de connaissance en fondant sa justification de la réalité humaine sur son doute touchant la valeur informative de l'expérience. Si importantes que soient ses idées au point de vue de l'histoire de la pensée, elles ont été reléguées au second plan par les récents progrès de nos différentes sciences physiques. Nous n'avons plus besoin de recourir à la méditation philosophique

sur les Intelligibles pour douter de la validité de nos expériences sensorielles. Aujourd'hui, nous ne nous demandons plus si nous pouvons être trompés par nos sens et par le témoignage qu'ils nous donnent sur la nature du monde dans lequel nous vivons. Nous savons positivement que nous n'avons pas la moindre représentation correcte des modalités du processus cosmique qui occasionnent l'émergence des impressions reçues du monde extérieur par notre appareil sensoriel.

Ceci a été doublement prouvé. La psychophysiologie nous a montré comment les couleurs, les images, les sons et les autres perceptions étaient organisés et réellement créés dans notre esprit par la transformation en formes perceptibles et appréhendables d'excitations mystérieuses des extrémités de nos nerfs sensoriels. D'autre part, la physique nous a enseigné que la réalité des tissus de tous les corps était faite de systèmes énergétiques infimes et de plus discontinus, enfermant en eux-mêmes des portions relativement immenses de vide éthérique dans le circuit parcouru par des charges dynamiques infinitésimales. Les atomes ne sont même pas dignes de leur nom puisqu'ils sont non seulement divisibles en éléments plus petits, mais contrairement à la croyance des matérialistes, ils peuvent être détruits. Ainsi notre croyance en la réalité du Monde tel que nous le connaissons a été bien ébranlée. En fait, toutes les fondations sur lesquelles nous établissions notre appréciation de la nature et de la valeur des personnes et des objets constituant le monde de notre expérience pratique ont été complètement bouleversées. Au sens le plus fort du terme, nous ne savons pas où nous en sommes. Nous sommes maintenant tous comme Socrate. La seule chose que nous sachions vraiment, c'est que nous ne savons rien de défini. Dans les belles conférences qu'il a données au Lowell Institute, le professeur Whitehead a excellemment exprimé la position réellement tragique de l'homme qui ose tirer de nos découvertes scientifiques toutes les conclusions qu'elles comportent. Ayant rappelé à ses auditeurs, et conformément au Platonisme, que les images perçues sont créées par l'esprit humain, il ajouta : « La nature reçoit des louanges que nous devrions en vérité nous réserver à nous-mêmes ; la rose pour son parfum, le rossignol pour son chant et le soleil pour son éclat. Les poètes sont complètement dans l'erreur. Ils devraient se décerner à eux-mêmes leurs louanges lyriques et les transformer en odes de congratulations personnelles sur l'excellence de l'esprit humain. La nature est une affaire bien neutre, dépourvue de sons, d'odeur, de couleurs : rien d'autre que l'écoulement sans fin et sans signification de la matière¹ ».

Cette certitude d'un Platonisme orthodoxe imposée à tous les hommes intelligents par les progrès récents de la recherche scientifique, aidés par de merveilleux instruments infiniment plus sensibles que nos sens, et par une technique mathématique réellement prodigieuse, constitue l'événement le plus important depuis le début de la Civilisation. Elle est plus importante par ses conséquences possibles que la révolution industrielle de la fin du XVIIIe siècle. Elle est plus importante que l'effroyable bouleversement social et international causé par les deux guerres mondiales) et leurs répercussions. Elle va certainement devenir le point tournant de notre Civilisation, si surprenant que cela puisse paraître, et marquer l'origine d'une ère nouvelle. L'aspect capital de la reconstruction du monde d'après-guerre ne sera pas la réparation des ruines matérielles engendrées par la

¹ *Science of the Modern World*, P. 80.

guerre. Pas même la création d'une nouvelle organisation internationale pour la conservation de la paix. Dans la mesure où nos contemporains seront assez clairvoyant pour apprécier l'ensemble des facteurs du temps présent, la tâche la plus importante actuellement est la traduction de notre nouvelle connaissance de la réalité avec laquelle nous sommes aux prises et dont nous sommes partie intégrante et immédiate, en une nouvelle échelle de valeurs, basée non plus sur les fictions de notre traduction sensorielle, mais sur une connaissance plus approchée de la réalité. Il en résultera nécessairement une Civilisation tout à fait nouvelle et dont nous ne pouvons encore nous faire une idée précise.

Loin de diminuer la valeur de la Religion, notre nouvelle conception de la réalité vivante renforce plutôt sa position. Depuis l'Ecclésiaste disant que toute chose était vaine jusqu'à la déclaration de Jésus : « Mon royaume n'est point de ce monde », notre religion occidentale a essayé d'amener les hommes à attacher peu d'importance au monde tel que nous le connaissons. Même aujourd'hui, alors que beaucoup d'ecclésiastiques ont été amenés à faire une part croissante aux facteurs économiques et sociaux, au moins en tant qu'objets de l'activité morale, il y a encore un domaine important de la religion qui est entièrement tourné vers l'autre monde, c'est celui de l'aspiration mystique.

Depuis la Réforme, le Christianisme occidental s'est de plus en plus tourné vers le problème de l'adaptation de la Religion aux facteurs sociaux. D'après le professeur Reinhold Niebuhr, « le vrai Puritain espérait bâtir une société, dans laquelle les Ecritures seraient accomplies réellement et matériellement ». Cette préoccupation des fins séculières a tendu à devenir le facteur dominant dans l'activité pratique des Églises, et cependant bien loin que cette attitude ait augmenté leur influence dans la société et leur emprise sur leurs ouailles de plus en plus tournées vers le monde, leur importance sociale a été constamment en déclinant dans les pays occidentaux.

Par un paradoxe piquant, la religion n'a jamais exercé une influence aussi faible que depuis qu'elle semble considérer l'intervention dans les affaires du siècle comme une de ses fonctions principales. Le philosophe danois Hoffding a exprimé très heureusement le changement survenu dans l'attitude des Églises, disant que si, auparavant, elles considéraient la Religion comme une colonne de feu marchant à l'avant-garde des Nations, et les menant à Dieu, maintenant elle est devenue comme une sorte de voiture-ambulance suivant l'arrière de la colonne et ramassant les éclopés et les vaincus.

Cette attitude a été due en partie au réalisme philosophique de la plupart des théologiens chrétiens. Pour eux le monde n'est point une pure création de l'imagination humaine, comme l'école idéaliste le soutient, mais possède une certaine mesure de réalité. Dans le conflit entre l'idéalisme et le réalisme philosophique les mystiques peuvent jouer le rôle de médiateurs. Tout en admettant que les perceptions sensorielles constituant le monde de l'expérience pratique sont bien le fruit de la faculté qu'a l'esprit humain de produire des images, ils déclarent percevoir, derrière ou au-dessus du monde des occasions de perceptions constituant le cadre de notre vie courante, l'existence d'un autre monde, un monde de causes sous-jacent aux objets perceptibles et lequel semble doué d'une large mesure de réalité sui-generis. Cependant, la plupart des mystiques tiennent ce monde subtil des causes, relativement plus réel que l'Univers physique, pour être éphémère lui aussi, lors qu'il est considéré du point de vue de la suprême et divine Réalité.

Ainsi le mysticisme joue très heureusement le rôle de médiateur pour les esprits religieux désirant concilier la Religion et ses impératifs moraux indispensables avec une conception du monde admise par la science empirique. Tout en acceptant les arguments psychologiques de l'idéalisme, ils admettent cependant la réalité pratique de l'Univers objectif. Bien que n'attribuant pas au monde sensible la même valeur que les tenants du réalisme naïf, ils le considèrent comme assez réel pour fournir à l'homme des objets de détermination morale aussi longtemps qu'il vivra d'une vie soumise aux mobiles personnels.

Le mysticisme libère également les théologiens du cercle vicieux consistant à essayer d'arriver à la connaissance de Dieu au moyen de la raison telle qu'elle est engendrée par nos expériences courantes. Cette prétention est insoutenable à la lumière de notre nouvelle connaissance de la nature arbitrairement restreinte et sélective de l'origine de nos perceptions. La faculté mystique, sans passer par l'intermédiaire de l'activité sensorielle et sans avoir recours non plus à l'induction ni à la déduction rationnelles, fournit à l'homme l'expérience directe d'une réalité plus intime, assez objective pour échapper aux dangers de solipsisme, cette croyance à la réalité exclusive du sujet et, cependant, assez différente de notre monde usuel pour rester au-dessus du domaine de la ratiocination. Tandis que certains des aspects de cette expérience portent sur des objets particuliers appartenant à un autre monde plus subtil, d'autres d'une nature complètement transcendante donnent à l'homme l'assurance d'une relation directe et immédiate avec Dieu, et même de la communion avec Sa nature transcendante.

En fait, le mysticisme semble être capable de résoudre la plupart des dilemmes qui se posent à notre génération dans presque tous les domaines de la pensée et de l'action, d'où l'opportunité de l'étude de ses modalités et d'une tentative d'interpréter les enseignements qu'il peut comporter l'usage de nos contemporains désemparés.

Sa valeur est double : en premier lieu, le nombre des individus qui ont éprouvé différentes phases d'expériences mystiques révélant l'existence d'une autre sphère de vie ouverte à l'homme, est tellement considérable qu'il équivaut à une preuve de la réalité des assertions de la Religion concernant la vie future de l'homme dans un monde différent. Au nom même de la science expérimentale, ce témoignage collectif ne peut être écarté et doit être pris en considération par toute tentative sérieuse de comprendre la nature humaine et ses possibilités.

Le second point important du mysticisme est qu'il a constitué des méthodes permettant de développer les facultés grâce auxquelles les hommes peuvent s'élever au-dessus de l'expérience ordinaire pour arriver à un contact immédiat avec des réalités transcendantes. Ceci est de la plus haute importance puisque cette possibilité place l'expérience mystique au-dessus du domaine des exceptions sporadiques en lui permettant de satisfaire aux exigences de la science expérimentale, celle-ci ne tenant compte que d'expériences susceptibles d'être vérifiées par un grand nombre d'observateurs.

Cela nous amène à tenter une définition du mysticisme. C'est une entreprise difficile, car si les expériences des mystiques s'accordent sur certaines généralités, elles diffèrent sur beaucoup de points, dont certains sont très importants. En conséquence, le mysticisme tout en tendant à prouver l'existence de modes de consciences transcendants par rapport à ceux qui nous sont généralement familiers, est cependant incapable de nous fournir une vision suffisamment précise de leur nature et de leurs données pour nous permettre de les

comprendre clairement. Ceci, a été magistralement exprimé par l'illustre William James, dans son grand livre sur *les Variétés de l'expérience religieuse* : « Notre conscience normale, la conscience rationnelle comme nous l'appelons, n'est qu'un type particulier de conscience, tandis que tout autour d'elle et séparées d'elle par l'écran le plus ténu, se trouvent des formes potentielles de conscience entièrement différentes. Nous pouvons traverser la Vie sans nous douter de leur existence, mais que le stimulus nécessaire se produise et en un instant elles se révèlent... Aucune description de l'Univers dans sa totalité ne saurait être définitive si elle ne tient compte de ces autres modalités de conscience... Elles nous ouvrent une région nouvelle si elles ne peuvent nous en fournir la carte. En tout cas, elles nous interdisent de clore prématurément, notre: inventaire de la réalité¹ ».

Nous nous proposons d'employer la méthode de la mystique comparée pour tenter d'esquisser les premières et fragiles délinéations de la carte des régions subtiles dévoilées aux mystiques dans leurs incursions au delà du voile, des apparences.

Avant d'aller plus loin dans notre définition du mysticisme systématisé, en tant que distinct de l'expérience mystique accidentelle, nous commencerons par l'indication générale et inclusive qu'il se rapporte aux efforts pour obtenir, tandis que le sujet est encore vivant, une connaissance et une expérience pratique du monde de l'Esprit, décrit dans les enseignements des Religions et généralement tenu pour n'être connaissable qu'après la Mort.

Pour arriver à une définition plus approchée, nous commencerons par employer la méthode de la théologie négative et voir en quoi le mysticisme diffère de recherches qui sont généralement considérées comme lui étant similaires.

Nous venons de voir qu'il diffère de la pratique religieuse ordinaire par l'intense désir qu'a le mystique de ne point remettre jusqu'après la Mort la réunion avec Dieu, ce qui le mène à des œuvres de superérogation, au-dessus des prescriptions ordinaires de la Religion. Le mysticisme est très différent des évocations des séances spirites. Tandis que les personnes qui ont recours, à la planchette, ou aux nécromanciens, désirent entrer en communication avec les âmes des morts, le mystique recherche l'union avec Dieu seul et ne s'attarde point à tout ce qui est inférieur à son but sublime.

Le mysticisme est aussi très éloigné de tous les cultes et de toutes les Écoles qui essaient d'utiliser la connaissance de certaines lois psychologiques prétendument spirituelles pour obtenir des avantages dans cette vie terrestre, tels que la santé, la richesse, une bonne position, ou des succès mondains ou sentimentaux. Bien que les mystiques ne condamnent point les âmes souvent excellentes qui s'attardent le long du chemin et sont retenues par ses paysages illusoires, ils s'intéressent seulement à un autre monde dans lequel tous les besoins et toutes les limitations humaines disparaîtront grâce à leur abandon des passions du vieil homme dont parle saint Paul. Ils ont pris à cœur la parole du Christ disant que Son Royaume n'est point de ce monde et ils recherchent seulement ce Royaume. Cependant, il serait complètement faux d'attribuer au mysticisme un antagonisme farouche et sombre envers la vie. Certains mystiques, il est vrai, égarés

¹ Op. cité, page 388.

par des idées religieuses mal interprétées et par un zèle déplacé, se sent infligé des tortures horribles et parfois répugnantes. Mais ce furent là des cas très exceptionnels et, dans l'ensemble, loin d'être des ratés dans l'art d'apprécier la vie et d'en jouir, les mystiques semblent mieux réussir dans la course au bonheur que la plupart des hommes attachés à la terre. Dans ce qui constitue une justification frappante de la promesse de Jésus : « Cherchez d'abord le Royaume des Cieux et sa Justice, et le reste vous sera donné par surcroît », il semble que leur concentration intense sur les réalités et les valeurs spirituelles ôte à toutes leurs épreuves terrestres le pouvoir de les blesser. La joie sereine des mystiques, celle des Franciscains par exemple, est passée en proverbe. Quels que soient les plaisirs terrestres qu'ils aient abandonnés, ceux-ci sont plus que compensés par des joies nouvelles d'un ordre beaucoup plus élevé. Mais il est très important de noter que ces joies personnelles ne sont qu'un sous-produit de la quête mystique et n'en sauraient constituer le but. Celui-ci est d'atteindre à la communion divine dans l'abandon complet de toutes espèces de fins personnelles et limitées. Tout en croyant fermement à la validité de la promesse de Jésus selon laquelle toutes les satisfactions bonnes et légitimes de ce monde seront la récompense de la consécration de la vie des hommes à la recherche du Royaume des Cieux, les mystiques pensent que ce serait une moquerie presque sacrilège de l'esprit du Christianisme que de suivre ses injonctions dans le seul but d'obtenir les récompenses matérielles promises.

Il faut aussi distinguer le mysticisme de certaines pratiques qui, tout en étant très éloignées de la prudence de la recherche scientifique, ont néanmoins un si grand nombre de disciples que les sociologues doivent en tenir compte. Il s'agit, ici, des différentes sortes d'occultismes. Tandis que celles-ci s'occupent du monde invisible et sont souvent inspirées par l'ambition très élevée d'essayer de comprendre les lois transcendantes de la vie pour vivre en plus grande harmonie avec la volonté du Grand Architecte de l'Univers, les mystiques leur reprocheraient de s'occuper surtout des processus de la création et de la conservation des êtres et des choses, au lieu de chercher à s'évader du monde de la multiplicité et de la chute pour retourner à l'Unique.

Finalement, il faut aussi distinguer le mysticisme des différentes formes de psychisme telles que la clairvoyance, la clairaudiance, la psychométrie, etc... Toutes celles-ci traitent de la perception d'objets distincts et concrets, qu'ils soient matériels ou éthérés, tandis que le mystique cesse de s'intéresser aux objets pour s'adresser à leurs causes, passant de l'étude de la création à la recherche du Créateur.

Après ce premier éclaircissement, passons à l'examen des caractères positifs du mysticisme. Pour tous ceux qui ont eu des expériences mystiques et sont capables de les analyser à la lumière du criticisme philosophique, leur premier caractère saillant est l'immédiateté. Les expériences ordinaires reposent toutes sur un dualisme fondamental entre notre foyer de conscience et un objet quelconque, qu'il soit perçu comme extérieur ou résulte d'un travail sur nos observations d'objets extérieurs, comme dans le cas des idées générales. Au contraire l'expérience mystique ne semble point provenir de quelque part pour ainsi dire, mais jaillir immédiatement du centre de l'être, même si la sensation perçue semble parvenir d'une origine hautement transcendante au sujet. Même si le mystique est contraint par l'insuffisance du langage à décrire ses expériences comme une contemplation ou une vision, deux termes impliquant un dualisme et par conséquent une

relation de position spatiale, on a le sentiment inexprimable d'une relation intérieure, d'une continuité avec l'origine de la perception, laquelle a été décrite comme une union.

Le second caractère général de l'expérience mystique est son ineffabilité. A la fois à cause de la nature inusitée de leurs expériences et du fait que leurs objets sont transcendants par rapport à ceux des perceptions qui ont engendré notre activité psychologique ordinaire et nos langages qui en découlent et qu'on a appelés des psychologies cristallisées, les mystiques sont incapables de transmettre leurs expériences aux hommes encore prisonniers du monde de l'expérience sensorielle. Dans le cas le plus favorable, leurs descriptions ne peuvent avoir qu'une valeur symbolique ou allégorique.

Et cependant, malgré toute son ineffabilité, l'expérience mystique s'impose irrésistiblement au consentement du sujet. Ceci est une autre de ses caractéristiques. Peut-être à cause même de l'immédiateté intime de l'expérience mystique, alors qu'elle semble surgir du centre même du cœur, en même temps qu'elle se rapporte à une source de réalités suprêmement transcendante, le sujet se sent complètement transporté au-dessus de la nécessité dans laquelle on se trouve habituellement d'interpréter les perceptions provenant d'un monde extérieur avant de pouvoir valablement les accepter et les assimiler. L'expérience mystique semble être placée au-dessus de toute espèce de possibilités d'erreurs, puisqu'elle ne consiste pas en un processus d'absorption, d'assimilation ou d'interprétation, mais dans une sorte d'élévation à une nouvelle dimension qualitative d'inclusion consciencielle.

William James et certains auteurs ont pensé qu'une autre des caractéristiques essentielles de l'expérience mystique était son caractère transitoire. « *Amicus Plato sed magis amicus veritas.* » Il m'est impossible de souscrire à cette vue. S'il est vrai qu'à leurs débuts les expériences mystiques soient d'une nature fugace et évanescence, c'est là un caractère purement occasionnel et beaucoup de mystiques avancés ont décrit des états habituels de communion durant de longues périodes de temps, et accompagnés soit par une inconscience complète à l'égard du monde extérieur, ou par une relégation des relations avec le « milieu » à un état « second » de fonctionnement automatique. En conséquence, les expériences mystiques ne doivent pas être considérées comme étant plus spécifiquement transitoires que n'importe quel autre mode des perceptions du courant de la conscience, qui le sont toutes.

Une autre caractéristique importante du mysticisme est sa passivité. Il est vrai que certaines formes d'extase semblent résulter de la pratique délibérée des méthodes du Yoga. Mais, même dans ces cas spéciaux, au point culminant des extases induites, il y a toujours un moment de « transports » dû à une réponse d'en haut. Cette touche du Saint-Esprit, comme les Scolastiques l'appelaient, écarte les dernières limites et les derniers obstacles à l'irruption illimitée de l'omnitude infinie dans ce que j'appellerai le champ apothéotisé de la conscience. Tous les grands mystiques, même parmi les anciens philosophes grecs, ont insisté sur la présence de l'intervention d'un facteur transcendant indépendant du sujet et qui lui accorde, comme une faveur inestimable, la libération finale de l'âme permettant son union illimitée avec la Source de son être. Etant donné que ce don de la grâce conclut et achève une période d'aspiration intense se terminant par un sentiment d'abnégation totale, il a été universellement comparé à l'abandon complet et plein de confiance de la fiancée à son bien-aimé dans le mariage mystique de l'âme. Cette passivité, cette abnégation du Moi est une des conditions les plus caractéristiques et aussi

les plus importantes de l'expérience mystique. Elle s'étend non seulement à toutes les tendances à la conservation du Moi, mais aussi à tout exercice des facultés critiques et analytiques du discernement intellectuel. La plupart des mystiques ont constaté à maintes reprises que le moindre effort pour analyser l'expérience mystique et se rendre compte de ses modalités semble reprécipiter brusquement le sujet dans les limitations étroites de la conscience dualiste abolissant l'inclusivité unitive de la vision transcendante.

Ces caractères généraux des expériences mystiques sont établis par la comparaison d'innombrables cas individuels. Dans beaucoup de ceux-ci ils n'étaient point tous présents. L'expérience mystique, en effet, n'est pas seulement personnelle et incommunicable, mais elle varie aussi chez le même individu suivant les niveaux successifs de son développement, ou selon ses dispositions passagères¹. De là la difficulté d'un examen complet de la nature de l'expérience mystique, d'une définition s'étendant à tous ses aspects et de l'évaluation de ses apports. Nous allons maintenant nous efforcer de dégager les données les plus importantes qu'elle a fournies et tenter une esquisse sommaire de ses modalités et de son développement.

La notion capitale du mysticisme est que la nature fondamentale de la vie, comme celle de l'Univers, est une essence spirituelle omniprésente constituant la réalité centrale de tous les êtres quelles que soient leur apparence extérieure ou les modalités de leur fonctionnement.

Une autre notion fondamentale est celle de la dualité de la personnalité humaine. Un aspect de la nature humaine, l'homme de l'expérience pratique usuelle, est constitué par ses relations avec l'Univers des objets matériels avec lequel il entre en contact au moyen de ses sens, et qui est non seulement l'origine des caractères de notre organisme corporel, mais aussi des modalités de notre vie sentimentale et de notre activité intellectuelle, toutes deux conditionnées par nos représentations du monde des objets. L'autre aspect de la nature humaine est tenu pour être engendré non point par nos relations avec le monde de formes et nos réactions fonctionnelles à ses impacts, mais bien pour provenir de notre participation intime à la substance universelle de la vie. De même que nos sens corporels, créés par notre fonctionnement dans le monde de la diversité matérielle, nous informent des modifications et des différences offertes par celui-ci ; l'aspect supérieur de notre nature agissant en tant qu'intermédiaire entre la suprême réalité cosmique et notre personnalité limitée, est douée de la faculté de percevoir les modalités du règne transcendant auxquelles elle appartient. Cette faculté est considérée comme la source de l'expérience mystique.

Le troisième principe théorique général du mysticisme est qu'il y a une différence fondamentale entre nos deux natures. Chacune d'elles se dirige vers le règne particulier duquel elle a reçu son être, et prospère d'une façon correspondante à la somme d'attentions et d'intérêts qu'elle reçoit de l'individu. D'où la nécessité de dominer les intérêts et les appétits terrestres pour permettre aux facultés spirituelles de se développer

¹ Cf. *Les Sept Châteaux de l'Ame* de sainte Thérèse d'Avila.

pleinement, de manière à mener l'individu à la nouvelle naissance par sa prise de conscience du fait qu'il appartient intrinsèquement au règne de l'unité spirituelle.

Le processus nécessaire de discipline du Moi et de développement des facultés transcendantes a été universellement comparé à une « voie » conduisant l'homme de ce monde à l'autre. Cette « voie » appelée Tao par les Chinois, Tariquat par les Musulmans, est la « Via mystica » de la théologie chrétienne. Elle incarne la vieille idée grecque de la « Méthode » (Meta - en - odos), la Voie qui mène au delà. Aux Indes, où la notion de l'identité du commencement et de la fin, de l'Alpha et de l'Omega, est plus généralement acceptée et la nature illusoire de l'homme empirique mieux connue, la conception d'un itinéraire à parcourir est remplacée par celle de la nécessité d'une transmutation de la conscience de façon à clarifier la perception de l'unité spirituelle éternellement inhérente en l'essence humaine.

La méthode mystique générale, voie menant de l'existence dans notre monde usuel des objets séparés, définis et réellement imaginés par les sens, à une vie nouvelle dans un monde supérieur aux limitations imposées aux êtres par les masques de leurs attributs personnels, a été décrite avec une similarité frappante par les mystiques de toutes les races, de toutes les époques et de toutes les religions. Conformément aux systématisations de la philosophie grecque, les auteurs chrétiens décrivent trois étapes ou trois voies mystiques successives : la voie purgative, la voie illuminative et la voie contemplative. La voie purgative consiste dans l'élimination préliminaire de tous les intérêts terrestres et des passions auxquelles ils donnent naissance.

Lorsque l'âme a réussi à se libérer des appétits grossiers et des attraits de la matière, elle reçoit une illumination correspondant à ses progrès dans l'éveil de ses aspects supérieurs. Ceci ouvre de plus larges possibilités d'expression aux secteurs de la conscience nouvellement libérés des appétits matériels, de même qu'une plante produit des fleurs en plus grande abondance quand les mauvaises herbes qui l'étouffaient sont arrachées. Cette seconde partie de l'apothéose mystique est la voie illuminative.

L'étape suprême, la voie contemplative, est atteinte lorsque la victoire sur le « vieil homme » de la nature matérielle est gagnée. Les visions objectives d'un monde glorieux contemplées sur la voie illuminative sont remplacées par l'expérience de l'union entre le sujet mystique et le Divin Objet de sa recherche. C'est là le couronnement suprême de la destinée humaine, le retour de la créature différenciée à l'omnitude resplendissante du Créateur.

La valeur pratique d'une étude du mysticisme est double : en premier lieu, il justifie une nouvelle confiance en l'étendue magnifique des possibilités humaines et dans notre glorieuse destinée, en témoignant que non seulement Dieu est dans son Royaume des Cieux, dans la gloire éternelle d'une infinie perfection, mais que, semblable à une gigantesque échelle de Jacob, il y a une voie conduisant les âmes ardentes jusqu'aux hauteurs exaltées de l'infinie plénitude de l'Esprit. De plus, il nous fournit les éléments d'une certaine compréhension de la nature du mystérieux Univers intermédiaire entre l'unité absolue de la divine perfection du Créateur et le monde des occasions de perceptions d'objets matériels, auquel notre conscience est généralement limitée.

Dans la mesure où les mystiques réussissent à nous donner un compte rendu fidèle des aspects subtils du domaine éthéré qui entoure notre monde grossier, ils nous fournissent les premières indications sur les modalités possibles du monde des transitions entre les

processus physiques et métaphysiques, monde vers lequel les différentes disciplines de la physique moderne commencent à orienter leurs recherches. Mais ici se dresse une difficulté importante. Il est de plus en plus évident que dans l'interprétation de leurs expériences, les mystiques sont considérablement influencés par les idées et les images de leur religion particulière. Celle-ci les amène à essayer de faire entrer de force les aspects inusités de leurs expériences nouvelles dans les vieux moules de leur croyance religieuse. L'étude des conditions psychologiques de l'illusion montre combien il est facile de percevoir des traits et des caractères attendus dans une expérience qui n'est pas de la plus grande clarté. Les mystiques ont une tendance quasi-irrésistible à organiser leurs perceptions étranges et subtiles autour des images données par leur formation religieuse.

De la sorte, tandis que la qualité intrinsèque de leur contact avec la réalité transcendante n'est infirmée en rien, parce qu'il a lieu au-dessus du monde des formes et des formules, la valeur d'information de leurs comptes rendus risque d'être stérilisée dans l'œuf. Naturellement, ceci ne dérange en rien la catégorie d'esprits qui attribuent une valeur exclusive à l'aspect littéral de leur religion. Ils ne reconnaîtraient une importance quelconque au mysticisme ou à quelque autre chose que ce soit, du reste, que dans la mesure où celui-ci pourrait servir à confirmer leur interprétation personnelle de leurs textes sacrés.

Mais nous devenons de plus en plus conscients du fait que le problème capital de notre époque n'est pas tant d'insister sur les textes religieux, que de trouver les moyens de permettre à la Religion d'exercer de nouveau une influence profonde sur la vie des hommes. Il est évident que, dans l'état d'impuissance auquel elle est actuellement réduite dans le Monde occidental, une simple réitération de ses formules présentement impotentes, ne mènerait pas beaucoup plus loin que les piètres résultats obtenus présentement par la Religion organisée. L'étude des mystiques des différentes religions dans la littérature de celles-ci, risque d'être exposée à la stérilité qui a été attribuée à la logique considérée comme moyen de découverte de la Vérité, et qui tient à ce que celle-ci ne peut donner, dans ses conclusions, que ce qui a déjà été introduit dans ses prémisses.

Au contraire, l'étude comparée du mysticisme nous permet de dégager la différence entre ceux des aspects de l'expérience religieuse qui ont été colorés par des représentations collectives traditionnelles, et ceux que leur similitude dans les expériences des mystiques des Religions diverses nous permet de considérer comme reposant davantage sur des expériences réelles plutôt que sur les exigences de préformations invétérées et peut-être arbitraires.

Dans les chapitres suivants nous tenterons de donner une idée générale de l'atmosphère sociale et religieuse qui a constitué le cadre des images religieuses préformées, fournissant aux mystiques des éléments tout faits pour l'interprétation de leurs expériences, et aussi de restituer, autant qu'il est possible, le sens de la chaleur vivante et de l'envolée des aspects libres et purs des expériences transcendantes des grands mystiques lorsqu'il leur a été donné de soulever un coin du voile séparant le monde des effets du monde des causes.

Notre civilisation matérialiste s'effondre ; la quantité étouffe la qualité, les machines et l'argent comptent pour plus que les hommes et les valeurs spirituelles. La cause principale de la confusion et du chaos universels réside dans la faillite des religions, impuissantes à fournir aux hommes un idéal vivifiant et des incitatifs à l'action morale. La reconstruction

totale de notre Monde exige, comme sa condition préliminaire, une revivification des dynamismes moraux dont la Religion a été jusqu'ici la seule source efficace.

L'étude du mysticisme est capable d'introduire dans la vie religieuse du temps présent les éléments de ferveur qui lui font défaut. Nous exprimons l'espoir que nos travaux pourront contribuer, fut-ce en une très modeste mesure, à éveiller un intérêt renouvelé dans le message des fils les plus avancés de l'humanité, que leur zèle ardent a menés jusqu'au règne de l'unité et de la paix.

CHAPITRE II

LE MYSTICISME HINDOU - OBJETS ET MÉTHODES

L'examen des grandes écoles de mysticisme commence par celles de l'Inde. Celle-ci semble avoir précédé toutes les autres branches de la famille humaine sinon dans la spéculation métaphysique, du moins dans son expression formulée. La quasi totalité des problèmes métaphysiques avaient déjà été reconnus par les sages de l'Inde ancienne qui leur avaient trouvé des solutions subtiles. De même la plupart des articles des autres théologies mystiques ont été formulés antérieurement dans l'Inde.

Que les théories formulées ailleurs soient venues directement de celles de l'Inde ou qu'elles soient dues au fait que l'esprit humain a résolu en tous pays les mêmes problèmes de la même manière, ou bien encore que toutes les formes religieuses proviennent d'une même source de révélation, il est intéressant de noter que tous les grands problèmes posés par les aspirations humaines à la gnose et à l'union divines ont été médités par les sages de l'Inde ancienne. Il semblerait que le génie métaphysique de l'homme ait déjà atteint son développement complet dans l'Inde préhistorique puisque les anciens Rishis, à la fois dans leurs analyses des phases des expériences mystiques et dans la systématisation de leurs données, ont atteint une maîtrise qui n'a été égalée que par intermittence dans d'autres écoles.

En conséquence, n'était ce qu'on pourrait appeler l'isolationnisme de certaines religions qui considèrent leurs propres doctrines comme entièrement originales et douées d'une efficacité exclusive, une enquête sur le mysticisme pourrait se borner à l'étude de la théologie mystique hindoue. Cela d'autant plus que l'Hindouisme a fourni l'essence de la théologie mystique du Bouddhisme et, à travers celui-ci, une grande partie des doctrines et pratiques du taïisme qui, dans sa lutte séculaire contre le Bouddhisme, a néanmoins emprunté à celui-ci une grosse partie de sa métaphysique. Mais ce serait là renoncer à l'objet du mysticisme comparé qui vise à placer l'étude des expériences spirituelles sur une base scientifique en libérant ce que ces données ont d'universel de l'emprise des images préformées par le littéralisme traditionnel. Cependant une étude complète du développement de la théologie mystique de l'Inde est ici hors de propos même si elle devait fournir des solutions adéquates à ceux des grands problèmes métaphysiques qui troublent encore certains théologiens occidentaux. Embrassant pratiquement toute la problématique métaphysique, elle nécessiterait des ouvrages très étendus. Nous nous contenterons d'une esquisse des principales conceptions de la philosophie mystique de l'Inde sans décrire leur évolution depuis le naturisme du Védisme primitif jusqu'à leurs formes actuelles. Parmi les systèmes métaphysiques de l'Inde, l'école la plus représentative dans le domaine mystique est celle du Yoga dont l'objet propre est d'amener immédiatement à l'union mystique de l'âme humaine avec son principe spirituel. C'est sur elle que nous baserons notre étude.

La philosophie spirituelle du Yoga et ses méthodes conduisant à l'union mystique sont en harmonie avec la grande tradition des doctrines hindoues du salut. Celle-ci enseigne que le but du salut ou union n'est point un objectif extérieur et éloigné mais est un état

immanent, latent au cœur de l'homme, tout comme le Royaume de Dieu des Chrétiens. Il s'agit de le retrouver en dissipant l'erreur et l'ignorance qui entretiennent en l'homme l'idée qu'il est une entité limitée et séparée au lieu de réaliser qu'il est un aspect de la réalité spirituelle universelle.

La connaissance de la nature réelle des choses, *Vidya*, est pour la plupart des écoles hindoues le véritable agent de la libération. Par un processus similaire à l'idée chrétienne de la création par le « Verbe », la création des objets manifestés résulterait de leur formulation par un Créateur. Il les dote ainsi de « la forme du nom » *Nama Rupa* d'après l'*Isha Upanishad*. Ceci est voisin de la théorie platonicienne de la création des êtres par la projection d'idées archétypales.

A l'origine, l'homme était considéré comme ne devant compter sur ses seuls efforts pour atteindre à l'union libératrice. Les Dieux du Panthéon védique n'étaient que des agents passifs soumis à l'involution à laquelle ils étaient contraints de collaborer ; comme les Elohim des anciens Hébreux étaient subordonnés à Jéhova. Bien qu'ils aient joué un rôle essentiel dans sa venue à l'Être, ils ne peuvent aider l'homme en aucune manière sur le chemin de son retour à l'Infini. En conséquence, la prière rogatoire n'était pas nécessaire. De même il n'était pas possible d'offenser ces Dieux. Ils n'appartenaient pas au règne de la manifestation secondaire et active à laquelle l'homme s'était élevé, lorsque après le cours de l'involution collective et passive, il s'éleva à l'état d'agent libre, sur le sentier individuel de l'évolution volontaire. La notion du péché, considéré comme offensant un Dieu personnalisé, fut remplacée par celle des chaînes engendrées par l'ignorance, laquelle pousse l'homme à des actions malencontreuses enfreignant les grandes lois de l'harmonie cosmique. De ces rencontres inharmonieuses résultaient l'incompréhension, la séparation et l'asservissement causés par les conflits de l'action humaine avec la grande loi universelle.

L'unité essentielle de toutes les formes de vie depuis les Dieux jusqu'à la dernière des créatures (pierre angulaire du mysticisme) a été particulièrement enseignée par les Upanishads. Ceux-ci sont à égale distance entre la sécheresse des abstractions métaphysiques et les effusions du vieux ritualisme magique de l'âge védique. Cherchant constamment l'Unique, ils Le trouvent dans une région sublime, au-dessus des descriptions et des caractères personnels et partant limitatifs. Écoutons ces plus anciens monuments de l'expression métaphysique : « Tout ceci est Brahman... Il est moi-même à l'intérieur du cœur, plus petit que le germe du grain le plus petit. Il est aussi moi-même à l'extérieur du cœur, plus grand que la terre, plus grand que le ciel, plus grand que tous les cieux, plus grand que tous ces mondes. » (*Chandogya Up.*)

« Tu es homme, Tu es femme, Tu es les garçons, Tu es les filles, Tu es un vieillard vacillant sur son bâton, Tu es créé avec ton visage tourné de toutes parts, Tu es l'abeille bleu foncé, Tu es le perroquet à l'œil rouge, Tu es le nuage orageux, les mers, les saisons. Tu es sans commencement. Tu es infini, Toi, de qui procèdent tous les mondes. » (*Svetasvatan Up.*)

Dans leur description de Dieu, les Upanishads nous donnent le premier exemple de la méthode négative qui devait être si employée par les théologies chrétienne et musulmane « Lui, le Soi, doit être décrit par non, non (néti-néti, néti-néti). Il est incompréhensible puisqu'il ne peut pas être embrassé. » (*Brahdaranyaka Up.*) En conséquence, le Soi Divin, Atman, est silence, ineffable obscurité ainsi que les mystiques chrétiens devaient

Le décrire plus tard. Il est en même temps toutes choses puisqu'Il englobe l'univers entier ; et rien, puisqu'il est sans attributs.

L'homme baigne dans le Tout et n'a pas d'autre réalité que sa participation à ce Tout. C'est là la base de tout mysticisme, ainsi que la justification des efforts de l'homme vers l'Union spirituelle. Le grand obstacle à la perception de l'infinité intrinsèque de l'homme est la soi-conscience, l'illusion que l'homme a d'être une entité séparée, distincte de, et opposée à, l'Univers. La tâche du mystique consiste à triompher de cette illusion et des cycles de pensée et d'action égocentriques qu'elle engendre. On lui dit : « Le Soi est une digue, une frontière ; lorsqu'on s'est élevé au-dessus de sa muraille la nuit devient vraiment le jour, car le monde de Brahman est illuminé à jamais. » (*Chandogya Up.*) Ceci conduisit à la fameuse définition de Dieu : « L'Unique sans second », *Ekam advaitam*. Cette unité de l'homme essentiel avec le Divin, est constamment réaffirmée. Udalaka Aruni dit à son fils : « Tout ce qui existe a son être dans l'Essence subtile. Elle est le Réel, elle est le Soi, et Toi, O Svetaketu, tu es Cela. » (*Chandogya Up.*) Cette notion métaphysique d'un monisme transcendant, abstrait et impersonnel, paraît froide à l'âme qui aspire à adorer un Objet Divin, à une Personne susceptible de répondre à la personne humaine. Bien qu'ils aient généralement tendance à aborder le transcendant du point de vue de l'abstraction métaphysique, nous trouvons également dans les Upanishads quelques accents d'amour annonçant les effusions des adorateurs de Krishna, le précurseur hindou de notre « Bon Pasteur ». « De même que lorsqu'un homme est embrassé par une femme aimée, il ne perçoit rien à l'intérieur, rien à l'extérieur, de même cette personne qui est embrassée par le Soi-connaissant (*Prajna*) ne connaît rien à l'intérieur, rien à l'extérieur. » Ceci est une anticipation sur les descriptions de Ruysbroek décrivant « le silence obscur dans lequel tous les amants se perdent ».

Nous trouvons aussi une anticipation de la doctrine chrétienne sur la nécessité de la Grâce afin d'obtenir le salut dans l'Union Divine, « le Soi ne peut être atteint par les Védas, ni par l'entendement non plus que par beaucoup d'études. Seulement celui-là qui est choisi par le Soi, peut l'atteindre » (*Katho Up.* II, 23). Le caractère irrationnel du processus d'union qui est transcendant à tous les efforts de logique est constamment affirmé en des termes chargés de connaissance mystique : « Celui-là seul Le comprend qui ne Le comprend pas. Quiconque Le comprend ne le connaît pas. Inconnu du connaisseur, connu de celui qui ne connaît pas. Celui-là en qui l'éveil prend place, celui-là Le saisit et obtient l'immortalité. » (*Kena Up.* XI, 17.)

Cependant, si la nécessité de la Grâce est admise, rien ne serait plus éloigné de l'esprit de l'hindouisme que l'idée calviniste de la prédétermination du salut. Si l'homme est incapable d'atteindre Dieu par ses seuls efforts, il doit être élevé au-dessus des limitations individuelles par une étincelle venue de l'Infini ; cette aide ne résulte ni du caprice ni du hasard. Elle est la conséquence des relations essentielles entre le Créateur et son Univers Mayavique. Dans tous les cœurs, l'Eternel Omniprésent est constamment à l'œuvre pour s'achever. En conséquence, Il fournit un incitatif perpétuel aux aspirations spirituelles. Il déverse sur l'âme un constant appel correspondant à la grâce chrétienne. Mais cet appel universel et constant ne peut être perçu également par tous les hommes. Il n'est perçu que par ceux qui sont devenus capables de lui ouvrir leur cœur par le développement de la faculté de se tourner dans la bonne direction, non point vers l'extérieur où la conscience est assujettie aux perceptions illusoire, mais vers l'intérieur où l'Unique est établi à

jamais. « Le Soi-existant a percé les ouvertures des sens de manière à ce qu'ils soient tournés en avant ; en conséquence, les hommes regardent en avant et non point en arrière. Cependant un Sage qui avait fermé ses yeux et aspiré à l'immortalité vit le Soi en se tournant en arrière. » (*Katho Up.*) Ceci est étrangement similaire à une image de Plotin, qui compara un groupe d'hommes employant la raison discursive à plusieurs visages tournés vers le monde extérieur, mais rattachés intérieurement à une seule conscience. Ces visages contemplaient différents spectacles extérieurs « mais, si un de nous semblable à ces visages pouvait se retourner vers l'intérieur, par ses propres efforts, ou avec l'aide d'Athénée (remarquons cet appel à la grâce) il pourrait contempler à la fois Dieu, son propre Soi et le Tout ». On retrouve cette notion dans le précepte du Coran : « Fermez vos yeux, ô croyants. » Nous devons indiquer une autre nuance qui fait saisir le caractère particulièrement compréhensif et synthétique de la pensée religieuse hindoue. Les deux cultes rivaux de Vishnou et Shiva offrent des voies d'accès complémentaires au sentier mystique. Nous avons vu que les Vedas considèrent les Dieux personnifiés comme étant soumis à la loi de Causalité. Après le polythéisme primitif des Vedas, on vit paraître la notion panthéiste d'un principe divin unique et transcendant, Ishvara, lequel crée Brahma, Vishnou, et Shiva. Ceux-ci engendrent l'univers par les opérations de Maya, laquelle est même la cause de l'apparition des aspects personnifiés de la Sainte Trimurti. « Je naquis grâce à mon pouvoir de Maya », dit Krishna dans la *Bhagavad Gita...* (IV).

Le Vishnavisme considère cet univers de Maya comme étant conservé par l'amour divin, et, puisque l'Ishvara transcendant n'est point assujetti aux lois de la mécanique du cosmos, il est capable, sous son aspect de Krishna, de sauver ses fidèles des affres du monde de la réincarnation et de la souffrance. Ceci correspond à la conception chrétienne du salut par la grâce d'amour, laquelle libère l'homme du fardeau du monde matérialiste de la loi de l'Ancien Testament, laquelle est soumise au temps et à l'espace et à leur détermination mécanique.

Pour le Shivaïsme, cet autre grand culte de l'Inde, le problème de l'origine du mal et de la souffrance fournit la clef de l'interprétation de la vie et de la libération. Maya n'est pas seulement la cause de la création des êtres, mais aussi celle de leurs transformations. L'aspect de Dieu qui préside à l'évolution des formes est Shiva, aidé par son pouvoir efficace ou Sakti, Parvati. Shiva est le principe moteur de la grande roue de l'évolution des êtres corporels. L'âme erre dans son règne, sujette aux afflictions jusqu'à ce qu'elle soit libérée par la connaissance, laquelle dissipe les illusions de Maya. Mais tandis que Vishnou est plein d'amour pour les créatures souffrantes, Shiva ne s'intéresse point à leurs sentiments ni même à leur être, mais seulement à leur devenir. Sa danse produit le monde et tient la roue en mouvement jusqu'à ce qu'il lui plaise d'anéantir l'univers comme un animateur de marionnettes fait disparaître ses poupées, après la représentation.

Ainsi nous voyons que déjà dans l'âge pré-épique de l'Inde la plupart des grands problèmes religieux avaient été formulés par les cultes des aspects de la Trinité et par les Upanishads qui les avaient précédés. La *Bhagavad Gita* fut un véritable inventaire, comparant les doctrines religieuses courantes et plus particulièrement les deux écoles philosophiques qui émergeaient de l'ensemble des traditions religieuses : la Sankhya et la Yoga.

La Sankhya insiste sur l'importance de la Connaissance. L'homme doit étudier assidûment les lois de la formation de l'univers des objets par les opérations des trois

qualités de la vie créative, les trois *Gunas* : Rajas, l'activité ardente et passionnée ; Tamas, inertie et torpeur ; et Sattva, harmonie entre la torpeur et l'activité fiévreuse, conformément au rythme latent de la manifestation divine. L'homme doit aussi étudier les relations entre la matière, l'esprit et Dieu. Dissipant les pièges de Maya, cette connaissance mène au salut. Cependant, si la connaissance est la condition nécessaire, elle n'est pas suffisante en elle-même pour mener à la libération finale. L'ultime clef de la libération est l'adoration, *l'Amour du Seigneur*, cette loi religieuse suprême prescrite par le Christ.

Ainsi la recherche intellectuelle de la Réalité Divine s'achève en un acte supramental d'adoration. Cela est encore plus vrai dans le Yoga lequel, bien que reposant aussi sur un système philosophique complet, attache une grande importance aux attitudes émotives. Il affirme que « l'Amour du Seigneur vaut mieux que beaucoup de connaissance ». Il était nécessaire d'insister sur ce point avant d'entreprendre la description de la grande école du Yoga, technique de l'Union divine, avec ses concepts de la nature de Dieu et de l'homme et ses différentes méthodes d'union. Le Yoga décrit deux aspects de Dieu fondamentalement différents. Le plus élevé correspond à la Dêité ineffable et transcendante, l'autre au Dieu créativement actif. Le plus haut, Nirguna Brahman, Dieu antérieur à l'existence et sans attributs, est la source mystérieuse de laquelle sort le Créateur, Saguna Brahman, doué d'attributs et de pouvoirs spécifiques. Au sein de Saguna Brahman apparaissent les traits d'Ishvara, le créateur de la Trinité Brahma-Vishnou-Shiva.

Les opérations de Saguna Brahman en tant qu'Ishvara produisent les trois grandes essences de l'univers manifesté : Atma ou Purushottama, l'âme éternelle du monde, Purusha, le principe spirituel, actif et temporel, et Mulaprakriti, le principe essentiel et éternel de la matière.

Correspondant aux trois règnes causals de l'univers, l'homme réel ou esprit est aussi composé de trois aspects divins. L'âme spirituelle inférieure *Jivatma* est complètement immergée dans les séries de réincarnations et soumise aux conséquences restrictives du Karma, lequel attache l'homme aux perturbations engendrées dans l'harmonie cosmique par ses activités désordonnées, égarées par les illusions sensorielles.

L'âme spirituelle moyenne *Pratyagatma*, bien qu'elle ne soit pas complètement immergée dans la personnalité incarnée, est soumise aux contraintes limitatrices engendrées par le Karma, mais seulement indirectement à travers ses relations intimes avec Jivatma, son prolongement dans l'univers manifesté.

L'âme suprême, *Paramatma*, complètement libre, existant par soi-même, réelle, éternelle, et étroitement unie à Purushottama, n'est pas enfermée dans les liens de l'incarnation, ni soumise en aucune manière aux entraves restrictives du Karma.

Les opérations de Purusha, principe spirituel de la manifestation, sur Prakriti, matière cosmique vierge, ou grande vierge mère du monde, éveillent les trois Gunas : Rajas, Tamas, Sattva. Fermentant de nouveau au sein d'Ishvara, Purusha agissant sur Rajas, produit le premier aspect de la Trinité, Brahma, l'aspect créateur de Dieu ou Dieu le Père.

Agissant sur Tamas ou inertie, Purusha engendre Shiva, l'aspect divin qui enclot la vie dans les formes, puis détruit les formes dans le but de libérer la vie qui est en elles, tandis qu'il prépare d'autres formes pour la recevoir. Agissant sur Sattva, Purusha engendre Vishnou, la copule d'amour unissant les deux autres aspects de la Trinité et principe de

cohésion, de conservation et d'harmonie et transmetteur universel de la vie au monde. Les rapports des aspects Vishnou et Shiva de la déité créatrice avec les Principes cosmiques de l'Amour et la Haine d'Empédocle sont évidents.

Ishvara, le triple créateur sortant du suprême Nirguna Brahman, est doué de trois attributs essentiels : l'Être, Sat ; la Conscience, Chit ; et la Félicité infinie, Ananda.

Ces trois aspects essentiels de la Divine Réalité saturent l'univers entier. Le degré de leur manifestation dépend du degré d'organisation des êtres à travers lesquels l'activité divine s'exprime. Tous les objets sont des reflets des trois aspects de la Nature Divine : l'Être, la Conscience et la Félicité ; mais leur degré de conscience, ou capacité de refléter consciemment les caractères divins, est conditionné par la qualité de leurs tissus, la sensibilité de leurs organes, la maturité de leurs facultés. La psychologie métaphysique hindoue décrit quatre degrés de conscience correspondant aux trois grandes divisions cosmiques et à l'absolu transcendant.

La forme la plus basse de la conscience est celle de l'état de veille ou Jagrat. L'âme est captive des perceptions sensorielles, chacune étant un piège engendré par la constitution même des sens, lesquels sont incapables de rendre un compte fidèle des objets qui provoquent leur activité. Par conséquent, dans le Jagrat l'homme est un prisonnier soumis passivement aux duperies d'un monde d'images artificielles et trompeuses. C'est pourquoi il a été comparé à Shiva, le principe de la différenciation qui engendre des formes en imposant des limites aux impulsions créatrices de Brahma. Chaque corps peut être considéré comme le terme des opérations d'une impulsion créatrice divine, véritable tombeau mettant une fin à l'arc évolutif qui débuta sur le plan illimité de la Création. En conséquence, Shiva, le Dieu qui produit les formes et les corps, est également le principe de la mort. Il est associé à la connaissance intellectuelle. Reposant sur la distinction entre les objets variés du monde extérieur, ainsi qu'entre le monde extérieur et nous-mêmes, celle-ci cause l'apparition, au sein de la conscience de l'homme, de la notion de son existence séparée, de sa soi-conscience, isolée, restreinte et limitée. Cette croyance en son existence particulière le distingue du reste du Cosmos auquel elle l'oppose. « La rupture avec l'ordre normal et naturel des choses dans la vie humaine est directement attribuable à la mentalité de l'homme, à la manière dont il se connaît lui-même et se distingue des autres¹. »

Swapna, le second degré de la conscience, est celui du rêve. Intermédiaire entre les limitations de notre conscience éveillée et la contemplation transcendante qui est illimitée et par conséquent indéfinie, il correspond à la deuxième personne de la Trinité, Vishnou. Représenté dans ses avatars de Rama ou de Krishna, il est le transmetteur de toutes les impulsions créatrices, l'agent de la cohésion cosmique et de la perpétuelle harmonie, présidant aux adaptations universelles dont l'amour est le représentant dans l'expérience humaine. De même que Vishnou est l'intermédiaire entre Brahma, le Créateur infini et sans forme de la vie, et Shiva, le principe de la définition, de l'objectivation et de la transformation ; le rêve est l'intermédiaire entre la conscience éveillée, réceptive, soumise passivement aux fantasmagories des sens, et la liberté suprême du sommeil profond sans

¹ Radakrishnan, *Religion orientale et Pensées occidentales*, p. 43.

rêve, dans lequel aucune sollicitation extérieure n'empiète sur le miroir de l'âme pour y imposer son empreinte, le conformant aux images extérieures, limitées et limitatrices. Les matériaux des images de nos rêves proviennent du monde illusoire extérieur. Cependant, l'ordre selon lequel ils sont organisés dans la suite des événements de nos rêves n'est point immédiatement imposé par l'extérieur, mais résulte dans une large mesure de notre propre activité créatrice. En conséquence, tandis que Jagrat, ou veille, est entièrement soumise au monde des illusions, Swapna, le rêve, largement subjectif, est libre dans la même mesure.

La plus haute forme de conscience séparée est Sushupti. C'est le sommeil profond et sans rêve. L'homme y est libre à la fois de la contrainte des influences externes et des restrictions arbitrairement sélectives de l'activité mentale. Il est libéré de la souillure et des emprises déformantes des deux éléments de localisation psychologique, d'une part l'égoïsme, l'opposition subjective à l'univers objectif, et de l'autre, le sentiment de notre être personnel objectif, de notre personnalité aux organisations multiples placées entre le centre soi-conscient et la surface de ses contacts avec le monde et de la résistance qu'il lui oppose. Sous différentes formes, beaucoup de philosophes depuis Aristote jusqu'à Kant et Bergson parmi les modernes, ont considéré la tension de la volonté allant depuis le simple vouloir vivre jusqu'à la volonté de suivre l'impératif du devoir, comme étant le caractère essentiel et central de la conscience humaine. En Sushupti, l'âme surpasse toute forme de réponse ou d'opposition aux agents extérieurs. Elle s'élève ainsi au-dessus du dualisme, opposant sujet et objet dans la conscience, jusqu'au monde de l'unité totale. Elle n'est plus soumise aux restrictions de la localisation. Si elle a perdu l'« *unterscheid empfindlichkeit* », la capacité de percevoir des différences, considérées comme l'origine de la perception consciente, ceci est dû non pas à la détérioration de la nature de ses fonctions, mais à une libération. Cette libération de l'inclusion dans les limitations du monde de la chute conduit l'homme au mode suprême de la conscience, *Turya*. C'est la contemplation indiciblement glorieuse dans laquelle l'âme participe pleinement à la vie essentielle et continue d'Ishvara sous son triple aspect superconscient de Sat, Chit, Ananda : l'être, la conscience potentielle et la félicité.

L'ambition du Yogi est d'atteindre à cette libération. Les entraves à vaincre sont d'une double nature. L'homme est emprisonné à la fois par son attachement aux objets illusoires de ce monde d'apparences et parce qu'il s'identifie avec la vitalité élémentaire de son corps et de ses facultés, simples instruments formés pour fonctionner dans le monde des limitations du temps et de l'espace. Par conséquent, pour atteindre la libération, il lui faut non seulement dominer tout désir pour les objets extérieurs, mais encore se détacher de tous les organes et aspects de son être terrestre.

La tradition hindoue considère l'homme comme étant constitué de vingt-sept éléments : cinq sens ou organes de perceptions, ou *Gnanandryas*, cinq organes d'action *Karmandryas*, cinq souffles vitaux *Pranas*, cinq essences invisibles *Tanmatras*, quatre organes mentaux internes *Antakarana* et trois âmes spirituelles ou aspects d'Atma : Jivatma, Pratyagatma, Paramatma. Les quatre organes importants constituant l'Antakarana, ce trait d'union entre les enveloppes terrestres et l'entité spirituelle ou homme véritable, sont : Manas, qui discerne, compare et analyse, Buddhi, qui juge et choisit, Ahamkara, organe du sentiment du moi, et Chitta, la conscience pure dépourvue même de subjectivité et semblable à l'aspect Chit des trois modes d'Ishvara : Sat, Chit,

Ananda. Pour subjuguier leur corps et se libérer même de l'identification avec l'Antakarana, les Yogis ont constitué des systèmes d'exercices et de discipline embrassant toutes les activités humaines. Le nombre de ces systèmes est considérable, l'Inde ayant eu une grande quantité de Gurus ou instructeurs spirituels ayant leurs méthodes particulières. Heureusement la plupart de ces systèmes peuvent être réduits à quelques disciplines générales. La classification des écoles de Yoga repose sur le véhicule particulier ou Upadhi auquel elles s'adressent. La technique générale de toutes les écoles consiste à maîtriser si complètement une faculté qu'on arrive à l'union avec son archétype ou impulsion créatrice divine qui lui a donné naissance et la maintient en activité.

La plus humble de toutes ces écoles est celle du Hatha Yoga, recherchant l'union au moyen du corps physique. Ses disciples sont considérés comme des représentants assez grossiers de la grande tradition du Yoga. Ceci tient à ce que, par suite de la décadence qui affecte toutes les institutions très anciennes, beaucoup d'adeptes du Hatha Yoga, perdant de vue sa fin transcendante, passent leur temps à contrôler des fonctions automatiques du corps, telles que les battements du cœur, les mouvements péristaltiques de l'intestin, la régulation thermique, etc... Ceci leur permet de faire des tours de force étonnant les touristes puérils, mais il serait injuste de juger le Hatha Yoga d'après eux. Son véritable but n'est point de contrôler les fonctions du corps mais d'arriver à l'union avec l'aspect de la Conscience Créatrice qui est à l'œuvre dans la substance des organes corporels. On y arrive en remontant de ce que nous appelons la kinesthésie et la coenesthésie, consciences de nos mouvements et de nos processus organiques jusqu'aux opérations de la Vie créatrice Divine qui les produit. Naturellement, ceci élève le Hatha Yoga bien au-dessus du fakirisme jusqu'au plan de la spiritualité.

Au-dessus du Hatha Yoga deux écoles visent à agir sur ce qu'on appelle le plan éthérique. Celui-ci est le dernier degré des impulsions créatrices avant d'atteindre à la manifestation physique complète. Dans la conception hindoue de ce que les théologiens chrétiens appellent la « Création continue du Monde », la volonté créatrice constante de la cause suprême est projetée, en quelque sorte, à travers une série d'organisations différenciatrices successives, celles-ci correspondant aux sept légions angéliques, chacune descendant un degré plus bas dans la préparation des impulsions créatrices particulières pour atteindre son but final lorsque le pur acte de volonté du Seigneur devient, sur le plan physique, un corps limité et défini. Ainsi le monde des objets matériels peut être comparé au stade final de la ligne d'assemblage des opérations créatrices de l'usine universelle. En théorie, la création sur le plan éthérique n'est pas encore complètement cristallisée comme sur le plan physique et en conséquence est plus sensible à des influences modificatrices.

Les deux écoles qui recherchent l'union par le contrôle des conditions éthériques sont celles du Laya Yoga et du Mantra Yoga. Toutes deux emploient la magie du son pour harmoniser le dernier degré des opérations créatrices et rétablir les conditions satisfaisantes lorsqu'elles ont été troublées. La perturbation de l'activité créatrice divine, qui engendre les conditions inharmonieuses de notre monde, résulte du désordre dans les actions humaines, soit sous forme de mauvaises actions, soit sous celles de désirs injustifiés, tendant tous à altérer le développement ordonné de la manifestation pour y introduire les sources de maladie et de désordre. Tel est le mécanisme des mauvais effets du péché. La théologie hindoue soutiendrait que Jésus faisait allusion à ce pouvoir qu'ont

les sentiments humains d'introduire des causes perturbatrices dans les harmonies cosmiques, quand il disait : « Si un homme convoite la femme de son voisin, il a déjà commis le péché d'adultère dans son cœur. »

Le *Laya Yoga* vise à éveiller à l'activité les centres spirituels les plus élevés. Les relations entre la conscience humaine et les sept plans de l'Univers, représentés dans l'homme par les sept véhicules de la conscience, sont assurées par des centres nerveux particuliers, les *Chakras*. Au nombre de sept, les Chakras (roues) sont des plexus de perceptions et de réactions, affectés aux communications entre les centres nerveux supérieurs et la qualité d'expression de la Volonté divine manifestée sur un plan particulier. Le plus inférieur, correspondant aux fonctions de la nutrition, est situé dans la région anale. Un peu plus haut est le centre correspondant à la vie sexuelle. Puis vient vers l'épigastre le plexus solaire, correspondant au Thumos des Grecs et consacré aux sentiments associés à la satisfaction des appétits matériels. Le plexus cardiaque est le centre des sentiments de nature sociale, amour personnel, ambition, émulation, entreprises politiques et commerciales, etc. Le Chakra laryngé est le centre des sentiments élevés régissant les créations d'œuvres de l'esprit dans les domaines artistiques, littéraires et l'expression des aspirations aux aspects supérieurs de la vie sur la terre. Le sixième Chakra, celui du cerveau, est le siège des opérations purement rationnelles dans lesquelles le sentiment, ou la conscience subjective de l'observateur n'ont aucune part. C'est dire que bien peu d'humains fonctionnent librement sur ce niveau. Enfin le septième Chakra est situé dans les véhicules spirituels juste au-dessus du sommet du crâne. Il est nommé « Lotus aux mille pétales » et son éveil correspond à l'Illumination spirituelle, fin de l'évolution.

Chez les primitifs, la conscience plafonne dans le Plexus solaire. Dans la majorité peu éduquée de nos contemporains, elle s'élève rarement au-dessus du centre cardiaque. Les artistes, les âmes ardentes et entreprenantes s'expriment au niveau du Chakra de la gorge. Les savants, les philosophes s'élèvent jusqu'au Chakra de l'activité rationnelle impersonnellement objective. Seuls les grands sages et les saints atteignent au Lotus aux mille pétales, dont l'éveil fait de l'homme un Bouddha, un sauveur illuminé.

Ces Chakras entrent en action à mesure que l'âme progresse spirituellement, et l'éveil de chacun d'eux correspond à une étape importante de l'évolution. Lorsque la conscience développe de nouveaux pouvoirs de perception et d'action, elle organise complètement le Chakra correspondant à ceux-ci. Chaque étape franchie ajoute un étage au piédestal du haut duquel l'âme contemple la vie. Mais ce processus est très lent et le *Laya Yoga* veut, par des exercices de concentration, de respiration et de prononciation de mantras, forcer l'ouverture des Chakras, afin que le Feu sacré de Kundalini puisse s'élever de Chakra en Chakra jusqu'à atteindre le Lotus aux mille pétales où l'âme atteint au Samadhi.

On a souvent comparé les Chakras encore en friche à la Belle au Bois dormant attendant d'être éveillée par le Prince Charmant, Koudalini, le feu sacré, qui, en arrivant au sommet de l'échelle de Jacob intérieure, fait du Yogi un libéré vivant, un « Jivanmukti », complètement identifié avec la volonté et l'acte créateur divins.

Cette école, visant à éveiller l'activité de la conscience sur des plans nouveaux de l'Univers, a reçu le nom de *Laya Yoga*, de *Laya* « lieu », « région ».

Le Mantra Yoga est conçu comme agissant seulement sur le plan éthérique, mais aussi comme étendant son action aux plans supérieurs des sentiments et des idées créatrices,

grâce à l'efficacité dynamique de l'aspect mental de leurs formules lorsqu'elles sont employées par des Yogis auxquels leur connaissance du pouvoir de la pensée ainsi que de celui du son permet de rectifier des conditions conceptuelles perturbées.

Le Bhakti Yoga mène à l'union par le sentiment sanctifié. C'est le Yoga de l'amour, la plus grande des écoles mystiques. On y recherche la libération au moyen de l'harmonisation de la nature aimante de l'homme avec la destinée qui lui a été assignée, qui est de manifester dans toute sa pureté l'amour divin sous son triple aspect créateur, conservateur et restaurateur. C'est parce que le principe de l'amour en l'homme est détourné vers des fins égoïstes que l'harmonie et la félicité divines, latentes dans le cœur de l'homme sont occultées et étouffées. En dominant toutes les affections étroites et égoïstes, l'homme permet à l'Amour Divin qui maintient en vie tous les êtres, de régner sans mélange sur son univers intérieur. Se détournant du désert des apparences transitoires, l'amour consacré se dirige seulement vers l'Unique et Ineffable Réalité. En unissant sa nature amoureuse avec cette portion de principe divin d'amour et de cohésion qui lui donne sa vie, l'homme atteint l'union divine dans l'amour mystique.

Les Bhakti Yogis adorent l'aspect objectivé, personnalisé et actif de l'Infini, Ishvara ou Saguna Brahma. Le Bhakti Yoga a trois degrés : l'élémentaire, Bhaya Bhakti, est le culte des Dieux au moyen de formules, d'images, de rites, etc... Le deuxième, Ananya Bhakti, est le culte du Dieu monothéiste, transcendant mais objectif et localisé « Aux Cieux ». Le troisième degré, Yekanta Bhakti, est l'adoration intérieure et silencieuse de l'Omniprésence ineffable et sans forme.

Le chemin de l'union au moyen de la recherche de la connaissance, de la sagesse et de la souveraine Raison a produit les écoles des Vidya Yoga, Jnana Yoga et Raja Yoga. Dans ces disciplines l'union est recherchée par l'harmonisation du principe pensant de l'homme avec Chit ou aspect conscient de la trinité des attributs de Dieu manifesté. Au moyen de la discipline de la pensée et de l'exclusion de toute forme pensée limitatrice on obtient l'union avec le pur élément de la pensée potentielle dans le Cosmos et, à travers celui-ci, avec le Créateur. C'est là l'apothéose glorieuse du long processus de la recherche de la vérité par la faculté pensante qui se dépasse elle-même en s'immolant pour ramener le penseur, lorsqu'il s'est élevé au-dessus de la pensée formulée, à l'état radieux de la Turya Tita, ou conscience cosmique ineffablement transcendante.

Au delà des Yogas de la pensée deux écoles de Yogas spirituels sont décrites, celles des Prana et Karma Yogas. Les Prana Yogis recherchent la libération par l'union sur le plan supérieur de leur être, avec le premier jaillissement des opérations créatrices telles qu'elles émanent constamment des régions transcendantes où la vie de l'individu procède de la Cause divine de toute vie. La Source infinie et homogène de toute réalité irradie constamment des énergies créatrices qui maintiennent toutes les créatures dans l'Etre. Cette énergie créatrice universelle atteint les entités séparées par un processus de différenciation sélective, lequel revêt l'énergie créatrice, ou Prana, de différenciation d'elle-même de plus en plus grossière jusqu'au moment où elle atteint et vivifie les enveloppes corporelles. Les Prana Yogis recherchent la communion avec cette énergie divine, non point au stage où elle entretient les énergies cellulaires comme dans le Hatha Yoga, mais au moment où, pour ainsi dire, elle émerge de l'indifférenciation dans sa marche vers la manifestation. C'est un Yoga dans lequel l'union est recherchée avec le courant non différencié de la vie, au moment où il jaillit de la source divine.

Le Karma Yoga recherche l'union par l'action consacrée. Le Karma Yogi vise à la maîtrise complète de la personnalité subjuguant ses désirs soi-conscients et égoïstes jusqu'à ce que les actions cessent d'être égocentriques pour devenir cosmocentriques en une harmonie complète avec les intentions de l'Être Universel. Dans un premier degré le candidat cherche à accomplir toutes ses tâches professionnelles, familiales ou civiques dans un esprit de consécration au Service du Très-Haut. Puis vient un stade d'élimination de toutes les activités qui ne sont point au service du Seigneur. Le dernier degré est atteint lorsque l'être agissant perçoit qu'il n'existe pas réellement en tant qu'agent actif, non plus que les objets sur lesquels il semble agir, et que le seul acteur est Ishvara, agissant au moyen des résultats de Ses actions sur les résultats de Ses actions. Le héros traditionnel des Karma Yogis est Hanuman, le Dieu singe, incarnation de la valeur et du dévouement au devoir. En vrai Karma Yogi, lorsqu'à son retour de l'expédition qu'il avait faite à Lanka pour libérer Sita, l'épouse captive de Rama, on lui demanda des nouvelles de la chaste femme du dieu, il répondit : « Je n'ai point vu la fille de Janaka (roi, père de Sita), mais j'ai vu la chasteté en personne. »

L'existence tout entière du Karma Yogi est un Brahmayajna, un sacrifice à Brahma. Chaque action, émotion et pensée étant complètement ouvertes à la manifestation de la déité, grâce à une consécration absolue. Le Karma Yogi accompli devient un Jivanmukti qui n'est plus capable de pécher ni d'engendrer du karma ou action divergente, puisque sa volonté individuelle a été complètement abandonnée au profit de la pure expression de Jiva, l'aspect d'Atma immergé dans le Temps et l'Espace et qui constitue la continuité essentielle du devenir de l'homme. Ce que les personnalistes appellent « l'achèvement de la personne » est alors réalisé ; toutes les volontés de l'homme étant, de propos délibéré, entièrement soumises à celle du Créateur, il n'y a plus que celui-ci à agir à travers l'homme dont cesse l'action individuelle : le Karma.

La méthode générale du Yoga, suivie plus ou moins étroitement par toutes les écoles, consiste en neuf groupes successifs de prescriptions constituant autant d'étapes allant de l'état humain ordinaire à l'union finale.

I. — Les *Yamas* : dix disciplines de purification matérielle portant sur la conduite de l'homme envers l'univers matériel. Elles consistent en la pratique de dix vertus, chacune devant être successivement atteinte :

1. Ahimsa, l'innocuité complète envers tous les êtres y compris les minéraux et les plantes ;
2. Satya, la véracité absolue ;
3. Asteya, indifférence aux possessions, laquelle élimine toute forme de convoitise et de vol ;
4. Brahmacharya, le célibat ;
5. Dhaya, la bienveillance universelle s'étendant aux criminels et même aux démons ;
6. Ardjava, une tranquille équanimité en toutes circonstances, souvent nommée aussi vairagya ;
7. Kshma, la patience dans les circonstances désagréables ;
8. Dhriti, le contrôle de la pensée dans les circonstances favorables comme dans les défavorables ;
9. Mitahara, la frugalité dans l'alimentation ;

10, Saucham, la purification du corps au moyen des ablutions prescrites et de l'intelligence et de l'esprit par l'étude de la Brahmaidya ou théologie. Il est intéressant de remarquer que bien que le Brahmanisme soit souvent accusé d'engendrer l'indifférence dans les relations humaines à cause de l'absorption complète de ses fidèles dans la recherche du salut personnel, cependant l'injonction première et sine qua non du Yoga porte sur la pratique de toutes les vertus sociales. Après les dix purifications matérielles de vie, Yamas, le deuxième degré du Yoga consiste en dix purifications religieuses.

II. — Les *Niyamas*. Ce sont :

1. Tapas, la pénitence corporelle et les austérités de l'ascétisme ;
2. Santoska, l'acceptation absolue de la volonté du Seigneur ;
3. Astekya, acceptation des doctrines védiques sur le mérite et le démérite ;
4. Dhana, la charité et la générosité ;
5. Ishvara Puja, l'adoration du Seigneur de la manifestation ;
6. Siddantani, Sravana, étude de la philosophie religieuse ;
7. Ari, le repentir et la contrition pour les péchés contre la Loi ;
8. Mathi, une vie conforme aux Ecritures dans la foi et l'Amour ;
9. Djapa, récitation des incantations prescrites¹ ;
10. Vrata, l'abstention des actions défendues.

Tandis que les Yamas visant à l'élimination des liens terrestres, correspondent à la Catharsis de la mystique grecque, notre via purgativa ; les Niyamas, correspondent à la via illuminativa car ils préparent l'âme à s'harmoniser avec la divine Volonté, telle qu'Elle s'exprime dans la loi religieuse.

Les degrés suivants sont :

III. — *Krya Yoga*, la fidélité aux prescriptions rituelles sur le culte.

IV. — Les *Asanas*, pratique des postures qui sont censées faciliter la méditation en favorisant la circulation des feux spirituels à travers les centres physico-spirituels.

V. — *Pranayama*, purification du souffle. Exercices respiratoires, dont les buts vont de la clarification de la pensée à l'union avec les énergies divines contrôlant les fonctions respiratoires.

VI. — La *Mantra Yoga*, récitation des prières ou louanges de Dieu similaires aux litanies chrétiennes et aux Dîkr des Soufis musulmans.

Les deux premiers degrés du Yoga concernaient les purifications préparatoires. Les quatre intermédiaires portent sur des pratiques impliquant l'usage du corps. Les trois derniers degrés sont dirigés vers le contrôle purement subjectif et l'union. Constituant l'élément du Yoga proprement dit ou union divine, ils conduisent au Samyama ou communion dans la méditation la plus profondément concentrée. Ces trois degrés supérieurs de la pratique du Yoga sont :

¹ Tous les textes religieux et les prières sont psalmodiés.

- VII. — *Dharana*, pratique de la concentration mentale jusqu'à ce que l'esprit devienne capable d'exclure à volonté toute pensée de son champ de perception.
- VIII. — *Dhyana*, contemplation obtenue lorsque l'homme est libre de tout attachement au monde et à son soi égocentrique et est devenu maître même de ses émotions grâce à *Dharana*.

Les Yogis décrivent trois degrés de contemplation lesquels jettent un jour très important sur toutes les descriptions des expériences mystiques. La plus inférieure est le *Sthuladhyana*, la contemplation de scènes et d'images divines. Suivant l'éducation première du fidèle, il contemple des scènes grandioses ayant trait à ses conceptions religieuses. Il voit la forme de Shiva « le Grand Dieu », transmuant constamment toutes formes dans l'apothéose de sa gloire. Ou encore la figure radieuse de Vishnou, debout sur un lotus et répandant son amour sur tous les univers, ou bien encore l'image de son propre gourou ou maître particulier transfiguré par l'illumination divine et assis sur un trône de cygne. Cette contemplation correspond à peu près à ce que saint Ignace appelle « la composition du lieu » dans ses Exercices.

Au-dessus de *Sthuladhyana*, *Tedjodhyana* est le degré de la contemplation abstraite objective, dans laquelle les images ont disparu, laissant l'âme libre de contempler la pure lumière de *Jivatma*, ce principe actif de l'Esprit. *Tedjodhyana* prépare l'âme à la suprême contemplation de *Shuksmadhyana*. Ici l'abstraction totale et la perte de conscience qui en résulte sont atteintes par le plein éveil de *Kundalini*, le feu divin en l'homme, qui conduit à l'union de son principe conscient avec *Atma*. Les trois formes de contemplation sont d'une valeur bien différente. *Tedjodhyana* vaut cent fois plus que *Sthuladhyana*, et *Shuksmadhyana* est mille fois plus précieux que *Tedjodhyana* lequel est encore soumis à l'objectivité. Si cette classification est valide, à titre même d'indication, elle fournit un critérium important pour l'appréciation des descriptions des diverses expériences mystiques. En tout cas elle explique la rareté relative dans la littérature mystique de l'Inde des descriptions étendues des objets et des scènes célestes telles qu'on en trouve dans beaucoup de mystiques occidentaux comme Swedenborg. La contemplation transcendante de *Shuksmadhyana* conduit au dernier degré du Yoga :

IX. — *Samadhi*, l'union. Avec le génie hindou pour la classification, on décrit beaucoup de formes de *Samadhis* correspondant aux méthodes particulières qui ont conduit à l'union.

D'autres écoles décrivant le *Samadhi* sous le nom de libération ou *Moksha* distinguent cinq degrés dans l'union. Le premier, *Salokya Moksha* résulte du besoin intuitif de s'efforcer vers Dieu sans le connaître. Cette recherche est engendrée par l'intuition de la nécessité de l'union. Le second, *Samypya Moksha*, consiste à se rapprocher de l'Être sacré au moyen d'une constante prière.

Dans le troisième, *Sarupya Moksha*, le fidèle, purifié de tout égoïsme, atteint à la ressemblance avec Dieu. Comme les cœurs purs du christianisme, il voit Dieu.

Le quatrième degré, *Sayudja Moksha*, mène jusqu'au contact intime avec la Divinité, et le cinquième, *Sarshintwa Moksha* est l'union permanente avec Dieu, après que les dernières aspirations à la vie mondaine ont été détruites.

Il correspond au mariage mystique final de Sainte Thérèse. Nous pourrions citer beaucoup d'autres nomenclatures de processus mystiques qui ont été engendrés par le génie métaphysique exubérant de l'Inde. Mais toutes peuvent se réduire aux trois

Sadhanas : la consécration du soi, le contrôle du soi et l'immolation du soi, correspondant aux états de purification, de libération et d'identification de la voie mystique universelle.

La littérature religieuse de l'Inde est comparativement pauvre en descriptions d'expériences de l'union mystique.

Ceci est dû à plusieurs causes : la principale réside dans la connaissance de la nature trompeuse de l'affabulation et de l'imagerie intellectuelles, et de leur impuissance à rendre compte de la réalité divine qu'on sait être supérieure aux formes et aux attributs. Une autre raison est que la pratique de la méthode spirituelle était générale et l'expérience du samadhi si bien connue que leur description n'était pas nécessaire. Les maîtres spirituels attachaient très peu d'importance aux descriptions verbales des expériences mystiques. La plus grande valeur de ces descriptions serait de fournir à des Thomas sceptiques un incitatif à l'effort spirituel. Ceci n'était pas nécessaire en un pays où la croyance aux réalités spirituelles était universelle. Mais la raison principale de la suppression des éjaculations verbales, qui jouent un rôle si important dans d'autres écoles mystiques, est la connaissance du caractère élémentaire et de la valeur inférieure de toutes les visions figurées, situées sur le degré inférieur de Sthuladhyana portant sur le monde trompeur des images. Les expressions exultantes de l'adorateur d'un Dieu personnel lorsqu'il atteint l'objet de sa vision, n'ont manifestement aucun intérêt pour l'âme qui a atteint la Dêité Suprême. Pour celui qui a éprouvé l'effroi sacré de l'union avec ce qu'on a appelé « la plénitude du vide » dans le Père Absolu, les rhapsodies enthousiasmées des contemplateurs de visions personnifiées sur le plan psychique de l'imagination objectivante, ou même celles des contemplateurs de visions apocalyptiques aux colorations fulgurantes du monde du « Fils » ou du « Sacré Cœur », ne sont que des exclamations perturbatrices et sans rapports réels avec l'Ineffable.

Cependant, on a des descriptions d'expériences béatifiques et de leurs conséquences. Déjà dans l'âge védique Yajnavalkya a déclaré : « A peine perceptible est le sentier conduisant à Moi et qui a été ouvert par Moi-même. Sur lui, les sages qui ont découvert la nature de Brahma s'élèvent jusqu'au monde de la lumière et de là, sont finalement libérés. » Nous avons ici une étroite similitude avec les enseignements chrétiens. *A peine perceptible est le sentier* : « Je reviendrai furtivement » a déclaré Celui qui a dit être la Vie, la Vérité et le Chemin. *Le sentier qui été ouvert par moi-même* : nécessité de la grâce. *Les sages qui ont compris la nature de Brahma sont finalement libérés* : « Vous connaîtrez la Vérité et la Vérité vous libérera », avec l'indication que la libération est au delà du monde et de la pure lumière. La libération finale est un thème revenant constamment : « j'appartiendrai à ce monde de la réincarnation jusqu'à ce que je sois libéré par Moksha alors je retournerai à mon véritable foyer »¹. « Celui qui perçoit le parfaitement silencieux, l'intangible, l'éternel, l'immuable, est libéré des mâchoires de la mort »². L'éveil spirituel révélant la vanité des biens de ce monde transforme complètement l'attitude envers la vie et amène une félicité éternelle. « Ainsi dans le véritable Brahman il devient parfait et rénové. Sa moisson devient le détachement de tous

¹ Chandogya Up.

² Katho Up.

biens. Sans désir, il atteint à la félicité impersonnelle et sans limites, y établissant sa demeure permanente »¹. Les Yogis accomplis atteignent à cette transcendance au bien et mal qui hantait Nietzsche : Celui qui éprouve la félicité de ce Brahman, libéré des maux et des pensées n'est pas effrayé en l'atteignant; ne se fait pas de soucis disant : Quels biens ai-je laissés inachevés ? Quel mal ai-je commis ? Connaissant cela il atteint au salut »². Ceci est un préambule à la parabole de Marthe et de Marie, un des enseignements chrétiens les plus clairs sur le caractère acosmique de la réalité spirituelle.

Ainsi, depuis des millénaires, l'élite de l'Inde a recherché non point le salut de la personnalité, mais sa libération des chaînes de l'existence singulière. « La lumière serait parfaitement pure s'il n'existait rien pour la recevoir, ni espace, ni éther, ni terre ; telle est la condition du témoin, du voyant lorsqu'il est isolé ; la condition du pur Atman, alors que les trois mondes, toi et moi-même et tout ce qui est perçu par les sens sont entrés dans le non être³ »

Cette ambition sublime donne aux régions supérieures du mysticisme hindou une atmosphère tellement subtile qu'on se sent comme pris de vertige devant ces profondeurs insondables. Cependant, le long du sentier qui mène au Suprême, là où les processus limitatifs du devenir cosmique sont dépassés pour atteindre à l'infinitude de l'Être pur, on trouve les aimables repatoires des cultes des déités personnifiées. A côté des figures redoutables de Shiva, de Dourga et de Kali, les personnalités de Vishnou, Krishna, Rama, Lakshmi et Sarasvati sont auréolées de grâce sereine et d'amour radieux. Elles peuvent satisfaire les aspirations de toutes les âmes ardentes qui ont encore besoin de sentir leur amour partagé, alors qu'elles poursuivent leur route sur le sentier qui les mènera à l'omnitude de la libération finale de toutes les limitations, que celles-ci soient objectives ou subjectives.

¹ Maitryana Up.

² Taitirya Up.

³ Yogavashista.

CHAPITRE III

LE MYSTICISME BOUDDHISTE

Développements historiques de sa métaphysique du Salut

Avec la doctrine du Bouddha nous arrivons à la religion qui a été pendant des siècles celle de la plus grande partie de l'humanité et qui, jusqu'à nos jours, avec ses sept cents millions de fidèles plus ou moins pratiquants, a encore presque autant de disciples que le Christianisme. Il a inspiré de grandes civilisations et a compté beaucoup d'hommes remarquables dans tous les domaines du labeur humain. L'ensemble de ses doctrines complexes constitue un des principaux efforts de l'humanité pour interpréter les problèmes de l'Univers et l'énigme de la destinée humaine.

L'étude du Bouddhisme est à la fois plus simple et plus étendue que celle de l'hindouisme. Un exposé systématique du mysticisme hindou est une entreprise déconcertante à cause de la multiplicité de ses écoles et de ses sectes. Jusqu'à un certain point, le Bouddhisme est préservé de cette complexité troublante parce qu'il gravite autour de la figure centrale de son fondateur historique, le Prince Gautama, de la tribu des Sakyas.

Cependant, quand une religion s'est étendue à autant de pays différents et a duré autant de siècles que le Bouddhisme, il est fatal qu'elle subisse beaucoup de modifications et de transformations. Toutefois, la personnalité dominante du Tathagatha, le Sauveur « ainsi venu », est le lien puissant unissant toutes les sectes et tous les canons dans une communauté générale. Par conséquent, dans l'examen du développement des doctrines du Bouddhisme, pour servir d'introduction à la compréhension des théologies mystiques de ses différentes branches, nous devons commencer par une courte esquisse de la vie du Prince Gautama Siddartha, de ses enseignements, de l'église qu'il a fondée et des développements de celle-ci.

Moïse, Homère et même Jésus ont été tenus pour des personnages mythiques dépourvus de réalité historique. Il s'est trouvé des auteurs pour penser la même chose du Bouddha. Kern l'a considéré comme un pur mythe astronomique, comme on l'a fait pour la personnalité de Jésus. D'autres autorités comme Senart, tout en concédant que certaines des traditions sur le Bouddha peuvent découler d'une personnalité historique légendaire, soutiennent cependant que la figure traditionnelle du Bouddha a une origine allégorique et mythique. Cependant de nombreux auteurs tels que Rhys Davids, Prischel et Oldenberg penchent en faveur de la valeur historique de la tradition bouddhiste générale. Plusieurs découvertes archéologiques récentes ont considérablement renforcé son historicité. On a découvert le vrai site de Kapilavastu, le lieu de la naissance du Bouddha, lequel était aussi considéré comme mythique. De plus, on a trouvé dans un reliquaire népalais, récemment découvert, des allusions aux Sakyas, de sorte que son clan ne peut plus être considéré comme légendaire. Il a été établi également que le culte des reliques du Bouddha est antérieur au troisième siècle avant Jésus, par conséquent assez voisin de l'époque de sa vie pour que ce soit considéré comme une garantie d'authenticité. Cependant, de même que pour Jésus, les dates précises de sa vie sont encore l'objet de spéculations

approximatives. Les recherches modernes mènent à placer sa naissance entre 562 et 542 avant Jésus-Christ et sa mort entre 482 et 462 avant J.-C. Son père, Suddhodana, était roi des Sakyas, tribu aryenne établie dans un district à environ 160 km au nord de Bénarès, près de la rivière sacrée du Gange. Dans un parallélisme frappant avec l'histoire de Jésus, sa naissance a été saluée par des hommes sages qui ont vu en lui un futur sauveur du Monde et, de même que les trois Rois Mages sont venus rendre hommage à l'enfant de Bethléem, la légende relate qu'un Saint reclus, Dévala, quitta sa retraite, dans les Himalayas, pour venir à Kapilavastu saluer le Sauveur des Hommes.

La vie du Seigneur de compassion abonde en anecdotes poétiques qui lui donnent un grand charme, mais qui nous mèneraient trop loin et nous devons nous borner à une esquisse sommaire. Un sage avait dit au Roi Suddhodana que son fils pourrait devenir un grand conquérant, à moins que poussé par la compassion pour la souffrance, il ne renonce à la couronne pour devenir un Sauveur du Monde. Afin que son fils devienne un grand Roi, Suddhodana résolut de l'empêcher de connaître la souffrance des hommes. Le Prince fut isolé et grandit dans le Palais Royal, parmi la pompe d'une cour orientale, au milieu d'un immense parc où n'étaient admis que des êtres beaux, jeunes et sains. Un jour, il lui arriva de sortir du parc royal avec ses compagnons de chasse et il vit en quelques minutes un misérable mendiant, un homme affligé d'une maladie repoussante, une vieille femme défigurée par l'âge et un enterrement. Il eut ainsi, en un instant, une révélation complète de la triste fragilité des joies humaines et de l'inexorable loi de la douleur, étroitement associée à la trame même de l'existence humaine. A quoi bon la couronne ? Qu'est-ce même que le bien qu'un Prince puissant et bienveillant peut faire à ses sujets ? Combien sont vaines les joies des triomphes guerriers et des conquêtes puisque le vainqueur suivra bientôt dans la tombe son ennemi vaincu ? Et le monarque le plus puissant est sans force devant la fatalité de son destin et de celui des êtres qui lui sont chers...

Cependant Gautama sentit qu'il devait exister des méthodes de salut et résolut de faire un effort suprême pour les découvrir. Il fit le vœu de consacrer sa vie à la libération de l'humanité. Mais au lieu de sacrifier sa vie corporelle comme Jésus, il abandonna ses privilèges terrestres. Prince, il renonça à la couronne royale pour devenir moine mendiant. Marié et père, il abandonne sa femme et son fils chéri pour s'engager seul sur l'étroit sentier ascendant. Avant de prendre cette décision, il passa par une lutte correspondant à la retraite de Jésus dans le désert, où le Sauveur fut tenté par le Prince de ce monde. Gautama fut déchiré entre ses liens avec le monde, toutes les choses qui rendent la vie précieuse, sa femme et son fils bien-aimés, son père si respecté, la Couronne et l'amour de ses futurs sujets pour leur jeune Prince, et leur confiance en lui, et, d'autre part, son immense compassion pour les milliards d'êtres tourmentés du monde de son époque et de tout l'avenir.

Gautama fit son choix et, une nuit, il quitta furtivement ses êtres chers pendant leur sommeil pour revêtir la robe de l'ascète pèlerin et commencer sa carrière à la recherche du remède aux maux de l'humanité. Une fresque des temples d'Ajanta¹ le montre sur le seuil de son Palais royal, tenant en main le lotus de l'illumination spirituelle et abîmé dans une profonde lutte intérieure entre sa nature humaine et l'appel de sa mission divine.

¹ Une des plus belles peintures connues, égale au Saint Jean-Baptiste, de Vinci.

Il se rendit d'abord près de Gourous, instructeurs spirituels, renommés pour leur sagesse, et s'attacha à l'étude de leur science. Mais après quelques années, il conclut qu'ils n'avaient pas trouvé le secret de la libération finale. Puis il se retira dans les bois pour vivre en ermite, dans la pratique de l'ascétisme le plus rigoureux, afin de mortifier sa nature humaine jusqu'au point où elle cesserait de lui voiler la vérité. Mais en vain. Il faillit mourir de privations, mais il ne trouva pas le chemin de la libération. Après ces deux tentatives infructueuses pour atteindre la vérité, d'abord dans les enseignements des hommes, ensuite dans la mortification de son corps, il tenta de dépasser les obstacles intérieurs par un suprême effort de méditation. La légende rapporte qu'enfin il atteignit l'illumination libératrice après une méditation qui dura une nuit tout entière sous l'arbre Bo, à Bodhimanda, dans l'année 2513 de l'ère du Kali Yuga.

Il avait découvert la cause de la souffrance et ses remèdes et était prêt à enseigner aux hommes la Doctrine du Salut. Le prince aspirant à la vérité était devenu un être illuminé, « éveillé » à la pleine perception de la vérité et de la Lumière, un Bouddha, de Bodhi, la sagesse infinie. Un autre nom souvent appliqué au Bouddha, celui de Tathagatha, nous donne une indication sur son caractère. Il signifie littéralement « Ainsi Venu » l'Être qui a satisfait à la Loi, qui a atteint à la conformité parfaite avec le modèle de la Perfection, dans une ressemblance très approchée de la définition donnée de soi-même par Jésus dans les Ecritures chrétiennes : « Je suis celui qui suis ». Pour les Tibétains, Tathagatha veut dire « celui qui a poursuivi sa carrière religieuse conformément aux méthodes suivies par ses divins prédécesseurs. »

Plus heureux que Jésus ou que Mahomet dont les prédications durèrent seulement trois ans et treize ans respectivement, le Bouddha prêcha pendant cinquante ans, visitant la plupart des pays de l'Indoustan et du Dekkan du Nord. Sa prédication eut un succès extraordinaire. Sa femme et ses amis furent parmi ses premiers convertis. Avant sa mort, il put voir sa doctrine établie dans plusieurs royaumes importants et pratiquée par des millions de pieux fidèles. Il avait établi fermement son Eglise et des centaines de disciples zélés étaient prêts à continuer son œuvre après son départ. Dans une scène rivalisant avec la sublime beauté de la mort de son contemporain Socrate, sur son lit de mort, entouré par ses cinq cents fidèles disciples, il les engagea à profiter des derniers moments pendant lesquels il était parmi eux pour lui poser des questions afin d'éclaircir leurs doutes. Ses dernières paroles auraient été : « Frères, tout ce qui est né doit périr : par conséquent recherchez diligemment la libération. Vivez comme ceux qui ont le Soi pour leur lampe (*Atta Dipa*), le Soi comme refuge (*Atta Sarama*), qui ont le « Dahma » comme lampe, le « Dahma » comme refuge et point d'autre. Quiconque vivra ainsi, maintenant ou après mon départ, s'élèvera jusqu'à la cime des Immortels. Par conséquent, travaillez sans arrêt. » Nous verrons plus tard, combien ces paroles sont importantes pour la compréhension fidèle de ses enseignements.

La doctrine générale du Salut repose sur les *Aryana Satyani*, les « Quatre Nobles Vérités » de l'existence de la souffrance, de la cause de la souffrance, de la fin de la souffrance. Le Thatagatha les a ainsi formulées dans la « Sutra » de la fondation du règne de la Loi : « Frères, c'est parce que nous ne connaissons pas et nous ne comprenons pas les quatre vérités du Salut que nous devons suivre pendant si longtemps le chemin des renaissances successives. Mais dès que ces quatre vérités du Salut sont complètement

connues et comprises, la volonté de vivre disparaît et Samsara, le cercle des vies successives, prend fin.

« Telle est, mes Frères, la Sublime Vérité de la cause de la souffrance : la naissance est souffrance, la maladie est souffrance, la mort est souffrance. Etre séparés des êtres chers est souffrance, vivre avec des êtres qu'on n'aime pas est une souffrance. Ne point obtenir ce qu'on désire est souffrance. Etre obligé de supporter ce qu'on n'aime pas est une souffrance. En bref, l'existence des êtres séparés repose sur la souffrance. Telle est, mes Frères, la sublime vérité de la cause de la souffrance : c'est le vouloir vivre, le désir d'exister et de jouir qui entraîne de naissance en naissance et cherche satisfaction tantôt sous une forme, tantôt sous une autre. C'est le désir de satisfaire ses passions, le désir du bonheur personnel dans ce monde ou dans l'autre.

« Telle est, mes Frères, la sublime vérité conduisant à la fin de la souffrance : en vérité, c'est le sublime octuple sentier qui a nom : connaissance vraie, volonté vraie, parole vraie, vie vraie, action juste, efforts justes, pensée juste, méditation juste.

« Il y a deux extrêmes, mes Frères, qui doivent être évités par celui qui s'efforce d'atteindre la libération. L'un, le désir de satisfaire ses passions et le désir des plaisirs des sens est bas, vil, dégradant et pernicieux, et c'est le chemin des enfants de la Terre. L'autre, celui des mortifications violentes, est triste, pénible et inutile. Seul le chemin intermédiaire que le Bouddha a trouvé, évitant ces deux extrêmes, ouvre les yeux, illumine la pensée et conduit à la paix, à la sagesse, au Nirvana. »

Les enseignements de Bouddha sont désignés sous le nom de *Dharma*, *Dhamma* en Pali, la « bonne loi » ou « la religion correcte ». Leurs prescriptions minutieuses aident les disciples à triompher des impulsions de *Tanha*, ou volonté de mener une existence incarnée et personnelle.

Ce *Tanha* est en quelque sorte comparable aux arcs de l'« élan vital » bergsonien. Si on le considère dans son ensemble comme une entité personnifiée, il correspond aux dieux créateurs, Elohim ou Démiurges, d'autres religions. Tandis que *Tanha* est la cause de l'existence séparée, Karma, ou loi du déroulement fatal des répercussions consécutives aux actions humaines est l'agent directeur qui forme le cours de la destinée des créatures. Ainsi tous les êtres, depuis les pierres jusqu'aux formes les plus élevées de conscience séparée, celle des entités transcendantes et divines animant les planètes et les soleils, doivent leur origine à l'influence séparatrice et différenciatrice de *Tanha*. Cependant, ils reçoivent leurs caractéristiques personnelles de l'accumulation des conséquences de leurs activités passées.

Portant sur le monde des objets « donnés » par expériences sensorielles, ces activités amènent l'Homme à s'identifier avec le « Lieu »¹ de sa réponse habituelle aux stimuli extérieurs. Ainsi le Karma attache la conscience, qui est l'essence de la personnalité de l'Homme, au théâtre de ses activités, de même que l'oiseau est attaché à la branche par la glu de l'oiseleur. Et l'homme n'est pas seulement attaché au résultat de ses propres actions. Par leur immersion intrinsèque dans le courant général de *Tanha*, les êtres agissants participent aussi à l'association intime et essentielle de toutes les manifestations émergeant du vouloir vivre cosmique. Cette association intime avec toutes les autres

¹ Ou niveau.

conséquences des activités créatrices de Tanha et cette implication dans leur destin commun, constituent l'attachement collectif des êtres à la roue du Samsara, le cercle cosmique des vies et des morts.

Il est intéressant de remarquer combien ces vues sont voisines de celles d'un de nos penseurs occidentaux les plus moderne. Du haut de cette même chaire¹, le professeur Whitehead a donné de sa conception du processus créateur une définition très semblable à la notion bouddhiste des interactions, entre les projections créatrices de Tanha sortant des différenciations karmiques entre ses points d'émergence : « La substance de Spinoza est pour moi la seule activité sous-jacente de réalisation, s'individualisant en une pluralité de modes ; ainsi le fait concret est un processus. Chaque événement est un fait individuel découlant de l'individualisation de l'activité sous-jacente. » Et, plus loin, après avoir montré la similitude entre ses vues et celles du professeur Einstein, le savant professeur continua sur un mode tout chargé de réminiscences de la Monadologie de Leibniz : « La conception de l'existence des corrélations internes enveloppe l'analyse de l'événement en deux facteurs : l'un, l'activité substantielle sous-jacente menant à l'individualisation² et l'autre la complexité des aspects, lesquels sont unifiés par cette activité individualisée³. »

Par les opérations de cet aspect contraignant de l'action (le Karma de l'Inde), l'agent devient lié aux conséquences de ses actions. Cette interrelation généralisée correspond à la roue bouddhiste du Samsara, dans laquelle les êtres impliqués dans le processus cosmique, sont intimement reliés à tous les autres événements individuels. Le professeur Whitehead explique plus loin que sa théorie « implique l'entier abandon de la notion de la situation exclusive, dans l'état élémentaire dans lesquelles les choses sont incluses dans l'espace-temps. En un certain sens, toute chose est partout à tout instant, car chaque localisation implique la présence d'une partie d'elle-même dans toutes les autres localisations. Ainsi chaque point de vue spatio-temporel reflète l'Univers ». Nous ne poursuivrons point le parallèle montrant comment la différenciation du temps et de l'espace en dehors de l'unité accompagne le processus restrictif et sélectif de l'individualisation se dégageant de tout homogène. Il nous suffit pour l'instant de signaler cette similarité intéressante.

Bien que ces doctrines métaphysiques soient d'un intérêt attachant au point de vue de la métaphysique comparée, le bouddhisme prévient ses disciples contre un intérêt trop poussé pour la nature et le devenir d'un monde transcendant. Pour lui, l'étude de toutes les sciences matérielles et pratiques n'a aucune valeur pour l'âme assoiffée de libération, car elles traitent exclusivement des conséquences du Karma asservissant. Mais, au contraire, l'illumination, dissipant toutes les perceptions illusoire qui constituent autant de chaînes et libérant l'Homme de l'attachement à Maya, ou des ombres sensorielles, peut être atteinte grâce à la pratique du noble octuple sentier. Un des points capitaux du Bouddhisme est le fait que Bouddha en atteignant lui-même, en sa nature humaine, la libération totale par cette illumination, a donné aux hommes l'assurance de la possibilité

¹ La chaire de philosophie du Lowell Institute de Boston.

² Nous retrouvons là le Tanha du Bouddhisme.

³ Science and the modern world, p. 181.

de celle-ci. Ainsi, la notion de la transmutation mystique est au centre du système. On remarquera sans peine que la métaphysique bouddhique correspond étroitement aux grandes lignes du Védantisme.

Pour aider les hommes à pratiquer les vertus nécessaires à l'illumination, Gautama a encouragé la formation de communautés religieuses consacrées à l'étude de la Bonne Loi et la pratique des vertus canoniques. La vie monastique devint l'aspect capital du Bouddhisme, ainsi qu'il en fut de même plus tard pour le Christianisme primitif. Jusqu'à nos jours, le monachisme est resté un caractère important du Bouddhisme.

Les trois aspects éminents de la religion de Gautama sont :

1. La personnalité Prométhéenne du Bouddha qui apporta aux hommes la lumière du Salut ;
2. Le « Dharma », la Bonne Loi, montrant le chemin de la Libération ;
3. La « Shanga » ou Fraternité des Bikshus, les moines.

De là résulte la fameuse profession de foi du Bouddhisme correspondant au Credo chrétien et qui a été prononcée par des milliards d'hommes au cours des vingt-quatre derniers siècles :

« Je prends pour mon guide et mon refuge le Bouddha, la Loi et la Confrérie » (Bouddham Saranam Gachami, Dhammam Saranam Gachami, Sangham Saranam Gachami).

Les enseignements originaux du Bouddha, réunis par ses disciples, ont été rassemblés en trois séries distinctes appelées les trois Paniers, dans lesquels leurs rouleaux étaient conservés, les *Tripitaka*. Ceux-ci sont :

1. La *Vinaya*, le code des règles régissant la vie des moines, qu'ils fussent isolés ou en communauté ;
2. Les *Sutras*, contenant les enseignements du Bouddha pendant les cinquante années de sa prédication, depuis son début à Bénarès jusqu'à sa mort. Ils sont très étendus, contenant deux cent cinquante chapitres, divisés en cinq *nikayas* ;
3. L'*Abidharma*, leçons de métaphysique.

Ces tripitakas constituent l'assise fondamentale des écritures sacrées du Bouddhisme correspondant à nos Évangiles, et sont acceptées par toutes les sectes. Mais une littérature exégétique vraiment colossale leur a été ajoutée. Peu après la mort du Bouddha, un premier Concile fut tenu près de Rajagriha, sous la direction de son disciple favori, Mahakasyapa, pour codifier la doctrine et les préceptes de la discipline de l'Ordre. Avec l'extraordinaire mémoire des Orientaux, les préceptes de la Foi alors fixés furent confiés à la mémoire et transmis oralement des Maîtres aux disciples pendant des siècles. Cependant, le texte des Tripitakas passe pour avoir été dicté au premier Concile par Ananda, un des principaux disciples du Maître, et il aurait été copié sur des feuilles de palmier.

Quoi qu'il en soit, la transmission orale est restée pendant des siècles la principale source de propagation de la doctrine. De là vient le nom de « Sangiti » ou concert, donné aux Conciles, où les étudiants et les moines chantaient ensemble les textes sacrés. Une tradition rapporte qu'au premier Concile la Vinaya fut exposée par le disciple Upali et le Dharma par Ananda. Un deuxième concile fut réuni un siècle plus tard à Vaigali sous le règne du Roi Kala Asoka. Alors toutes les écritures furent révisées et purifiées des accrétiens qui tendaient à s'y introduire, étant donné la diffusion de la doctrine à travers

d'immenses territoires. Le troisième Concile, le premier, qui fut tenu dans des circonstances historiquement fixées, environ deux siècles après la mort du Bouddha, eut lieu aux alentours de 280 avant J.-C., pendant le règne d'Asoka, le grand Empereur Bouddhiste. Ce souverain fit beaucoup pour la diffusion de la Bonne Loi, à la fois en conformant son gouvernement à ses préceptes et en envoyant des missionnaires à tous les pays connus, y compris la Grèce et la Chine. Ce Concile passe pour avoir révisé toutes les Ecritures, les purifiant de toutes les altérations introduites par des sectes et des moines dissidents. De plus, il aurait été l'origine du grand Schisme qui divisa le Bouddhisme en deux sections, le *Hinayana* ou petit véhicule des pays bouddhistes du Sud, et le *Mahayana* ou grand véhicule du bouddhisme septentrional.

Le dernier grand Concile qui ait été tenu aux Indes eut lieu approximativement au début de l'Ere Chrétienne, sous l'égide de Kaniska, le grand monarque Kushan, aux environs des Himalayas, soit dans l'heureuse vallée du Cashmire ou dans le Punjab du Nord, à Jalandhara. A la requête de Kaniska, les textes usuels des Tripitakas furent de nouveau corrigés et soigneusement révisés. Une grande innovation eut lieu. Tandis que jusqu'à cette époque les textes sacrés étaient écrits dans les langages vulgaires des régions dans lesquelles ils étaient prêchés, ce Concile publia une nouvelle recension des Ecritures en sanscrit, la langue sacrée du Brahmanisme. Le grand poète Asvagosha fut l'une des personnalités dominantes de ce Concile. Le Bouddhisme était alors à l'apogée de son influence aux Indes Quoique le Brahmanisme traditionnel eut encore beaucoup de fidèles, la Bonne Loi était suivie par la majorité des populations vivant entre le Cap Comorin et les Himalayas.

En dehors de l'Inde, il était aussi pratiqué dans les vastes contrées sur lesquelles la civilisation indienne avait étendu son influence, depuis les côtes de la Mer Caspienne à l'ouest, jusqu'à la chaîne des Montagnes Annamitiques de l'Indochine à l'est, et depuis la Serinde de l'Asie centrale jusqu'aux îles de l'Insulinde, Java, Sumatra, Bali, etc. Plus tard, il devait s'étendre à toute l'Asie centrale, à la Chine et au Japon, exerçant la plus grande influence, non seulement sur leurs conceptions religieuses, mais aussi sur leurs arts, leur littérature et l'ensemble de leurs civilisations. Si le Bouddhisme a été un grand véhicule de culture et de civilisation, étendant son influence bénigne ainsi que les canons de son art à beaucoup de races et de pays, il doit aussi beaucoup aux apports étrangers. Il est très probable que la pure religion de la Perse apportée aux Indes par les conquêtes de Cyrus et de Darius a inspiré au Bouddhisme l'idée du lumineux ciel du Sukhavati, ressemblant étroitement au Paradis de Ahura Mazda, tandis que le Dieu Solaire des Perses, Mithra, semble avoir été l'origine de Maitreya, le présent Bodhisattva, ou Bouddha futur qui doit venir s'incarner sur notre terre. Mais il est possible que l'idée de la divinité solaire ou Vairochana, « Dainichi » le Grand Soleil au Japon, ait été empruntée à l'ancien Panthéon commun aux Iraniens et aux Aryens à l'époque pré-védique.

Les traces laissées par le passage des armées d'Alexandre paraissent aussi avoir exercé une influence sur le Bouddhisme. Un des plus anciens textes bouddhistes : *Les questions de Milinda*, rapporte une joute métaphysique entre le Saint Bikshu Nagasena et le Roi Menander, qui régnait sur un des royaumes grecs, établis dans le nord-ouest de l'Inde par les généraux d'Alexandre. Le fait que les auteurs bouddhistes aient considéré un Roi des Yavanas, les Ioniens, comme étant un antagoniste digne de leur fameux Saint, montre, sans prouver toutefois d'une façon définie une influence grecque sur la métaphysique

bouddhiste, qu'ils tenaient en haute estime les envahisseurs occidentaux. M. Lloyd, au Congrès International pour l'histoire des Religions d'Oxford, signala trois cas de l'usage du terme de l'école alexandrine *Abraxas* dans les textes bouddhistes japonais...

Si intéressantes que puissent être ces influences historiques, elles sont d'importance secondaire en comparaison avec les remarquables résultats sociaux et spirituels de la prédication de la Bonne Loi. Sous la douce influence de la doctrine du « Compatissant », beaucoup des royaumes de l'Inde atteignirent un degré merveilleux de civilisation et d'humanité, tel qu'on n'en a point connu de pareil dans ce pays et peut-être nulle part ailleurs dans le monde depuis lors. Avec leur exactitude coutumière, les voyageurs chinois nous ont laissé des documents intéressants sur le haut degré d'humanité atteint par la civilisation bouddhiste de l'Inde. Le moine voyageur Fa-Hien, dont les descriptions sont une des meilleures sources que nous ayons sur l'Inde ancienne, nous permettant en quelque sorte de voir à travers ses yeux l'Inde d'il y a quinze siècles, décrivit ainsi le pays de Patali Putra, une des capitales bouddhistes :

« Les cités et les villes de ce royaume sont grandes, cette nation est riche, ils aiment les discussions mais ils sont humains et justes dans leurs actions. Chaque année, pour célébrer l'anniversaire du Bouddha, ils construisent de grands wagons à quatre roues sur lesquels ils érigent des structures de cinq étages soutenus par des lances. Elles sont couvertes de blancs tapis de feutre sur lesquels sont peintes les images de tous les êtres célestes, ornées d'or, d'argent et de verre coloré. Au sommet est attaché un toit de toile brodée. Aux quatre coins se trouvent de petites chapelles, dans chacune desquelles est un Bouddha assis avec des Bodhisattvas debout à ses côtés. Il peut y avoir jusqu'à vingt de ces chars, tous différents quant à la pompe et à l'importance. Ce jour-là, les moines et les laïcs de tous les pays se réunissent pour chanter, se livrer à des acrobaties, faire de la musique et donner des offrandes de fleurs et de parfums. A la tombée de la nuit on allume partout des lanternes et chaque province se réjouit de la même manière. Chacun des citoyens importants du royaume a fondé un hôpital charitable. Les pauvres, les orphelins et les malades y viennent et y reçoivent tout ce dont ils ont besoin. Les médecins examinent leurs maladies et ils reçoivent à manger et à boire, et tout ce qui est nécessaire pour les guérir de leurs souffrances. Quand ils vont mieux, ils s'en vont de leur propre gré. »

Cinq siècles après ces scènes vraiment franciscaines, un autre voyageur chinois confirme cette description paradisiaque qui ferait croire que peut-être la forme la plus noble des relations humaines qui ait été atteinte jusqu'ici sur notre planète fut celle de l'Inde bouddhiste au cours des cinq ou six premiers siècles de notre ère. Le pieux pèlerin Hiuan-Tseng décrit ainsi le royaume du grand roi Harsa, fameux pour sa justice et sa haute culture. Visitant le royaume en 642, il écrit :

« Le Roi divise chaque jour en trois parties. Dans la première, il dépêche les affaires de l'Etat. Dans la seconde, il s'applique à des actes méritoires, poursuivant la bonté avec un zèle infatigable. Les jours étaient trop courts pour son industrie... Souvent il visita ses domaines en personne, prenant bien soin d'observer personnellement les conditions d'existence de ses sujets. Il n'avait point de résidence fixe. Partout où il s'arrêtait, il faisait construire une modeste hutte et il y vivait. Toutes les règles administratives étant inspirées par la bénévolence, les affaires de l'Etat sont peu compliquées. Les familles ne

sont pas inscrites sur un registre public et les hommes ne sont point assujettis au travail forcé pour le Roi.

« Les produits du domaine privé du Roi sont divisés en quatre parties : la première sert à faire face aux dépenses de l'Etat et à la fourniture pour les sacrifices sur les autels. La seconde couvre les émoluments des Ministres et des Conseillers d'Etat. La troisième est utilisée à la récompense des hommes qui se distinguent par leurs talents, leur science ou leur intelligence ; la quatrième va à des fondations pieuses et à des aumônes à différentes sectes. C'est pourquoi les impôts sont légers et les taxes modérées. Chacun jouit en paix du patrimoine qu'il a reçu de ses ancêtres. Tous cultivent la terre pour leur subsistance ; ils empruntent des semences au grenier du Roi et paient en retour la sixième partie de leurs récoltes. Les marchands vont et viennent librement pour leurs affaires. Quand le Roi entreprend des travaux publics, il n'oblige pas ses sujets à travailler sans compensation : il leur donne des salaires proportionnels à leur travail ; les soldats sont recrutés conformément aux besoins du service. On leur promet des récompenses et ils offrent leurs services volontairement. Les Gouverneurs, les Ministres, les Magistrats et les employés de l'Etat reçoivent chacun une certaine quantité de terre et vivent de ses produits.

Quoique les habitants soient d'un caractère léger, ils sont remarquables pour leur nature droite et honnête. En ce qui concerne la fortune, ils ne prennent rien illégitimement ; en ce qui concerne la justice ils font des concessions excessives. Ils craignent le châtement d'une autre vie. Ils ne tiennent point les professions industrielles en haute estime. Ils ne se livrent point à la fraude ni au vol et ils confirment leurs promesses par serment. La rectitude est le caractère dominant de l'administration ; leurs coutumes sont faciles et douces. »

Hélas, cet âge d'or de l'Inde devait bientôt disparaître ainsi que la douce religion qui l'avait engendré. Le pays fut envahi par les occidentaux afghans et persans. Dans le domaine religieux, une puissante réaction brahmaniste entreprise par les Shivaïtes, au VII^e siècle, chasse progressivement le Bouddhisme hors du pays de sa naissance. A la fin du XII^e siècle, la doctrine de la Bonne Loi avait cessé d'être pratiquée aux Indes, à l'exception du Népal où il survécut jusqu'au XVIII^e siècle. Aujourd'hui, le Bouddhisme est à peu près aussi étranger aux Indes qu'en Europe.

Mais si la lumière de la Bonne Loi s'éteignit dans son foyer, elle prospéra au delà de toute espérance en d'autres pays. A l'encontre de l'hindouisme, le bouddhisme était une religion de prosélytisme. Déjà, au troisième siècle avant J.-C., le grand Empereur Asoka avait envoyé des missionnaires aux souverains grecs de l'Egypte, de la Syrie et la Cyrénaïque, ainsi qu'à l'Inde du Sud et à Ceylan. Comme il le fit écrire sur les nombreux piliers qu'il a laissés à travers toute l'Inde, il prenait plus de plaisir aux conquêtes spirituelles qu'aux victoires militaires :

« C'est dans les conquêtes de la Bonne Loi que la joie doit être recherchée. Sa Majesté n'attache d'importance qu'aux fruits qui seront récoltés dans une autre vie. C'est pourquoi ce texte de la Bonne Loi a été gravé, afin que mes fils et mes petits-fils, aussi longtemps que leur lignée durera, ne croient point qu'ils doivent faire de nouvelles conquêtes, et aussi pour que même dans le cas de conquête à main armée, ils cherchent leur plaisir dans la patience et la bonté, et pour qu'ils considèrent comme la seule conquête valable les conquêtes de la Bonne Loi qui opère dans ce monde aussi bien que dans le suivant. »

A l'exception du Tibet, tous les pays voisins de l'Inde furent convertis au Bouddhisme entre le troisième et le premier siècle avant J.-C. Après un millénaire de civilisation bouddhiste, l'Islam conquiert, au VII^e et au VIII^e siècles, toutes les marches occidentales et septentrionales du Bouddhisme, depuis l'Iran et le Sindh jusqu'au Sinkiang, ou Turkestan chinois. Mais les pays Extrême-orientaux devaient rester bouddhistes jusqu'à nos jours. Une légende rapporte que des missionnaires envoyés par Asoka vinrent à la cour de l'Empereur chinois Huang-Ti, (242 à 210 avant J.-C.) : ce contact préliminaire ne laisse point de traces historiques. La première introduction datée du Bouddhisme en Chine, laquelle devait devenir une autre patrie pour la doctrine de la Bonne Loi, date de l'an 2 avant J.-C.

Un fonctionnaire chinois qui avait été envoyé en mission à la cour des Ta Yué Tché, tribu mongole établie dans la Sérinde, reçut une communication orale d'un texte bouddhiste de la bouche de leur prince royal et le rapporta soigneusement à la Cour Impériale.

A la suite de ce premier porteur de la « Bonne Nouvelle », de nombreux apôtres et missionnaires devaient bientôt frayer un chemin battu unissant l'Inde et la Chine en passant au nord des montagnes sauvages du Tibet, et sur lequel, pour citer notre grand orientaliste Silvain Lévy, « toute une civilisation majestueuse devait passer » apportant une contribution des plus importantes à la culture chinoise.

Les premiers établissements bouddhistes en Chine remontent à l'Empereur Ming-Ti, qui régna entre 8 et 76 de notre ère. Tandis que le règne de la Bonne Loi aux Indes régressait sans cesse devant les attaques de ses compétiteurs brahmanistes, il prospéra considérablement en Chine. Tout d'abord, il fut admis sur un pied d'égalité avec les prescriptions morales du Confucianisme officiel et avec le culte mystique indigène du Taoïsme, mais il supplanta bientôt ses deux rivaux et fut adopté par la presque totalité des masses populaires.

Le Bouddhisme devait exercer une profonde influence sur le développement de l'art et de la civilisation de la Chine. Ses innombrables traités firent l'objet de nombreuses traductions. A l'origine, les traducteurs étaient exclusivement des lettrés sérindiens, missionnaires venant des anciennes colonies persanes établies dans l'Asie centrale. Converties au Bouddhisme, celles-ci étaient en relations commerciales régulières avec la Chine par la fameuse route de la Soie. Sous les empereurs Wei, après la conquête de l'Asie centrale par la Chine, à peu près à l'époque du commencement de l'écroulement de l'Empire Romain, l'art gréco-bouddhiste du Grandhara fut introduit en Chine où il exerça une influence profonde et produisit beaucoup de chefs-d'œuvre qui ont rendu l'art de cette dynastie particulièrement fameux. L'étude du rôle important joué dans les échanges culturels politiques et spirituels entre les grands foyers de civilisations asiatiques, la Perse, l'Inde et la Chine, par les pays d'Asie centrale égrenés au long de la route de la Soie, est extrêmement intéressante, mais nous devons nous contenter ici de signaler la part qu'ils ont prise à la diffusion des idées religieuses de l'Inde.

Tout naturellement, en se répandant parmi de si vastes pays aux immenses populations, le bouddhisme connut bientôt de grandes modifications. Les Chinois l'adaptèrent à leurs besoins particuliers et à leur génie national. Etant donné la place importante tenue par la Chine dans le monde bouddhiste, ses tendances hétérodoxes causaient de grands soucis aux dirigeants du Bouddhisme qui résidaient encore aux Indes et, en 526, le vingt-

huitième patriarche de la communauté bouddhiste qui était également le chef de l'école Dhyana (la méditation) quitta l'Inde pour transférer le siège du patriarcat en Chine. L'introduction de la discipline du Dhyana en Chine fut à l'origine de la grande école Zen de réalisation mystique.

Les progrès du Bouddhisme furent si grands qu'ils provoquèrent le ressentiment des Taoïstes et des Confucéens, surtout répandus parmi les lettrés, et ses fidèles furent soumis à de nombreuses persécutions. Au VIII^e siècle, 12.000 moines furent bannis. Au IX^e siècle, 4.000 monastères furent détruits et 26.000 moines expulsés. En 850, beaucoup de bouddhistes figurèrent parmi les 120.000 sectateurs de dieux étrangers massacrés à Canton. Au X^e siècle le Bouddhisme fut interdit par décret impérial et trois mille temples fermés. Cependant il survécut à toutes ces persécutions et représente jusqu'à nos jours le facteur spirituel le plus important dans le pays de Han. Mais le Bouddhisme chinois actuel est bien éloigné de la pure doctrine du Sakyamuni. Avec leur extraordinaire talent pour l'adaptation et le syncrétisme, les Chinois ont constitué un amalgame religieux populaire dans lequel les images des différents Bouddhas et Bodhisattvas du Mahayanisme occupent encore la place la plus considérable mais où les saints Taoïstes jouent un rôle important tandis que les textes et les tablettes confucéennes sont partout au premier plan. Mais, en dehors de ses formes populaires, le Bouddhisme chinois a produit beaucoup de grands saints qui ont été aussi supérieurs à ces formes naïves que les vies de Saint François ou de Saint Jean-de-la-Croix planent loin au-dessus des superstitions des paysans ignorants de la Calabre ou du Mexique.

Le Bouddhisme chinois passe actuellement par une période de décadence, mais il a trouvé refuge au Japon. Grâce au fait que ce pays a vécu en marge de la vie du reste du monde jusqu'au milieu du XIX^e siècle, il y a conservé sa pureté et sa ferveur spirituelle. Cependant il ne constitue que la religion d'une minorité dans l'Empire des Nippons, lequel est encore dominé par les fidèles du Shintoïsme, ce culte totémiste anachronique. Cependant le Japon nous a rendu le service de conserver beaucoup de formes du Bouddhisme qui ont plus ou moins disparu dans d'autres pays. En particulier, la si remarquable secte Zen est encore florissante dans ses monastères.

On trouve au Japon trois sectes bouddhistes faisant remonter leur origine, en passant par la Chine, jusqu'au patriarche Nagarjuna :

1. La secte Shingon, prétendant que sa doctrine ésotérique a été inspirée non point par le Sakyamuni mais par Vairochana, le plus grand de tous les Bouddhas qui se soient incarnés sur cette terre ;

2. La secte Zen, dont la métaphysique psychologique abstraite ressemble étrangement aux doctrines du docétisme qui florissait dans le christianisme primitif à l'époque de l'introduction du Zen en Chine ;

3. L'école de la « Terre Pure » ou « Ten Daai », plaçant Amithaba au centre de sa doctrine. On trouve dans l'Empire du Soleil Levant plusieurs autres sectes encore florissantes.

Le Tibet a joué un rôle similaire dans la préservation des doctrines et des pratiques bouddhistes. Il est intéressant de passer rapidement en revue son histoire religieuse car elle joue un rôle important dans la compréhension du développement général du Bouddhisme, et aussi elle permet de rectifier beaucoup d'erreurs sur ce pays assez mystérieux. On rencontre fréquemment de prétendus « Maîtres de Sagesse » disant avoir découvert dans quelque caverne mystérieuse du Tibet « les plus anciens livres du monde

» contenant des doctrines aussi secrètes que précieuses, remontant à des âges inconnus de l'Histoire et que les Lamas ont conservés avec zèle en attendant le moment où des maîtres aussi qualifiés que les individus en question se présenteraient pour illuminer les bonnes âmes.

La vérité est bien différente. En réalité, le Tibet est un tard-venu parmi les pays civilisés, en particulier au point de vue religieux. Jusqu'à la fin du VI^e siècle de notre ère, il était dans un état de grossière barbarie, très proche de celui des tribus nomades primitives de Sibérie, avec lesquelles il avait beaucoup en commun, en particulier dans sa religion. L'écriture était inconnue, l'art et la littérature étaient des plus rudimentaires et la religion d'un niveau très inférieur.

C'était le Culte Bon, semblable à la religion cruelle et grossière des Chamanes sibériens, sorte de magie ou de sorcellerie naturiste comportant des sacrifices sanglants et même des sacrifices humains. Plus tard, au cours de ses luttes avec le Bouddhisme, le Culte Bon fit de nombreux emprunts à son concurrent ainsi qu'à la philosophie et à la métaphysique de l'Inde et engendra une théologie plus intéressante. Cependant il ne fait pas de doute qu'à l'origine il était complètement dépourvu de tous les attributs d'une religion pure et spirituelle, capable de constituer la source d'une précieuse sagesse. Dans la période antérieure à l'introduction du Bouddhisme, il n'a produit aucun texte ou monument qui fût digne de la transmission orale.

En fait, la civilisation préhistorique du Tibet était si basse qu'il constituait comme un îlot de sauvagerie ignorante et barbare, séparé par ses montagnes infranchissables des régions avoisinantes de l'Inde, de la Sérinde et de la Chine, si hautement civilisées et cultivées. Ce développement inférieur est souligné par le fait que, tandis qu'aux Indes des textes religieux aussi remarquables que les Védas ont été composés à une époque très reculée et transmis oralement jusqu'à ce que les Aryens aient l'art de l'écriture, la littérature tibétaine est extrêmement pauvre en textes antérieurs à l'introduction de l'écriture. Et celle-ci eut lieu seulement au cours du règne du Roi Srong Tsen Gampo, de 630 à 663, c'est-à-dire déjà bien après que Mohamed eut écrit le Coran. Et tous les textes transcrits et se rapportant à des traditions orales, pré-bouddhistes sont d'un mérite littéraire médiocre et dénués d'intérêt au point de vue religieux. Le premier souverain qui ait apporté la civilisation au Tibet a été Nam Ri Srong Btsam qui mourut en 629 après avoir importé de Chine l'arithmétique et la médecine. Son fils, Srong Tsen Gam-po, fut un grand conquérant et unit sous son autorité à peu près tous les pays constituant le Tibet actuel, lequel, jusque là, avait été divisé entre tribus sauvages en lutte perpétuelle. Après avoir fait la guerre à des souverains chinois et indiens ses voisins, il épousa deux princesses, filles de ses anciens ennemis, l'une chinoise et l'autre du Népal. Toutes deux étaient bouddhistes et sous leur influence le Roi fit introduire le Bouddhisme au Tibet.

Il envoya son ministre, Thu Mi Sam Bota, aux Indes pour acheter des textes bouddhistes sacrés. Celui-ci rapporta également un alphabet basé sur celui du Cachemire. Ainsi l'introduction de l'écriture au Tibet ne remonte pas au delà de la fin du VII^e siècle et, par conséquent, aucun livre tibétain découvert ne peut être antérieur à cette date. De plus, pendant des siècles, toute l'activité littéraire tibétaine consista à traduire des textes bouddhistes apportés par des missionnaires indiens ou ramenés des Indes par les émissaires envoyés par les pieux souverains tibétains dans le but de développer la connaissance de la Bonne Loi dans leur Empire. En 747, Padma Sambava, un fameux

saint et instructeur religieux qui enseignait à Udyana, dans l'Inde du nord-ouest, fut invité par le Roi Hri Srong Ide Btsam à venir au Tibet pour y prêcher sa doctrine. Celle-ci était entachée de pratiques magiques et de rituel brahmaniste. Padma Sambava occupe une position importante dans l'histoire religieuse du Tibet. Il fonda le premier ordre de moines bouddhistes dans ce pays, celui des Lamas au bonnet rouge, les Dug-Pas. Ainsi, l'ordre des Lamas fut fondé seulement au milieu du VIII^e siècle par un prédicateur indien qui lui a donné une doctrine constituée d'un mélange de Bouddhisme Mahayaniste et de Tantrisme indien.

Un des plus fameux protecteurs royaux du Bouddhisme fut Ral Pa Chan qui mourut en 821. Il fit traduire en tibétain tous les principaux textes bouddhistes, créant ainsi les deux grandes collections de textes sacrés, le Tandjur et le Kandjur, dont les centaines de volumes constituent jusqu'à nos jours le « Corpus » de la littérature religieuse tibétaine. Il fut assassiné par son frère Lang Dar Ma, une sorte de Julien tibétain, fervent fanatique du culte Bon, qui entreprit de détruire le Bouddhisme et de restaurer les sinistres pratiques des âges révolus. Son règne fut souillé par des excès sanguinaires. Une vieille chronique relate qu'alors « la loi religieuse fut brisée comme une corde pourrie, la paix du Tibet devint comme une lampe sans huile, le mal souffla en tempête et les bonnes intentions furent oubliées comme un rêve ».

Après avoir massacré d'innombrables moines bouddhistes, Lang Dar Ma fut lui-même assassiné par un moine en 842. Ses crimes avaient mis fin à la grande période de civilisation tibétaine qui avait débuté deux siècles auparavant, aux alentours de 630. De 842 à 1260, le Tibet, divisé en une poussière de petits états féodaux, retomba dans une demi-anarchie, mais le Bouddhisme survécut. En 1030 le Pandit Dharma Pala vint aux Indes avec un groupe de disciples et ranima les études religieuses. En 1042 arriva le patriarche Atisa de Magada, qui devait avoir une influence encore plus grande, ayant abandonné son monastère indien de Vikramasila à l'invitation d'un petit prince local, il passa quatorze années au Tibet, enseignant, traduisant, et écrivant beaucoup de livres reposant surtout sur les doctrines de l'école Madhyamika du Mahayana. Cette école de la « Voie Moyenne » insistait spécialement sur le caractère éphémère de tous les objets. Puisqu'à un moment déterminé un être est capable seulement de l'activité précise à laquelle il se livre alors, il n'existe pas dans le passé pas plus qu'il n'existe présentement dans l'avenir. S'il pouvait exercer son activité passée, ou bien son activité future, cet être-là pourrait, à n'importe quel moment, manifester la totalité de ses activités passées, présentes et futures. Devant cette impossibilité, l'être d'un objet quelconque est un processus purement instantané et tous les événements (pour employer la terminologie du professeur Whitehead, c'est-à-dire toutes les apparitions phénoménales) n'ont point de durée. En conséquence, nos représentations des objets et des personnes sont arbitraires et basées sur des illusions. Le monde tel que nous le connaissons est dépourvu de réalité. C'est là la fameuse doctrine de la Sunyata : celle du vide ; considéré comme étant la base de la réalité. Cette école devait jouer un rôle des plus importants dans la métaphysique du Tibet, et subséquemment dans sa théologie mystique.

Sans approfondir l'étude de ce système intéressant, remarquons que cette assise fondamentale de la doctrine tibétaine provient de l'Inde où elle avait été enseignée depuis

bien des siècles. Le Majihima Nikaya, le Canon Pali disait : « Libérant l'attention de tous les caractères de la différenciation, atteindre en soi-même à la viduité¹. »

Bouddha Gosha l'enseigna aussi dans ses écrits. Nous trouvons ici un cas typique d'un fait souvent répété de doctrines censées être originales et constituer le message particulier d'une religion ou d'une Eglise alors qu'elles ont été en réalité reçues par celles-ci de sources antérieures. Naturellement ceci ne diminue en rien l'intérêt de la doctrine de la Sunyata. Peut-être même qu'il ajoute à sa valeur historique, mais il réduit certainement la validité des prétentions à une extraordinaire importance et à une originalité fondamentale, émises en faveur des traditions religieuses bouddhistes par certains de leurs disciples.

L'influence du Bouddhisme sur la vie publique du Tibet grandit rapidement jusqu'en 1250, date à laquelle le grand Empereur Mongol Kublai Khan, dont l'immense empire s'étendait de la Corée, de la Mandchourie et de la Sibérie Orientale jusqu'aux frontières de la Pologne, et aux rives de l'Adriatique, établit l'autorité temporelle des Lamas sur le Tibet. Il en confia le gouvernement au Supérieur du Monastère de Sakya, au voisinage de Shigatsé. Ainsi le règne des Lamas débuta seulement deux siècles après la conquête de l'Angleterre par les Normands. Un siècle plus tard, un grand réformateur, Tsong Ka Pa, entreprit de purifier les enseignements et la vie des Lamas, lesquels étaient devenus très corrompus moralement, tandis que leurs enseignements étaient souillés par la superstition et la basse magie. Il créa le nouvel ordre des Gélug-Pas, enjoignant une stricte observation des vertus prescrites aux moines de la Shangha par la Vinaya. Son successeur Ganden-Truppa fonda aux alentours de 1470 le grand monastère de Tashi Lumpo qui devint la capitale du Tashi Lama. Ganden Truppa fut censé s'être réincarné dans le corps d'un enfant né deux ans après sa mort. Ceci fut le début de la série des réincarnations supposées du Dalai Lama, qui aurait occupé 70 corps jusqu'à nos jours.

Le premier Européen qui atteignait le Tibet dans les temps historiques, fut le frère Odoric, de Pordenone. Il serait entré à Lhasa en 1328, mais les renseignements sur son voyage sont assez vagues. Au contraire, il semble probable qu'un Jésuite portugais, le Père Antonio de Andrada ait pénétré au Tibet par la Route Occidentale en 1620. En 1661, deux autres Jésuites, Orville et Greber, atteignirent Lhasa, rapportant un bon dessin du Potala, le palais du Dalai Lama, lequel fut publié à Amsterdam, en 1667 (*China Illustrata*). En 1715, plusieurs moines capucins se rendirent de Calcutta à Lhasa, où ils établirent une mission. Celle-ci dura jusqu'en 1745, date à laquelle elle fut fermée par manque de fonds. Ce fait peu connu de l'existence d'une mission catholique à Lhasa, pendant trente ans, au cours du XVIII^e siècle, est des plus intéressants. Il jette une vive lumière sur le problème, mystérieux en apparence, d'une extrême ressemblance entre les services religieux des Lamas et la Sainte Messe des Catholiques, ressemblance qui a profondément frappé le présent auteur, quand il participa pour la première fois aux services religieux dans les temples de Lamas du Tibet occidental.

Le Lama officiant a deux acolytes : au début de l'office, ceux-ci purifient le Temple par des aspersion d'eau bénite et ponctuent leurs prières en agitant de petites clochettes à de fréquents intervalles. Les fidèles participent à la Sainte Communion sous les deux espèces du Pain et du Thé. Cette similarité a frappé beaucoup d'auteurs. Cependant, étant

¹ op. c. III, 3.

donnée la grande hospitalité que la plupart des Bouddhistes orientaux témoignent à l'égard des autres formes religieuses et culturelles, hospitalité démontrée par l'introduction de statues et de textes taoïstes et confucéens dans les temples bouddhistes, il est très possible, et même probable que les Lamas, ayant eu pendant trente années de nombreuses occasions d'observer les services catholiques à Lhassa même, ont été amenés, tout naturellement, à emprunter quelques-unes des formes extérieures les plus frappantes du rituel romain.

Avec cet exemple de syncrétisme, nous arrivons à la fin de l'esquisse sommaire du vaste ensemble de l'évolution du Bouddhisme. Tout en aidant à ramener à leur valeur propre certaines prétentions excessives, son but est d'aider à restituer l'atmosphère émotive et intellectuelle traditionnelle dans laquelle vivent les mystiques bouddhistes. Cette atmosphère leur fournit les formes et le vocabulaire avec lesquels ils tentent de rendre compte de leurs expériences de ce qui ne peut être ni vu, ni touché, ni entendu, et cependant communique une illumination capable d'élever la conscience bien au-dessus des illusions asservissantes du monde des apparences éphémères.

Avec sa doctrine associant la vie à la souffrance, et affirmant le vide radical de l'expérience de l'homme de chair, le bouddhisme est souvent tenu pour n'être qu'une conception nihiliste aboutissant à une sorte de pessimisme vertigineux, et poussant ses disciples à une introspection destructrice de l'être dans une souveraine indifférence aux déroulements extérieurs du processus cosmique. Le peu que nous avons vu de son histoire et de son extension devrait amener à une toute autre conclusion. Non seulement dans le passé le bouddhisme a été compatible avec le développement de nobles civilisations, enrichies par des relations humaines de la plus haute qualité, mais jusqu'à ce jour il n'est pas possible de visiter un monastère bouddhiste, que ce soit au Tibet, à Ceylan, en Birmanie, au Japon ou en Corée, sans être frappé par son atmosphère de paix sereine et de joie légère, une joie d'une qualité ressemblant de très près à celle qu'on associe généralement en Occident avec la personne souriante de Saint François.

Sans conclure que des effets similaires doivent être attribués à des mêmes causes, notons que la paix et la joie semblent être les fruits naturels de la foi assurée qui résulte de l'éveil à la grande réalité au centre culminant de la conscience humaine.

Dans notre prochaine étude, nous tenterons de donner une description brève et assez composite des écoles variées de la théologie mystique du Bouddhisme et de la lumière qu'elles nous donnent sur la recherche de l'Illumination libératrice.

CHAPITRE IV

LE MYSTICISME BOUDDHISTE

La voie de l'Illumination

Les textes bouddhistes constituant la plus volumineuse de toutes les littératures religieuses, nous devons nous réduire à un examen sommaire de l'attitude générale du bouddhisme vis-à-vis des aspects divers de la recherche mystique.

En résumé, le bouddhisme est une théorie du salut basée sur le renoncement pratique aux appétits terrestres qui attachent l'âme aux illusions produisant la souffrance. Ce détachement pratique doit être recherché au moyen des disciplines de la méditation, lesquelles conduisent à une illumination spirituelle permettant à l'homme de voir le monde des apparences sous son véritable jour, ce qui prive celui-ci de tout son pouvoir de tentation. En conséquence, le mysticisme, la recherche d'une réalité dépassant les apparences extérieures, est étroitement associé à l'ensemble du système bouddhiste.

En guise d'introduction à notre étude, nous devons observer un fait très important. Bien que le bouddhisme ait constitué une vive réaction contre les pratiques religieuses de brahmanisme, toute sa métaphysique est basée sur les notions fondamentales de l'hindouisme. Deux de celles-ci seraient acceptées par tous les bouddhistes : la doctrine des incarnations successives et la loi de la causalité de l'action, liant l'homme à la roue du Samsara, ou incarnations successives, à la suite des causes qu'il a mises en opération par la manière dont il a choisi ses réactions aux occurrences extérieures.

Mais si tous les bouddhistes sont d'accord sur ces deux doctrines hindoues fondamentales, ils sont radicalement divisés à propos des deux notions essentielles de l'existence de Dieu, et de la nature spirituelle de l'homme. Tandis que les diverses écoles du Mahayana professent, sur ces deux aspects de la réalité spirituelle, des vues plus ou moins d'accord avec la métaphysique hindoue traditionnelle, les fidèles du Hinayana, au contraire, ne croient pas à l'existence d'une suprême réalité spirituelle, en tant que cause volontaire et substance de l'Univers, pas plus qu'à l'existence en l'homme d'un principe spirituel permanent ou âme personnelle. Ils considèrent l'homme comme un simple agrégat d'habitudes de réactions aux événements extérieurs, agglomérés autour d'un petit tourbillon de Tanha, le Vouloir Vivre universel. Cette entité constituée par des agrégats fortuits, par des événements entièrement dus au hasard, « survenant » du dehors et maintenus ensemble seulement par l'accumulation de forces vitales résultant de l'exécution d'actions et renforcées par leurs réactions, est incapable de jamais atteindre aucune des ambitions exaltées qu'elle est cependant capable de concevoir. Elle est condamnée à la souffrance parce que toutes les aspirations des centres agrégés de conscience vers une vie pleine, infinie, et parachevée, dépassent les possibilités de ces séries éphémères du temps, emprisonnées dans la trame de l'espace.

En conséquence, la seule attitude intelligente pour la conscience qui a compris cette sinistre vérité, sur la nature réelle de l'être humain et de sa vie, consiste à paralyser les sollicitations de Tanha en pratiquant le détachement à l'égard de tous les objets de désir. La satisfaction des appétits ne fait que les renforcer, de sorte que la collection des

agrégats constituant l'homme est encore plus fortement liée aux cycles des incarnations et des limitations qui, par leur nature même, doivent fatalement être une cause permanente de souffrance. Tout bonheur occasionnel ne peut être qu'un interlude passager et finalement décevant. En se refusant à nourrir les désirs pour des objets transitoires, en cultivant le détachement à l'égard de toutes les personnes et de toutes les choses soumises à la mort, les agrégats, sevrés de leur aliment, se désintègreront bientôt, mettant ainsi fin aux souffrances terrestres et aux frustrations engendrées par leur agglomération.

Jugée du point de vue de la personnalité humaine, cette supposée doctrine bouddhiste de la non-existence de Dieu et de l'âme paraît froide et triste. Son nihilisme est déconcertant et même repoussant. Si tel était le caractère réel du bouddhisme, il serait en effet bien extraordinaire qu'une doctrine aussi désespérante ait pu engendrer tant de magnifiques civilisations et servir d'idéal à quelques-uns des peuples les plus humains et les plus compatissants. Il serait incroyable qu'une doctrine aussi négative ait pu produire des résultats aussi positivement bons ; mais en réalité il n'y a point lieu de s'étonner. Nous sommes maintenant à même d'apprécier les réalités historiques qui ont été défigurées par les assertions de certains écrivains occidentaux. Nous sommes plus familiers avec les textes du bouddhisme primitif et nous avons atteint une meilleure compréhension du sens subtil de la terminologie compliquée qui égarait les premiers orientalistes. La connaissance plus approfondie de la métaphysique hindoue, en particulier, a puissamment contribué à l'élucidation des aspects obscurs des textes palis. Ceci a permis de percevoir qu'il y avait assez peu de relations entre les enseignements modernes des Hinayanistes et la doctrine bouddhiste originelle.

Il est devenu évident que, loin d'être le fidèle représentant des enseignements primitifs, le Hinayanisme est au contraire une version nouvelle et assez défigurée des doctrines de Gautama. Il est vrai que la plupart des chefs actuels des diverses églises du bouddhisme du sud enseignent la doctrine de l'*Anatma*, la non existence de l'âme. J'ai encore présent à l'esprit les nombreuses soirées au cours desquelles je discutais sur ce point de doctrine avec le vénérable Abbé de l'Ecole des moines de la robe jaune à Bangkok. Il contredisait tous mes efforts pour concilier sa doctrine de l'impersonnalité humaine avec la possibilité de l'existence en l'homme, ou à travers lui, d'une essence impersonnelle, éternelle et transcendante, correspondant au Paramatma de l'Hindouisme, à la cime de l'âme des mystiques chrétiens, le sommet infiniment transcendant, subtil et inactif de la triple entité spirituelle se manifestant à travers l'âme qui anime la personnalité humaine. Il secouait la tête, répétant à maintes reprises : « Il n'y a point d'âme personnelle persistante, rien de permanent dans la constitution de l'homme... » J'ai trouvé la même attitude parmi les moines shingalais de Kandie. Comme leurs confrères siamois, ils considéraient les Mahayanistes comme infidèles à la vraie doctrine.

En conséquence, il n'est point surprenant que certains spécialistes occidentaux aient été tentés de retrouver cette idée dans leurs interprétations de certains textes obscurs des écritures palies. Il leur paraissait naturel d'interpréter les textes anciens à la lumière des idées professées par les Hinayanistes modernes. Cependant, bien qu'il soit exact que nos méthodes modernes d'étude des textes originaux nous permettent de jeter des clartés nouvelles sur beaucoup de problèmes concernant le développement des civilisations orientales, il est d'une impérieuse nécessité pour les occidentaux de se défendre d'accepter facilement des conclusions hâtives dans les domaines d'idées qui nous sont si peu

familiales même lorsqu'il nous semble être d'accord avec certains représentants de ces doctrines.

Grâce à une meilleure compréhension du vocabulaire pali, nous pouvons voir que beaucoup d'orientalistes ont été les victimes d'une des plus extraordinaires erreurs de l'histoire des études religieuses.

Loin de nier, ou même d'ignorer l'existence de Dieu, les versions originales des enseignements du Bouddha, non seulement font constamment allusion au rôle joué par Brahma dans le gouvernement de l'Univers des formes créées, ce qui après tout, pourrait être compatible dans une certaine mesure avec un matérialisme évolutionniste ; mais ils attachent aussi beaucoup d'importance à Atma, ou Atta en Pali, la réalité divine spirituelle et supracosmique. Mais comme Mrs Rhys Davids, la veuve et collaboratrice du fondateur de la *Pali Texts Society*, après avoir commis la même erreur, a eu le courage admirable de le déclarer elle-même, la plupart des savants occidentaux ont d'abord traduit toutes les références à Atta par le soi, en le rapportant à la personnalité humaine, au lieu de voir qu'il s'agissait du Soi Cosmique, la réalité spirituelle présente sous toutes les apparences séparées. Ainsi, une affirmation de la nécessité pour l'homme de se tourner vers la présence immanente de l'Infinie Réalité spirituelle était interprétée comme signifiant que l'homme ne pouvait compter que sur lui-même dans son espoir de salut. Le dernier précepte du Bouddha « Vivez comme ceux qui ont Atta pour lumière, Atta pour refuge, Dhamma pour lumière, Dhamma pour refuge et rien d'autre » signifiait non point que l'homme pouvait atteindre la libération seulement en consacrant tous ses pouvoirs personnels à l'observation de la bonne loi, mais bien en suivant celle-ci dans une subjugation totale du soi personnel à la réalité spirituelle universelle. Ainsi, au lieu du sombre orgueil du Pelagisme proclamant que l'homme pouvait atteindre son salut par ses seuls efforts, on a le recours à une aide transcendante, presque comme dans la foi chrétienne en l'efficacité de la grâce. En fait, les preuves en faveur de la croyance du Bouddhisme primitif en la possibilité pour l'homme d'être aidé par une Réalité Divine transcendante sont si fortes que Mrs. Rhys Davids, après avoir signalé l'existence des conceptions similaires dans les Upanishads, va jusqu'à affirmer que, « dire que les enseignements le montrent (l'homme) comme étant capable d'être réellement sauvé sans l'aide d'un Supérieur, d'un plus grand que lui, du Très-Haut dans lequel il a foi, c'est conclure son livre par un mensonge ».

L'*Apsychéisme* et les croyances non spiritualistes des Hinayanistes modernes sont des développements postérieurs qui se sont glissés dans les Ecritures après la mort du fondateur, et ont causé parmi ses successeurs des conflits qui ont nécessité les nombreux conciles et leurs émendations successives de la doctrine. Plus notre compréhension des aspects les plus subtils du Bouddhisme se clarifie, et plus nous comprenons que loin d'être dans l'Histoire religieuse une triste et desséchante anomalie, c'est au contraire une doctrine des plus spirituelles.

Son seul crime, lequel est réellement une vertu, est d'avoir insisté sur le caractère irréel de toutes les apparences d'organisations séparées, en comprenant dans celles-ci, non seulement tous les corps visibles, ainsi que les véhicules psychologiques subtils de l'imagination et des passions engendrées par celles-ci dans l'homme de chair, mais aussi les agents créateurs transcendants et quasi divins, les anges planétaires et solaires, ou dieux animant des groupements de vastes agglomérations de systèmes solaires dans les

espaces infinis du monde stellaire, et dont le rôle est similaire à celui des démiurges et cosmocrates des Grecs ou de l'Elohim des Hébreux.

Cette fidélité inébranlable à un spiritualisme absolu, cette claire perception du caractère essentiellement irréel de tout ce qui se produit dans le temps et l'espace, a donné naissance à la doctrine la plus élevée de la métaphysique Bouddhiste : La Sunyata, la fameuse doctrine du vide considérée comme étant l'ultime réalité, ce qui, après tout, n'est que la dernière conséquence de la Vérité sur laquelle repose la théologie négative des Chrétiens. Le fait que, tout en affirmant le caractère illusoire de toute forme, le Bouddhisme reconnaît l'existence d'une réalité spirituelle transcendante, est indiqué par l'ordre qu'il donne à ses disciples de méditer sur *la plénitude du Vide*. A la lumière de l'expérience mystique des grands voyants de toutes les religions, ceci implique clairement une réalité transcendante dont l'Infinie subtilité plane loin au-dessus de toutes les conceptions panthéistes matérialisantes.

L'assimilation à cette réalité sublime, au delà de toutes les entraves limitatrices, au delà même des véhicules subtils de la conscience individualisée et de l'existence définie, est l'état atteint dans le Nirvana, lequel doit être conçu comme étant au-dessus de l'Etre et non point comme en étant dénué. Cette haute doctrine doit être considérée du point de vue de l'aspect transcendant et non manifesté de Dieu, auquel certains théologiens occidentaux comme le pseudo-Dionysius, Bonaventure et Eckart faisaient allusion quand ils soutenaient que la Déesse Suprême est devenue Dieu en s'imposant les limitations de la création. Nirvana ne veut point dire non existence. Son étymologie peut être interprétée comme signifiant : dépourvu de moyens d'expression. Cette doctrine n'enseigne point l'annihilation de l'homme, mais bien sa libération de toutes les entraves auxquelles il est assujéti ; libération qui lui permet encore de revenir vers le monde de la limitation en revêtant de nouveau les attributs permettant d'y agir. Ceci est attesté par une autorité de l'importance d'Aurobindo Ghose. « Nous avons l'habitude de regarder le Nirvana et toute espèce d'existence et d'action en ce monde comme étant incompatibles. Mais si nous considérons le Bouddhisme avec attention, nous arrivons à douter que cette incompatibilité absolue ait vraiment existé, même pour les bouddhistes¹. » Ainsi, il ne semble pas douteux que conformément aux enseignements originaux du Bouddha, des anciens docteurs Hinayanistes aient enseigné des doctrines tellement transcendantes, que certains de leurs étudiants aux tendances matérialistes ou formalistes n'ont pu arriver à les comprendre et les ont interprétées dans un sens nihiliste. Cette faillite spirituelle, probablement influencée et renforcée par les doctrines intellectualisantes de l'Ecole contemporaine du Sankya et aussi par l'influence de l'Ecole matérialiste des Atomistes, alors répandue, devait donner naissance aux théories froides et désespérantes des représentants les plus étroits des sectes Hinayanistes.

Au contraire, le Bouddhisme du nord, Mahayana, a adopté une attitude plus humaine et plus relativiste. Le Hinayana aspirait à mener les hommes à la libération individuelle. Le but qu'il assignait à ses fidèles est de devenir des Arhats, libérés de tout lien et prêts à entrer dans le Nirvana, en abandonnant le monde pour toujours. Au contraire, le

¹ *Commentaires sur la Bhagavad Gita*, tome I, page 344 (édition anglaise).

Mahayana ou Boddhisattvayana, le véhicule des boddhisattvas, conduit ses disciples à s'efforcer de devenir des sauveurs de l'humanité. Pour les hinayanistes, le Bouddha n'a pas été un Sauveur, mais un maître enseignant la voie de la libération. Cette attitude est très semblable à celle du Brahmanisme enseignant que l'homme doit atteindre au salut par ses efforts personnels. Au contraire, les sectes théistes, en particulier les adorateurs de Vishnou, surtout sous la forme de son avatar de Krishna, pensent que l'homme peut être amené au salut par les opérations de la grâce rédemptrice d'un Sauveur.

On peut dire que le bouddhisme du Mahayana a effectué une synthèse de ces deux conceptions opposées. Déjà au troisième siècle avant Jésus-Christ, la secte du Mahasanghika, précurseur du Mahayana, enseignait que le Bouddha était la réincarnation d'un être divin. Cette conception attribuant plusieurs incarnations divines antérieures au Bouddha, est semblable à la théorie vishnavite des avatars. Bientôt, on arriva à décrire tout un panthéon servant de médiateur entre l'humanité et Atma. Certaines écoles, en particulier celles des Gelugpa du Tibet et des Nichiren du Japon, ont été jusqu'à décrire un chef suprême de la hiérarchie spirituelle : Adi-Bouddha, créateur et essence spirituelle de l'Univers. Au-dessous de ce principe suprême, correspondant fidèlement au Saguna-Brahma de l'Hindouisme classique, le bouddhisme du nord décrit cinq Bouddhas différents avec chacun plusieurs incarnations successives. Les relations de ces bouddhas divins avec le créateur transcendant « Adi Bouddha » sont très proches de celles des dieux hindous, Vishnou et Shiva, avec la divinité créatrice Ishvara.

Chacun de ces cinq Bouddhas manifestants, fonctionne successivement sur trois plans, au cours de sa descente depuis la proximité de l'effulgence divine d'Adi Bouddha, jusqu'à la forme humaine. Sous leurs aspects transcendants, ces cinq bouddhas manifestés sont respectivement : Vairochana, Akshobya, Ratnasambhava, Amogoudasiddha, Amitabha, ce dernier ayant été le Paradigme de notre Bouddha historique Gautama, le sage des Sakya, « Sakyamûni ». Chacun de ces cinq Bouddhas revêt successivement trois aspects ou personnes correspondant aux trois plans qu'il traverse au cours de la route qui le conduit des régions exaltées de ce qu'on pourrait appeler l'essence bouddhique archétypique jusqu'aux régions inférieures de l'incarnation concrète.

Les cinq Bouddhas Paradigmatiques, situés au-dessous d'Adi Bouddhas, portent le nom de Dhyani Bouddhas. Dans une première soi-concrétisation limitatrice chacun d'eux engendra un Boddhisattva ou être radieux qui, des hauteurs du plan de la causalité, préside à la réunion des conditions spatio-temporelles nécessaires à l'incarnation d'un Bouddha sur la terre. Quand toutes les conditions historiques voulues ont été réunies, le Boddhisattva revêt la forme d'un être humain et au cours de sa vie terrestre devient un Sauveur du monde. Ainsi Amitabha lorsqu'il eut dirigé ses énergies créatrices vers l'incarnation humaine devint d'abord le Boddhisattva, Avalokiteshvara, le « Compatissant ». Sa bienveillance infinie est symbolisée par mille bras dont les mains ouvertes envoient ses bénédictions sur le monde. En temps voulu, Avalokiteshvara quitta le plan causal pour s'incarner dans la personne du Sakya Mouni. Dans le quinzième chapitre du Lotus, Bouddha dit que lorsque le monde dégénère et devient la proie de l'injustice, il y redescend pour restaurer le règne de la Bonne Loi. Il est évident que cette promesse rappelle celles du messianisme judaïque, de Krisna dans la Bhagavad-Gita et de la théorie des Imans parmi les Musulmans. On pourrait même dire qu'elle est en quelque

sorte similaire à la promesse chrétienne du retour du Christ pour mettre fin au règne de l'antéchrist.

Parmi les conditions ayant poussé au mysticisme, nous relevons l'idée de l'essence créatrice omniprésente personnifiée par Adi-Bouddha, l'aspect le plus élevé de Atta, l'Atma des Hindous ; ainsi que la continuité essentielle des êtres à travers la succession des réincarnations.

Un autre grand incitatif au mysticisme était l'enseignement que l'illumination atteinte par le Bouddha, et qui lui avait permis de fondre sa nature avec la pure lumière de l'Unique Réalité, est accessible à tous les hommes. De même que le miracle du Vendredi Saint pour les Chevaliers du Saint Graal, auxquels celui-ci annonçait l'établissement d'une jonction entre le ciel et la terre, l'illumination de l'homme Gautama et son élévation à l'état de Bouddha parfait a apporté, à tous les hommes, la « bonne nouvelle » que le chemin vers la libération infinie était inclus dans leur essence la plus intime. Pour les Chinois, à l'esprit si pratique, cette possibilité pour tous les hommes d'atteindre à l'illumination libératrice devint l'aspect le plus important du bouddhisme. Elle transformait une doctrine faisant appel à une foi implicite, en une technique susceptible de vérification. Tout naturellement, il s'ensuivit que le Bouddhisme du Mahayana devint un terrain des plus fertiles pour le développement du mysticisme.

Malheureusement, pour ceux qui voudraient des descriptions de l'indescriptible et caressent un vague espoir de goûter les félicités de l'union mystique par personnes interposées, les mystiques bouddhistes nous ont laissé peu de relations des divers aspects de leurs illuminations. Cependant ils jettent pour nous une lumière abondante sur la psychologie mystique. Un nombre considérable de moines atteignirent des formes variées de l'Illumination et ont pu comparer leurs expériences avec celles de leurs compagnons. Ces comparaisons ont permis l'établissement de classifications des étapes successives conduisant aux degrés variés de la conscience mystique, ainsi que des différentes modalités cosmiques correspondant à ces degrés de conscience. Amplifiant les théories des Hindous, l'étude bouddhiste de la conscience est probablement la plus vaste des écoles de psychologie créées jusqu'ici.

Comme les Hindous, les psychologues bouddhistes pensent que les différents degrés de conscience se rapportent à des degrés correspondants de l'organisation des aspects du processus cosmique avec lesquels ils sont en relation et qui leur fournissent à la fois les objets de leur perception ainsi que ses modalités. Ils ne conçoivent pas l'existence d'un mode particulier de conscience qui ne trouverait pas son origine dans un état correspondant de l'Univers extérieur. Il va sans dire que cet Univers objectif comprend, non seulement toutes les représentations intellectuelles, mais aussi la variété des sentiments.

Ceci est un des points les plus importants de leur psychologie mystique. La pensée humaine peut seulement créer des idées, des formes mentales, des formules et des représentations. Cette capacité créatrice est strictement limitée au commerce avec le monde illusoire des objets perçus par les sens, ainsi qu'avec leurs propriétés et leurs relations, à mesure que celles-ci sont abstraites de l'expérience concrète et transformées en idées générales. Les phases supérieures de la conscience ne résultent point directement de l'activité créatrice du sujet pas plus qu'elles ne sont infusées en lui du dehors comme résultat direct d'un don de la grâce, mais elles sont dues à une subtilisation plus élevée

des véhicules de la conscience qui leur permet de s'élever au-dessus de leur plafond antérieur et de se synchroniser, ou plutôt de sympathiser, au sens étymologique, avec des phases plus élevées, plus subtiles et moins personnalisées du processus cosmique universel. En conséquence, il y a une étroite relation entre la psychologie mystique des bouddhistes et leur cosmologie métaphysique.

A l'origine, le bouddhisme était avant tout la religion des moines ; l'élite consacrée de la Sangha, la confrérie. Au cours de son développement, il devint également une religion adaptée aux besoins des fidèles laïques : les upasikas. Au lieu de chercher à atteindre le Nirvana par la complète dissolution de tous les éléments de leur vie en tant qu'entité personnifiée, la plupart des upasikas se contentent de rechercher la félicité dans le Svarga, paradis temporaire entre les incarnations. Les béatitudes qu'on y éprouve dépendent des mérites accumulés au cours de chaque vie. Ceux-ci proviennent de l'observance de la Bonne Loi, de la conduite morale, de l'adoration de la perfection divine manifestée dans le Bouddha, et de la pratique de la compassion et de la charité.

Nous ne pouvons entrer dans les détails des doctrines des nombreuses écoles mystiques du bouddhisme. Certaines, comme le Lamaïsme ou le Zen, ont fait l'objet de volumes entiers auxquels nous renvoyons. Il nous faut nous contenter d'une brève esquisse.

Les règles les plus générales, celles qui doivent être pratiquées par tous les upasikas sont les Pancha Silas : les cinq commandements. Ils défendent : 1° de tuer aucun être animé ; 2° toute forme de vol, y compris le fait d'abuser d'autrui dans les transactions ; 3° les relations sexuelles illicites ; 4° toute forme de mensonge ; 5° l'usage des boissons enivrantes. Les moines complètent les Pancha Silas par cinq autres prescriptions, constituant les Dasasilas, les dix commandements. Ceux-ci sont : 6° ne point consommer d'aliments solides après midi ; 7° ne point aller à des réunions nocturnes ni à des spectacles frivoles ; 8° ne porter aucun bijou ni vêtements précieux ; 9° ne point dormir sur un lit moelleux et élevé ; 10° ne recevoir, ni posséder, ni même toucher aucune pièce d'or ou d'argent. Avec ces cinq règles supplémentaires, les membres de la Sangha suivent une discipline impliquant des vœux de sainteté, de chasteté, de frugalité, d'humilité et de pauvreté ressemblant de près aux vœux des moines chrétiens. De plus, tous les bouddhistes, mais plus particulièrement les membres de la Sangha, doivent s'efforcer de pratiquer diligemment les six paramitas, correspondant aux vertus théologiques du christianisme. Elles sont : 1° l'amour et la compassion pour tous les êtres ; 2° la moralité ou accomplissement parfait de tous les devoirs envers les autres avec révérence et considération ; 3° une douce patience acceptant toutes les épreuves ; 4° la recherche de la vraie connaissance ; 5° le courage indomptable dans la fidélité aux devoirs ; 6° la bonne volonté et un ferme propos dans toutes les entreprises.

Dans le but d'atteindre à la libération qui résulte de l'illumination, l'âme doit éliminer les quatre poisons qui troublent sa vision : Kama, la sensualité, Bhava, l'ambition, Drishti, les croyances erronées et Avidya, l'ignorance.

L'émancipation des quatre poisons est double. Elle consiste en Sila, la pratique active de la vertu et Dhyana, la méditation et le contrôle de la pensée. Un des fondateurs de l'Ecole Zen, le grand Bodhidharma, décrit ainsi le chemin conduisant à l'Illumination : « Il y a beaucoup de voies menant au sentier, mais après tout, elles sont de deux sortes seulement : l'une d'elles est *l'entrée par la raison et l'autre est l'entrée par la conduite.*

L'entrée par la raison est la compréhension du bouddhisme par l'étude des enseignements des Ecritures. Nous arrivons ainsi à une foi profonde en la nature réelle, une et identique dans tous les êtres. La raison pour laquelle elle n'est pas manifestement perceptible, est due à ce qu'elle est profondément enveloppée dans les objets extérieurs et dans les pensées erronées. Lorsqu'un être abandonnant l'erreur et embrassant la vérité dans la simplicité de son cœur s'établit dans le *Pi Kouan* (Vision directe de l'Unité pure et abstraite), il découvre qu'il n'existe ni sujet ni objet, que la populace et les grands dignitaires sont de la même essence, et il se tient fermement à cette opinion sans jamais s'en écarter. Alors il ne sera plus guidé par aucune instruction littéraire parce qu'il est maintenant en communion silencieuse avec le principe Lui-même, lequel est au-dessus de l'entendement conceptuel car il est serein et inactif. Ceci est appelé : l'Entrée par la Raison.

On décrit comme l'Entrée par la Conduite, les quatre actes dans lesquels tous les autres sont inclus. Ce sont : 1° la fin de la haine ; 2° l'obéissance au Karma ; 3° ne rien désirer ; 4° s'identifier avec le Dharma. (La volonté divine, ou lois religieuses cosmiques considérées comme les normes du devoir humain, suivant le degré d'évolution de l'individu.) Dans le Dharma (la complète identification avec la loi) il n'y a point d'existence séparée, point d'être similaire, ni Soi, ni autrui. On reconnaît ici l'état de Jivan Mukti, Mukti, atteint par le Karma Yogi accompli.

Les fidèles de la *Science chrétienne* remarqueront les passages où l'on fait allusion à la « communion silencieuse avec le Principe lui-même », alors que l'esprit a été libéré des acceptions conceptuelles qui ressemblent de près à leur erreur de l'esprit mortel. Surtout, les chrétiens en général retiendront le parallèle entre les *Quatre actes* et les règles de conduites saillantes incluses dans le *Notre Père* : 1° mettre fin à la haine — le pardon de nos offenses ; 2° l'acceptation du Karma — que Ta volonté soit faite ; 3° ne rien désirer — ne nous induis pas en tentation ; 4° s'unir au Dharma ---- que Ton règne arrive, délivre-nous du mal. Ainsi nous observons une magnifique unité dans la théorie et la pratique de la voie mystique depuis l'école la plus orientale du bouddhisme jusqu'au christianisme occidental.

Le Dhyana du Bouddhisme, Dzyan au Tibet, Ch'an en Chine et Zen au Japon, correspond étroitement à la *Via mystica* du christianisme. Il débute par la discipline de l'esprit et un contrôle des émotions correspondant à la *Via purgativa*. Après quoi il mène à des états de félicité et d'illumination semblables à ceux de la *Via illuminativa*. Finalement il s'achève en une union sublime avec la gloire indescriptible de l'Être suprême, que les bouddhistes considèrent souvent comme étant « la plénitude du vide ». La pratique de Dhyana est universelle parmi tous les ordres des moines bouddhistes et joue un rôle considérable dans leur doctrine. C'est le quatrième facteur des cinq forces ou Bala ; et des cinq *indriyas*. C'est le sixième des sept éléments de Bodhi ou Bodhiyanga. C'est le huitième terme du noble octuple sentier ; même dans l'atmosphère austère du Hinayana, il joue également un rôle important. Ses livres classiques décrivent quatre degrés de Dhyana dans leurs méthodes pour dissiper l'illusion.

Premier Dhyana : Complète concentration sur des objets choisis, accompagnés par une tranquille sérénité due au détachement des illusions terrestres chassées de la conscience. L'esprit est encore actif, fixé sur l'objet de la méditation.

Deuxième Dhyana : L'examen analytique de l'objet de méditation est remplacé par la concentration intuitive, ce qui amène l'esprit à un repos complet par arrêt de toutes ses activités. La sérénité s'intensifie et devient une joie profonde s'étendant à tout l'être.

Troisième Dhyana : L'objectivité est dépassée ; les objets disparaissent, on atteint à un état de patience absolue dans l'indifférence à toute émotion de plaisir ou de déplaisir.

Quatrième Dhyana : Ceci mène à un état dans lequel la conscience du présent et le souvenir du passé sont complètement libérés de toute passion ou affection et où l'ultime sérénité est atteinte.

Chacun des trois premiers états de Dhyana est divisé en trois degrés consécutifs. Dans le premier degré, Paritta, la condition désirée est conçue et recherchée, mais ne peut être conservée au delà de quelques instants, ce qui correspond au proverbe latin *Video meliora proboque sed deteriora sequor*¹. Dans le second état, Majihima, le but poursuivi a été atteint et est complètement connu, mais le disciple est sujet à des rechutes. Dans le degré supérieur, Panita, le disciple, est fermement établi dans la possession entière des progrès réalisés.

Le quatrième état du Dhyana étant purement transcendant n'est point divisé en trois degrés.

La tradition bouddhiste, comme celles de l'Hindouisme et de la Perse, décrit de nombreux cieux, correspondant à des degrés de conscience de plus en plus subtils. Même le Hinayana décrit une série de plans célestes parallèles aux degrés de Dhyana. Il y a tout d'abord six cieux constituant le monde de la Forme ou Roupa Loka :

Brahmaparinaja Devaloka, Brahmaphurohita Devaloka, Mahabrahma Devaloka ; ces trois premiers correspondent au *premier Dhyana* ; les trois suivants : Parittaba Devaloka, Appamanaba Devaloka, Abhassara Devaloka correspondent au *deuxième Dhyana*.

Viennent ensuite trois cieux où des formes ont disparu : Parittaba Soubha, Apamana Soubha, Subha Kinna. Ces trois cieux du monde sans forme correspondent au *troisième Dhyana*.

Enfin, le dixième ciel, correspondant au *quatrième Dhyana*, est subdivisé en sept : Vihapphala, Asarin asatta, Aviha asatta, Atappa asatta, Sudassa asatta, Sudasei asatta, Akanittha asatta. Il y a donc seize cieux dans la tradition bouddhiste.

Les degrés du Dhyana sont l'objet de nombreuses descriptions dans les différentes sectes avec des détails variant avec leurs doctrines particulières.

Ainsi le Mahayanisme tibétain, héritier de l'intellectualisme analytique de la métaphysique hindoue, donne une description très détaillée du Dhyana correspondant aux divisions de sa cosmologie. L'étude de la structure de l'Univers à travers laquelle l'âme doit évoluer, sert d'introduction à la théorie tibétaine des relations de l'homme avec le monde.

Suivant ses mérites ou démérites, l'individu devra après sa mort séjourner plus ou moins longtemps dans certains purgatoires et aussi dans quelques-uns des nombreux cieux. Avichi, l'ensemble des enfers, ou région du Purgatoire est composé de sept plans de chaleur et huit plans de froid. Dans les quinze régions du monde infernal, les âmes sont

¹ Je vois et j'approuve ce qui est bien et cependant j'obéis au mal — Ovide.

éprouvées par des limitations correspondant aux états d'esprit qui ont amené leur précipitation à ces niveaux.

Au-dessus des quinze enfers, s'élèvent vingt-sept cieus divisés en trois classes : 1° les cieus du monde du désir ou *Kamadatu* ; 2° les cieus du monde des formes, *Rupadatu* ; 3° les cieus de la sphère immatérielle et sans forme.

Cieus du monde du désir :

1° sur la quatrième terrasse du mont Méru, le ciel des régions des quatre points cardinaux de l'espace ;

2° sur le sommet du Méru, le Jambudvipa, ciel des cent dieux gouvernés par les vingt-cinq grands dieux.

Au-dessus du Méru, dans les régions aériennes, se trouvent les cieus suivants :

3° le Palais des dieux Yama ;

4° le ciel Tusita, résidence radieuse des Boddhisattvas ;

5° Nirmanarati, le ciel des dieux prenant plaisir à leur création (cf. Dieu vit que son œuvre était bonne). [Genèse] ;

6° ciel des Paramirmitas : dieux régnant sur les créations des autres dieux.

Cieus du monde de la forme :

Comprennent quatre groupes correspondant aux quatre degrés de Dhyana.

Premiers cieus de contemplation :

Brahmapasadycha, ciel du cortège de Brahma ;

Brahamapurohita, ciel des châtelains de Brahma ;

Mahabrahmans, ciel des joyaux théologiques ;

Deuxièmes cieus de contemplation :

Paritabba, ciel de splendeur limitée ;

Apramanabha, ciel d'incommensurable splendeur ;

Abhasvara, ciel radieux.

Troisièmes cieus de contemplation :

Paritta subha, ciel de beauté compréhensible ;

Apramana subha, ciel de beauté incommensurable ;

Subha Kristna, ciel de beauté achevée.

Quatrièmes cieus de contemplation :

Anabhakas, ciel sans nuages ;

Punyaprasava, né du mérite ;

Brihatphalas, de fruits abondants ;

Avrihat, sans efforts ;

Atapas, sans combustion (sans efforts de contention) ; Sudrisas, ciel de magnificence ;

Sudarsana, ciel du bien-être ;

Akmistha, ciel sublime.

Au-dessus des cieus de la sphère sans forme, Arupya, nous trouvons non plus des lieux (Lokas), mais des aspects, Akaras ou modalités des attributs.

D'abord trois cieus qui, bien que sans forme, offrent encore de la conscience et des perceptions d'état d'êtres correspondants :

1° le règne de l'infinitude de l'espace, *Akasanantgayatana* ;

2° le règne de l'infinitude de l'intelligence, *Vijnanayalana* ;

3° le règne de l'infinitude de la non-entité, *Akimchanyayatana*.

Puis vient :

4° Le ciel sans conscience ni inconscience. *Maivasamjnanasamjnanyatana*.

Ce plan suprême conserve encore quelques traces de Chitta, ce véhicule divin de la conscience d'Ishvara. Autrement, s'il n'y avait plus traces de Chitta, avec les possibilités virtuelles de conscience qu'il comporte, le Nirvana serait atteint, dans son dépassement total de toute limitation due aux attributs.

Ces plans, de plus en plus subtils et indéfinis, fournissent autant de champs particuliers pour l'exercice des formes correspondantes de conscience. Lorsqu'à la suite de l'adaptation de la conscience humaine à des formes plus élevées de conscience, relatives à des aspects plus subtils du cosmos, les habitudes de pensées et de sentiments correspondant aux plans inférieurs sont abandonnées, le niveau de la vie fonctionnelle est élevé à mesure que l'homme purifie ces véhicules de conscience. Chaque fois que dans un double processus d'élimination de conditions dépassées et de constitution de facultés plus subtiles capables de s'adapter à des degrés plus élevés de l'organisation de l'Univers, l'homme fait son début sur un nouveau plan de fonctionnement, il est dit avoir subi une initiation.

Les diverses écoles ont leur classification particulière de ces degrés marquant la route de l'Union.

Ainsi les Tibétains décrivent huit degrés dans le Dhyana, quatre correspondants aux cieux de la forme et quatre aux cieux sans forme. Le premier degré comporte cinq initiations mineures :

- 1° *Virtaka*, capacité d'analyser ses pensées ;
- 2° *Visara*, réflexion objective sur le résultat des analyses ;
- 3° *Priti*, maîtrise de l'intérêt pris à la réflexion sur les analyses ;
- 4° *Sukha*, félicité élevée résultant de l'abstraction de *Priti* ;
- 5° *Ekagrata*, concentration intense résultant de l'abstraction.

Dans le deuxième degré, *Vitarka* et *Visara* sont dépassés, ne laissant plus que les conditions abstraites sans perceptions objectives et formelles. Elles consistent en *Priti*, *Sukha* et *Ekagrata*, les trois états les plus élevés du degré précédent. Le troisième degré, qui conserve trois états et en amène deux nouveaux, consiste en :

- Priti*, qui disparaît presque complètement ;
- Sukha* ;
- Ekagrata* ;
- Smriti*, la conscience tournée vers les objets ;
- Upesksa*, l'équanimité.

Dans le quatrième degré, *Priti* et *Sukka* disparaissent laissant :

Ekagrata, la concentration pénétrante, atteignant à la libération de tout attachement au monde y compris les trois degrés inférieurs de méditation ;

Smriti, perception des facteurs intérieurs, ou de la subjectivité distincte ;

Upeksha, sérénité grandiose au delà de toute possibilité de division ou de distractions extérieures.

Ce quatrième degré de Dhyana correspond à la *Via illuminativa*. Au delà viennent quatre états d'union sans forme sur les quatre *Brahmalokas* ou plans divins les plus élevés. Ils correspondent à la « *via contemplativa* » de l'Occident. Ils sont au-delà de toute objectivité et correspondent à des degrés d'intimité avec la réalité sans forme. Ils portent le nom des quatre *Brahmalokas* supérieurs :

Akasanantyayatana : conscience de l'espace infini, état de conscience spatiale « pure » sans aucun sentiment de direction, de dimension, de quantité ou de description ;

Vijnananantyayatana : état de soi-conscience infinie, état dépassant les conséquences limitatives de la soi-conscience résultant de l'inclusion dans une personnalité séparée ;

Akimshayayatana : conscience débarrassée, même de la perception de la conscience infinie, constituant aussi un facteur limitatif.

Maivasamjnanasamjnanayatana : au delà de la perception et de la non-perception. Tous les attributs ont disparu dans une conscience si épurée des emprises objectives et de toutes localisations spatio-temporelles dans le sens de l'identité individualisée, qu'elle atteint à l'infinitude et devient une pure virtualité sans aucune actualité limitative.

Il est intéressant que Sukha, la félicité béatifique éprouvée lorsque la conscience s'élève au-dessus de tout intérêt pour sa propre personnalité, bien loin d'être la cime suprême de l'ascension mystique n'est qu'un degré élémentaire sur la voie de l'union. Il faut qu'elle soit dépassée pour atteindre à des états plus purs d'une liberté sans entrave ni condition.

Les écoles Zen décrivent deux degrés généraux de Moksha ou union résultant de la pratique de Dhyana : 1° *Rupavimoksha*. Quatre degrés d'union sur les plans de la forme.

1° élimination de tous sentiments ou idées ayant le soi pour centre, mais l'intellect et les sentiments restent agissants ;

2° l'intellect est entièrement maîtrisé et réduit, mais les idées abstraites persistent dans la joie ;

3° la sérénité croît et la joie atteint son plein établissement ;

4° la joie disparaît pour faire place à une sérénité infinie et sans mélange.

Deuxième degré général, *Arupavimoksha* (l'union dans la réalité sans forme).

1° contemplation de l'Infini spatial dans son homogénéité ;

2° contemplation de l'infinité de la Conscience ;

3° contemplation transcendant l'espace et la conscience ;

4° contemplation transcendant même la distinction entre l'espace et la conscience.

Le génie indien pour les classifications a donné des énumérations minutieuses des différents samadhi.

Le Mahavyutpatti donne la liste de cent dix-huit Samadhis, dont le suprême degré est Samyska-Samadhi, fusion des trois Samadhis : du vide ou Sunyata, Samadhi de la disparition de l'Univers objectif Apranihita Samadhi et celui de la cessation absolue de la conscience objective. Conduisant l'homme au delà de la condition béatifique, les formes les plus hautes de Samadhi sont censées conduire à un état d'être supérieur aux plus hautes béatitudes. Le grand Docteur Bouddha-Gosha dit que lorsque l'homme a atteint le Samadhi, il cesse de désirer le ciel et ses félicités.

A travers les siècles, l'expérience mystique sous la double forme des extases et des illuminations a constitué un aspect éminent de la vie de nombreux monastères bouddhistes. Cependant, on possède peu de descriptions de ces expériences. En ceci le Bouddhisme ressemble à l'Hindouisme duquel il est sorti. Les raisons en sont les mêmes : à la fois d'ordre objectif et subjectif. Alors que l'Hindouisme tient la suprême réalité divine pour suprapersonnelle et sans forme, le Bouddhisme va encore plus loin. Tandis que les Bouddhistes du Sud se refusent à décrire un Dieu; personnel ou impersonnel, les

Mahayanistes, tout en restant plus fidèles à la doctrine originelle, et même en annexant une grande partie du panthéon hindou qu'ils revêtent d'un accoutrement bouddhiste, ont une conception peut-être encore plus nette de l'impersonnalité et de la viduité de la Réalité Suprême, que même l'Advaitisme hindou. Cette conception écarte toute tendance des mystiques à affubler leurs expériences spirituelles d'images impersonnelles ou de représentations descriptibles.

La raison subjective d'absence d'effusions visionnaires tient à sa psychologie. Pour celle-ci les brillantes visions de la clairvoyance ne sont pas même vraiment de nature spirituelle, et les joies intenses qui accompagnent la suppression des limitations ordinaires de la conscience égocentrique ne sont qu'un pas préliminaire vers des états réellement transcendants. En conséquence, ces états intermédiaires n'ont aucun intérêt, même avec leur cortège de félicités sublimes et de visions splendides.

Non seulement ces conditions bienheureuses, considérées par d'autres mystiques comme la plus haute récompense de l'homme, ne sont pas désirables, mais elles causent une certaine appréhension, puisque le fait d'en jouir peut apporter un retard à la dissolution de toutes les entraves qui arrêtent l'entité dans son envol infini. Cependant, l'hagiographie bouddhiste offre d'abondantes preuves d'une activité mystique intense à travers les âges. La recherche des expériences mystiques a été encouragée dans beaucoup de communautés bouddhistes. On les considère comme étant utiles dans les deux domaines de l'éthique et de la connaissance. Les félicités de l'extase renforcent considérablement l'aptitude des disciples à la vie vertueuse, car elles les aident à comprendre l'impermanence de leur nature de désir. D'autre part, elles privent les objets extérieurs de leur séduction puisque leur caractère irréel est clairement perçu.

De plus, la familiarisation avec les différentes phases de conscience dans le Samadhi aide à percevoir les modes variés des processus de l'identification de l'être avec les aspects séparés de sa conscience. Cette identification est pour le Bouddhisme le processus de la création d'entités différenciées. La description de cette division du flux de l'être pure et de son inclusion dans les tourbillons séparateurs de formes limitatives, d'une densité et d'une opacité croissantes en suivant la cascade de plans de différenciations progressives, correspond à la procession involutive de Plotin. Cette conception ressemble étroitement aux théories hindoues traditionnelles.

La compréhension du processus de l'emprisonnement de l'unité homogène essentielle du Vide de la Sunyata au cours de la différenciation formant les personnes distinctes, permet aux disciples d'atteindre à une conception plus claire des différentes étapes du processus opposé, grâce auquel, l'entité séparée dénouera les liens qui emprisonnent un aspect de la Réalité Infinie dans un être individuel séparé.

Ainsi nous trouvons, dans le Kevadda Sutta, l'histoire d'un biskshu qui était si expert dans la pratique des extases qu'il pouvait à volonté passer de ciel en ciel et utiliser ses pouvoirs pour étudier les conditions dans lesquelles les éléments des apparences terrestres cessent de trouver un miroir dans l'esprit et disparaissent, libérant la conscience, jusqu'alors localisée en un lieu particulier par leur perception.

Mais, de même que les saints yogis condamnent la recherche des pouvoirs magiques, le Bouddhisme authentique considère leur démonstration théâtrale comme dénuée de valeur spirituelle et condamne leur recherche.

Même dans le cas où ces pouvoirs exceptionnels sont employés au service de la Bonne Loi, leur usage et leur démonstration sont complètement indignes d'un disciple pieux et honorable. Ils constituent un acte de violence morale sur les fidèles, tendant à forcer leur adhésion par une sorte de truquage, au lieu de faire appel à leur intuition divine. C'est pourquoi le Bouddha, considérant les miracles comme des sortes d'abus de pouvoir spirituel, ne voulut jamais y recourir. Il réprima vivement un de ses disciples les plus avancés, lequel voyant que la populace de Rajagriha ne mettait pas grand empressement à venir recevoir la doctrine, s'était élevé à dix pieds en l'air et avait ainsi fait trois fois le tour de la ville. Alors qu'il revenait, suivi d'une grande multitude et se prosternait devant le maître, le Tathagatha lui dit : « Ce que tu as fait n'est pas digne d'un Sramana. Tu t'es conduit comme une femme qui dévoile son corps pour une pièce de monnaie. Ce n'est point ainsi que les sceptiques seront convertis. » (*Cullavaqa*, v. 8). Ce n'est point en contemplant des phénomènes étranges que le cœur de l'homme sera purifié de l'attachement aux illusions phénoménales. A la lumière de la haute moralité bouddhiste, nous voyons que tout instructeur religieux faisant miroiter devant ses disciples l'attrait de l'obtention des pouvoirs magiques trahit son ignorance de la Doctrine.

Cependant, les disciples de la Bonne Loi fournissent une grande contribution à la tradition mystique de l'humanité. En tenant pour acquis la faculté qu'a l'esprit humain d'atteindre des états de conscience dépassant de loin ceux qui sont accessibles par le simple usage des sens, ils témoignent du fait que, ainsi que Pascal l'a dit, « l'homme passe infiniment l'homme » et que notre expérience de la vie n'est que le rudiment de ce qu'elle est appelée à devenir. Même sa réprobation des formes les plus concrètes de l'extase prouve leur existence. De plus, dans ses analyses minutieuses des phases successives de Dhyana, le Bouddhisme nous aide à mieux percevoir les différences fondamentales entre les trois grandes catégories particulières des expériences transcendantes. En premier lieu, vient le simple psychisme ayant trait au monde des causes formelles préparant les manifestations concrètes sur le plan physique. Puis, vient la phase plus spiritualisée de la sublimation des conditions subjectives, grâce à leur purification et au détachement des formes. Enfin, vient la suprême expérience dépassant à la fois l'objectivité et la subjectivité, dans l'union de l'être et de l'Univers, en une synthèse transcendant tout dualisme. Ainsi, en dépit de son pragmatisme radical dans la recherche de l'Absolu, le Bouddhisme apporte une large contribution à notre double appréciation de la valeur relative de nos personnalités empiriques et celle de leurs expériences dans l'univers phénoménal auquel tant d'humains limitent leurs perspectives. Ainsi, le Bouddhisme prend une place des plus honorables dans le cortège majestueux des grandes traditions spirituelles et la haute figure du Tathagatha, cette cime de la spiritualité indienne, est digne du respect et de la gratitude même de ceux qui ne sont pas attirés par l'atmosphère si pure, mais assez raréfiée, de sa doctrine.

CHAPITRE V

SOURCES GRECQUES ET HÉBRAÏQUES DE LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

Le mysticisme chrétien, à son origine, a été fortement influencé dans l'expression de ses expériences par les traditions religieuses courantes dans les pays de sa naissance. En gros, deux grandes influences se sont combinées pour former le tremplin duquel il devait prendre son essor.

Les premiers disciples de Jésus avaient reçu d'Israël leur instruction religieuse avec son cortège d'images et de représentations. Dès que la doctrine chrétienne s'étendit au monde des Gentils, elle fut soumise à l'influence de la philosophie hellénistique. Les conceptions religieuses des Grecs comme celles des Hébreux étaient très largement syncrétistes, faites de beaucoup d'éléments empruntés à la plupart des autres religions de l'antiquité. Par conséquent, ce n'est pas restreindre arbitrairement l'étude des origines de la théologie mystique chrétienne que de la limiter à ces deux sources.

En fait, ces deux traditions avaient largement fusionné dans leurs conceptions les plus importantes pour donner naissance au Gnosticisme. Ses sectes variées cherchaient à atteindre la connaissance, la Gnose, d'une vérité religieuse intérieure au moyen d'un panachage libéral de toutes les religions connues. Ces sectes gnostiques ont joué un rôle important dans la vie des communautés chrétiennes primitives. Celles-ci, tout en les combattant vigoureusement, ne pouvaient manquer d'être influencées par l'atmosphère générale que les Gnostiques contribuaient à former.

A première vue, il pourrait sembler paradoxal d'entreprendre de décrire un mysticisme juif. Les Israélites primitifs ne priaient point leur Dieu de leur accorder des faveurs spirituelles, mais bien des profits matériels, tels que la destruction de leurs ennemis, l'octroi de terres nouvelles, la multiplication de leurs troupeaux et la fécondité de leurs femmes. De même que les anciens Aryens védiques, ils désiraient avant tout une vie longue et abondante sur cette terre sans beaucoup se soucier d'un autre monde.

Cette attitude correspond au passage de la Genèse disant que, après les six jours de la Création, « Dieu contempla son œuvre et vit qu'elle était bonne ». En conséquence, la vie dans le monde était bonne et certaines écoles rabbiniques considéraient que c'était un péché que de négliger toute occasion de jouir des bienfaits de Dieu offerts par sa création.

Si matérialisante que puisse être cette conception, il y avait aussi une tendance mystique en Israël. Elle est attestée par certains prophètes : Esaie 33 : « Qui parmi nous demeurera avec le feu consumant ? Qui parmi nous demeurera avec le brasier éternel ? Celui-là qui marche dans la justice et parle justement ; celui qui méprise le profit de l'oppression, qui lave ses mains des offres corruptrices, qui bouche ses oreilles aux propositions criminelles et ferme ses yeux pour ne point voir le mal ; celui-là demeurera sur le lieu élevé. Ses yeux verront le Roi dans sa splendeur, ils contempleront la terre qui est très éloignée. » Certains Juifs atteignirent à de hautes facultés spirituelles et, naturellement, ils essayaient d'interpréter leurs expériences mystiques en les comparant avec celles des voyants des peuples voisins. Il y eut ainsi deux courants en Israël. Tandis que les « nebi », les prophètes, maintenaient une vigoureuse tradition religieuse

nationaliste, les « rohé », les voyants mystiques, enrichissaient leur métaphysique par des emprunts aux religions voisines. A l'origine, Israël participait à l'ensemble des représentations religieuses des peuples sémitiques. Les dieux de leurs branches variées avaient été empruntés « en bloc » au panthéon akkadien et portaient les mêmes noms : Allah, Elohim, Baal, Istar, Astarte, Malik, Melek, Molok, etc... Comme dans toutes les formes religieuses primitives, la nature tribale et totémique du Yaweh est soulignée par ses relations étroites avec le sol national. Chacun des Elohim est maître de son territoire. Yaweh doit compter avec les autres dieux. Son domaine cesse là où le leur commence. De là la réponse de Jephthé au roi des Ammonites : « Ce dont ton Dieu Kamosh t'a mis en possession ne le possèdes-tu pas ? Et tout ce que notre Dieu Yaweh nous a donné, ne le possédons-nous pas ? » Naturellement, cette idée d'une relation intrinsèque entre le Dieu du groupe et son territoire et tout ce qui vit sur celui-ci constitue un puissant incitatif au mysticisme. On la trouve chez presque tous les peuples totémistes.

Cette filiation directe d'Israël avec son Dieu est indiquée par beaucoup de noms théophoriques, tels que Ben Hadad, Ben Nebo. Fils de Hadad ou Nebo parmi les Araméens, ou Abi Melek (Melek est mon Père) parmi les Cananéens. Ultérieurement cette notion de la participation dans l'essence de leur Dieu conduisit les Israélites à l'idée de la Shekina, la Présence divine, radieuse et diffuse, protégeant Israël dans son ensemble et à laquelle participent individuellement tous les Hébreux, purs et sans péchés.

En plus de l'influence des autres tribus sémites, il y avait aussi de fortes influences chaldéennes venant de la captivité. Même après la conquête de la Syrie par les Egyptiens, Canaan a continué à appartenir à l'orbite de la civilisation babylonienne. Lorsque les conquêtes de David et de Salomon eurent apporté une richesse et un pouvoir nouveaux à Israël, ses villes connurent un raffinement matériel très éloigné du pastoralisme ancestral. La lutte contre les mœurs et les dieux étrangers, laquelle fut l'origine du monothéisme hébreu, était aussi la réaction de la simplicité naturiste contre la corruption de la civilisation citadine. Le bon Abel était un berger et Caïn le criminel, un agriculteur. La ville de Babel avec ses tours élevées était une offense au Dieu des habitants de la grande tente. Elie incarna cette réaction nationaliste et mystique contre le syncrétisme international, en faveur des humbles et des fidèles, contre les riches adorateurs du Veau d'or corrompus par les dieux étrangers.

On a systématisé ces deux tendances en deux attitudes opposées : le prophétisme et le mysticisme. Le mysticisme régnerait dans l'Hindouisme et le néoplatonisme et le prophétisme s'étendrait au Zoroastrisme, au Mosaïsme, au Christianisme et à l'Islam. Bien que cette idée fournisse des contrastes intellectuels assez plaisants, elle paraît arbitraire et éloignée des faits. Il semble en effet très injustifié d'opposer les prophètes aux mystiques. L'acte même de la prophétie dérive d'une expérience suprasensorielle dans laquelle le sujet s'est élevé au-dessus des limitations du temps, pour devenir conscient des causes qui vont projeter les événements à venir sur notre terre. Nous trouvons, dans la rencontre de Moïse avec Dieu, l'indication d'une pure expérience mystique, non souillée par aucun effort intellectuel pour décrire l'indescriptible.

A Moïse demandant : « Laisse-moi contempler ta gloire », Yaweh répondit : « Nul mortel ne peut me voir et vivre ! Mais viens, tu demeureras dans la grotte du rocher, je te couvrirai avec le creux de ma main jusqu'à ce que je sois passé, alors je retirerai ma main et tu me verras; par derrière, mais ma face ne saurait être vue. » Nous avons ici

l'affirmation de l'incompatibilité entre les limitations de l'intelligence formelle et l'infinitude absolument transcendante de l'esprit. En interdisant de faire aucune image de Dieu, Moïse donna une autre preuve de sa connaissance mystique, du fait qu'il est impossible de représenter, avec des moyens finis, la réalité transcendante et sans forme de Dieu.

Il serait peut-être plus près de la réalité de dire que la prophétie est une tendance à rapporter les expériences mystiques aux événements terrestres, tandis que les mystiques sont tournés vers l'autre monde.

Quoi qu'il en soit, il est évident que le pragmatisme élémentaire du culte des nomades hébreux primitifs fut bientôt remplacé par des idées religieuses plus complexes et conduisant au mysticisme.

C'est ainsi que, bien qu'elle eut été combattue par Gamaliel II, une croyance dualiste en l'éternité de la matière, probablement venue de Perse ou de la Sankhya, conduisit les hommes pieux à rejeter les biens matériels, pour rechercher Dieu par une discipline purement spirituelle. De même, la croyance en la préexistence de l'âme, enseignée par les rabbins de Palestine, conduisit à essayer d'atteindre l'union divine grâce à la purification. Les partisans de cette doctrine se réclamaient du texte du Lévitique : « Soyez saints comme je suis saint. »

La Cabbale et le Talmud doivent tous deux leur origine à l'exil babylonien, en particulier leur Angélogologie, ou description du rôle des anges et des autres légions célestes dans la création et dans la vie des hommes. Tous les êtres sont guidés et protégés par des entités spirituelles, lesquelles constituent une hiérarchie rattachant la terre à Dieu. De même que dans le Zoroastrianisme, les légions angéliques avaient pour contrepartie des légions infernales, des démons, les sombres armées de Metatron. Le désir d'échapper à l'influence des démons conduisit en une certaine mesure à l'ascétisme, ce compagnon du mysticisme, tandis que l'idée d'un monde spirituel lumineux mis en relations étroites avec le nôtre par des liens d'une nature pure et subtile, constituait une incitation puissante aux aspirations mystiques.

Les écritures hébraïques contiennent beaucoup de textes soulignant la valeur des vertus mystiques, en particulier celle de l'humilité : « C'est auprès de l'homme humble que Dieu répand sa Shekina. » *Sota* 1. « Le vrai sage est celui qui accepte des leçons de tout le monde. » *Aboth* 4. « Celui-là qui est grand est petit ; et celui qui est petit est grand. » (*Zohar*) « Si la crainte de Dieu est la couronne des sages, elle n'est que la sandale de l'homme humble. » (*Midrasch Azita*) « Ceux qui reçoivent les insultes sans répondre, qui écoutent la calomnie sans riposter, dont le seul guide est l'Amour et qui acceptent avec joie les maux de la vie, c'est pour ceux-là qu'il a été écrit dans les Prophéties : « Les amis de Dieu sont resplendissants comme le soleil dans toute sa puissance. » (*Talmud Schale*, F. 85)

Au cours de la brillante civilisation hellénique qui succéda aux conquêtes d'Alexandre, toutes les nations, depuis l'Égypte jusqu'aux Indes et du Danube à l'Arabie, échangèrent leurs trésors religieux aussi bien que leurs richesses matérielles. La philosophie et la religion grecques, sans supplanter les cultes locaux, apportèrent un complément à leurs métaphysiques. Pendant cette période de haute culture, deux tendances principales dominèrent la vie spirituelle juive : l'école Talmudique midrashique de Palestine et l'école Judéo-hellénistique d'Égypte.

L'école Talmudique midrashique devait son origine à l'influence de religions orientales, en particulier à celle du Zoroastrisme et du Mithraïsme. Daniel, chef des mages de Babylone, aussi bien que prophète en Israël, fut le représentant éminent de ce syncrétisme, lequel fournit la source principale de la Gnose aussi bien que de la Cabbale occulte. Dans un parallèle frappant avec la déclaration de Krishna dans la Gita « ayant créé cet Univers avec une portion de moi-même, je demeure ! », l'école palestinienne enseignait que « Dieu est l'asile de l'Univers mais l'Univers n'est point l'asile de Dieu ». C'est cette double relation de Dieu avec l'Univers, à la fois immanente et transcendante, qui constitue la base de la théologie mystique. Les Pharisiens qui s'efforçaient de concilier les mœurs et les idées étrangères avec les enseignements du Pentateuque croyaient à la métempsychose et à l'influence des étoiles. Ces conceptions considérant l'homme comme rattaché à un monde transcendant de nature subtile par l'intermédiaire d'entités plus ou moins complètement spirituelles, fournissaient un incitatif à des efforts pour s'élever au-dessus des limitations de la conscience ordinaire. Anticipant sur les ordres chrétiens contemplatifs, les Esséniens menaient des vies basées sur l'humilité, la pauvreté, la chasteté et la charité, lesquelles conduisaient à l'éveil mystique.

L'école Judéo-hellénistique, florissante au cours de deux siècles antérieurs au Christianisme, s'était surtout développée en Egypte, alors un brillant foyer de culture grecque. Les principaux auteurs de cette Ecole furent : Aristobule, Philon le Juif et les Apocryphes de la Sagesse de Salomon. Leurs doctrines étaient fortement influencées par Pythagore, par les Stoïciens auxquels ils empruntèrent la notion du Pneuma, le souffle divin omniprésent, et par Platon auquel ils empruntèrent les Idées et le Nous, ou essence spirituelle divine de l'Univers. Aristobule unissant les idées grecques et juives sur la nature de Dieu, le considérait à la fois comme transcendant à l'univers en son essence, mais comme immanent en la création en tant que sagesse divine « Hokma », similaire au « Nous ». Planant bien haut au-dessus de l'anthropomorphisme traditionnel d'Israël, il donne une description métaphysique superbe de la Divinité : « Il est plein de Soi-même et se suffit entièrement à Soi-même, à la fois avant et après la création de l'Univers, car Il est immuable, n'ayant absolument pas besoin de rien d'autre, de sorte que toutes choses lui appartiennent mais Lui n'appartient à aucune chose. »

Pour Philon, Dieu est transcendant, mais Il œuvre sur et dans l'Univers par l'intermédiaire du Logos, des Anges et des puissances « Dynameis ». L'homme, par son âme qui est une émanation du Logos, est proche des anges, ces « âmes incorporelles ». Philon qui répéta la théorie de la renaissance mystique enseignée par les anciens cultes des mystères grecs, donne des marques d'expériences mystiques dans sa description de l'Illumination : « Un Homme doit d'abord devenir Dieu, ce qui est impossible, dans le but de devenir capable de comprendre Dieu. S'il consent à mourir à la vie mortelle et à vivre de la vie immortelle il verra peut-être ce qu'il n'a jamais vu. Mais même la vision la plus aiguë sera impuissante à voir l'Incréé car elle sera d'abord aveuglée par la splendeur éblouissante et par le torrent impétueux des rayons, de même que le feu donne de la lumière à ceux qui restent à une distance convenable, mais brûle ceux qui s'en approchent¹.

¹ (*Phil. Jud. Ed. Drumond, I. 1157*)

Grâce à sa contribution à l'école d'Alexandrie, Philon a eu sur la formation de la théologie chrétienne une influence plus grande que celle de ses autres coreligionnaires. D'autre part, beaucoup des doctrines mystiques de l'Alexandrinisme étaient largement répandues parmi les communautés juives. Elles contribuèrent à former l'atmosphère spirituelle dans lequel le mysticisme chrétien devait se développer, renforçant avec l'expérience mystique de la Grèce, la tradition israélite enseignant que non seulement Moïse, mais aussi « les quatre rabbins » avaient pu visiter le ciel pendant leur vie.

Si certains philosophes juifs ont apporté une contribution au syncrétisme d'Alexandrie, ils étaient eux-mêmes tellement redevables à la pensée grecque qu'ils appartenaient en réalité à la tradition mystique hellénique, cette autre grande source des origines du christianisme primitif.

On trouve des traces de mysticisme jusque dans les plus anciens cultes de la Grèce. Ceux-ci, sous l'influence des cultes des mystères de l'Asie Mineure et de l'Égypte, enseignaient, par des allégories, la double nature de l'homme attaché à la terre par ses activités empiriques, mais cependant d'essence et d'origine divines. Cette doctrine trouva son expression caractéristique dans le Mythe de Zagreus enseigné par le culte ancien de Dionysos et plus tard incorporé dans l'Orphisme. Sous la forme d'un serpent, Zeus séduisait sa fille Perséphone et engendra un fils, Dionysos Zagreus, destiné à devenir le Seigneur suprême de l'Univers. Mais les Titans, pour conserver leur empire, mirent l'enfant en pièces et le dévorèrent. Ainsi sa nature fut divisée entre eux et emprisonnée dans leurs personnalités. Mais son cœur fut sauvé par Athena. Elle l'apporta à Zeus qui fit se réincarner son fils sous la forme de Dionysos de Thèbes, conçu de Semélé, la Déesse de la Terre. Après la naissance de Dionysos, les Titans furent détruits par la foudre de Jupiter et leurs cendres donnèrent naissance aux hommes. Plus tard dans l'Orphisme, ceci produisit l'idée que l'homme était composé de deux natures, une nature titanique ou terrestre et une autre, divine ou dionysienne, qu'il doit délivrer des entraves de la nature titanique. Ceci était accompli en purifiant la nature divine de la pollution des passions titaniques. Le corps est la tombe de l'âme qui est soumise à ses erreurs et à ses souffrances. Quand l'étincelle dionysienne de l'âme triomphe des passions qui la soumettent aux attirances du monde inférieur, elle échappe à la nécessité de la renaissance.

Cette idée de l'unité essentielle du principe divin en l'homme avec la substance de l'Univers constituait la base des enseignements des divers cultes des mystères en Grèce. A Eleusis, à Delphes, à Samothrace, les candidats à l'initiation, après s'être efforcés de subjuguier leur nature terrestre et s'être dûment purifiés, recevaient des enseignements allégoriques décrivant la présence en tous les êtres de l'essence créatrice divine. Cette unité essentielle de toute la création engendre la *sympathia*, provoquant dans tous les êtres un désir d'union et de rapprochement. Si, d'après Héraclite, « le conflit (opposition) est le père de toutes choses » (ce qui est du pur Shivaïsme), cependant tous les êtres portent en leur intimité une réminiscence de leur origine commune et une aspiration au retour à l'unité. De là résultent les cycles des échanges entre les règnes de la nature, lesquels contribuent tous à une coopération unifiante, à la réunion des fragments séparés de Dionysos. A la *Sympathia* généralisée dans l'Univers des âmes, correspondait une intime relation entre les créatures terrestres et leurs causes divines. *Poseidonis exprima*

cette loi de la correspondance en disant : « Les choses de la terre sont en sympathie avec les choses du Ciel. »

Cette idée d'une correspondance entre notre monde terrestre des effets et un monde céleste de causes et de principes, devint la pierre angulaire de beaucoup de doctrines occultes. Boehme décrivit les signatures imprimées par Dieu dans ses créatures. Goethe l'exprima dans son Faust, « Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss » (Toute chose dans l'Univers éphémère n'est qu'une ressemblance). Cette loi de correspondance est généralement exprimée ainsi : « Ce qui est en bas est semblable à ce qui est en haut ».

Les cultes des mystères, avec leurs allégories et leurs rites secrets décrivant dramatiquement la filiation divine de l'homme, et avec leurs secrets bien gardés, exerçaient une influence profonde sur l'enthousiasme mystique de leurs disciples. Après des méditations et des jeûnes prolongés, revêtus d'une robe blanche, la « Candida », laquelle en symbolisant leur purification leur a donné leur nom, les candidats étaient dans un état d'esprit hautement préparé aux expériences mystiques. Beaucoup d'entre eux quittaient le temple avec une vision nouvelle des réalités essentielles. Ces cultes des Mystères marquèrent la transition entre les vieilles religions tribales dans lesquelles l'individu était immergé dans la collectivité, et la forme personnalisée de la religion moderne, où l'individu recherche Dieu de son propre gré. Un Athénien naissait dans le culte d'Athena mais c'est de propos délibéré qu'il entra dans le sentier des mystagogues.

Le mysticisme grec ne fut pas cultivé seulement dans l'obscurité des Mystères, il fut élucidé dans sa nature et ses principes par le génie philosophique de l'Hellade. Pythagore, un des plus grands hommes de tous les temps, effectua la transition entre les éléments mystiques et irrationnels des Mystères et les structures claires de la philosophie. Si la règle de vie de son Institut ressemblait à la Catharsis des communautés orphiques, il donna une fondation rationnelle à ses prescriptions ascétiques. Tandis que sa méthode était basée sur l'étude de la nature dans laquelle il devança de vingt siècles Galilée, Copernic et Kepler, son but était spirituel et mystique, se proposant de mener l'homme à l'union divine au moyen d'une vie pure et morale et de la pratique scientifique de la méditation. Hiéroclès, le célèbre Pythagoricien, déclara : « En les suivant chacun peut atteindre à la vérité et à la vertu ; purifier son Soi, assumer heureusement une ressemblance avec Dieu et, comme il est dit dans le Timée de Platon, après avoir atteint à sa santé et à son intégrité, recouvrir la voie lumineuse de son état premier. » (*Commentaires sur les Vers Dorés*). Cette union mystique de la partie immortelle de l'âme humaine avec l'âme divine était le but ; et le corps était considéré comme la tombe de l'âme. Celle-ci était vivante et libre dans la mesure dans laquelle elle dominait son corps terrestre, et réciproquement.

Tout en maîtrisant leurs corps, les Pythagoriciens s'efforçaient aussi de libérer leurs âmes des attachements des choses terrestres. Hiéroclès dit au disciple : « En même temps qu'il pratiquera la discipline et la vertu, il lui faut aussi être diligent dans son corps radieux (Agoeides, véhicule subtil de l'âme) le but de la méthode... est qu'il devienne pourvu d'ailes pour s'élever jusqu'à la réception des bénédictions divines. » Et, comme dans la Béatitude de Jésus « Bienheureux les cœurs purs », Hiéroclès ajoute : « De même qu'il est nécessaire d'orner l'âme de science et de vertu, afin qu'elle soit capable de tenir compagnie à ceux qui sont éternellement sages et vertueux, nous devons aussi rendre

notre corps radieux, pur et exempt de matière, afin qu'il soit digne de la communion avec les corps éthérés. »

On atteignait à la libération, non point par l'observance extérieure des prescriptions rituelles, mais par une vie pure. « C'est par la vertu qu'il faut honorer Dieu et non par des sacrifices coûteux ni par des chants. » Les Pythagoriciens opposaient l'activité de l'âme, avec son influence spirituellement libératrice, à l'activité corporelle qui engloutit l'homme dans la mondanité.

La plupart des penseurs de l'Antiquité ont été influencés par la pensée mystique pythagoricienne. Le plus grand d'entre eux fut Platon. Il lui devait sa théorie des idées archétypiques, ces modèles originaux de toutes les créatures, sa doctrine de la métempsychose ainsi que sa théorie de la réminiscence, vagues souvenirs des vies passées qui servent de base aux intuitions.

Ces idées avaient déjà été enseignées avant lui, souvent dans des milieux mystiques occultes, mais Platon les amena à la pleine lumière de son enseignement à l'Académie, et leur conféra le prestige de son incomparable poésie. En particulier, il présenta au public cultivé l'idée fondamentale du mysticisme à savoir que l'Univers réel auquel l'homme appartient déjà, bien qu'il n'en ait point conscience, n'est pas le monde terrestre soumis aux chaînes de la fatalité, mais le monde lumineux, bien qu'invisible, des Idées divines, archétypes de toute la création présente et future.

L'objet de son enseignement est d'apporter la sagesse et l'harmonie dans la conduite de l'homme, de façon que son âme évite de s'assujettir à la terre par de nouveaux liens et devienne capable de prendre son envolée vers l'union avec son origine divine. « Le mal sera toujours dans ce monde inférieur, mais un devoir est impérieux : abandonner aussi vite que possible ce monde inférieur pour le supérieur. Cette évasion est réalisée en s'assimilant à Dieu dans la mesure du possible. Et l'assimilation est atteinte en devenant juste et saint à la clarté de l'esprit. » (Theaetète).

La théorie de Platon sur la composition tripartite de l'âme fournit un guide pour la compréhension de sa conception des rapports entre l'âme et Dieu. Un aspect inférieur, l'âme végétative préside à la naissance et au fonctionnement du corps. Puis vient l'âme irrationnelle, siège des passions humaines et de l'attachement au monde matériel. Ces deux âmes inférieures étaient dirigées vers l'inclusion dans ce que les Orphiques appelaient « les cycles de la naissance et du devenir », dans une analogie frappante à la Roue du Samsara de l'Inde, ces cycles étant considérés dans les deux traditions comme conduisant à l'obscurité de la spiritualité. Ces âmes inférieures dirigées vers le monde de la mortalité étaient elles-mêmes mortelles. La troisième ou âme rationnelle, est constituée, dans sa sereine harmonie, à l'image de l'origine divine de l'Univers et est immortelle. Les âmes inférieures fournissent les traits d'union nécessaires entre l'âme rationnelle purement spirituelle, établie dans l'unité éternelle, et le règne grossier de la matière. On trouve dans Platon un dualisme caractéristique aboutissant à la négation de la valeur absolue du monde des apparences, ce qui conduit au mysticisme.

Cette infériorité de l'Univers manifesté s'étend jusqu'à son principe animateur, l'Anima Mundi, l'âme du Monde, considérée comme inférieure à l'âme spirituelle de l'homme. Ceci est indiqué clairement par Aristote dans son commentaire sur le Timée de Platon : « Aux yeux de Platon, il vaut mieux pour l'âme d'être dépourvue de toute espèce de corps, car la vie dans un corps est pour elle remplie de tribulations. Il croyait, de plus, que le

Cosmos ne tombera jamais en dissolution et, en conséquence, l'âme de l'Univers sera dans un état moins fortuné que nos âmes et non point sur un plan d'égalité avec elles, car celles-ci, avec le temps, seront libérées de leurs corps. »

Ainsi, Platon, en engageant les hommes à se libérer des entraves matérielles pour s'élever jusqu'au monde radieux des idées et au-dessus d'elles, jusqu'à leurs essences rationnelles, a eu une grande influence sur l'atmosphère mystique de la civilisation dans laquelle le christianisme se développa.

Le Néoplatonicien Plotin exerça l'action la plus profonde sur tous les maîtres religieux et mystiques, païens ou chrétiens des premiers siècles du christianisme. Dans la mesure dans laquelle l'entreprise mystique, ainsi que l'interprétation de ses expériences, sont influencées par les enseignements courants, Plotin a exercé une influence prépondérante sur la formation de l'atmosphère mystique du christianisme. Avec son fameux système de cosmogénèse décrivant la Procession de l'Univers hors du sein de Dieu et sa conversion le ramenant à sa Source divine, Plotin est le précurseur de la plupart des théories occidentales de l'évolution spirituelle. Partant de la Dèité ineffable, la création, par des hypostases successives, parcourt une chaîne descendante d'émanations de moins en moins divines et de plus en plus circonscrites et spécifiées, jusqu'à ce que le processus de l'involution atteigne son point ultime dans le monde de la matière. Alors commence le processus évolutif produisant des formes toujours mieux organisées, plus conscientes et plus pures, dont la nature toujours plus harmonieuse s'élèvera progressivement à un tel degré de spiritualisation que l'Univers sera assez pur pour être réabsorbé en sa divine Origine. Plotin enseigna que l'âme humaine peut accélérer ce processus universel et atteindre immédiatement à la réunion avec le Divin dans une félicité infinie.

Un de ses enseignements capitaux a été celui de la différence radicale entre la dèité absolue et son émanation, la puissance divine créatrice de l'Univers. Cette doctrine essentielle, nécessaire à la compréhension des aspects les plus élevés de l'Union mystique, avait déjà été enseignée : l'Hindouisme place Parabrahm au-dessus du Créateur Ishvara, Zoroastre avait postulé une transcendance comme antécédent nécessaire de son dualisme. L'Alexandrin Philo-Judeus, conformément à une des doctrines hindoues fondamentales, décrivait trois sortes de vies dans l'Univers. La plus basse était la vie incluse dans le monde visible ; puis venait la vie animant le monde subtil des causes. Au-dessus de ce monde éthéré, qui transmet les impulsions créatrices divines au monde matériel, était le monde le plus élevé de la vie, celui de Dieu. Platon avait déjà exprimé cette idée, mais ce fut Plotin qui lui donna son expression achevée en décrivant la Cause de notre monde sous la forme d'une trinité. Celle-ci consistait en :

1° L'UN. La dèité absolue et inconditionnée planant au-dessus de toute différenciation apparente. « L'Un n'est point un être, mais la source de l'être qui est sa première progéniture. L'Un est parfait, c'est-à-dire qu'il n'a rien, ne prêche rien, n'a besoin de rien, mais on peut dire qu'il déborde, et ce débordement est créateur. » (*Ennéades*, V. 12).

2° Le Noûs. L'Esprit ou Intelligence divine, manifestation immédiate de l'UN, c'est le VERBE source de l'Être pour toutes les idées et les causes divines inspirant le monde intelligible qui est intermédiaire entre l'absolu et le monde fini.

3° Psyché, Ame et Vie causale de l'univers physique et son principe animateur, cause et support de tous les êtres et intermédiaire entre ceux-ci et le Noûs.

En conséquence, l'homme était d'une triple nature ainsi que saint Paul l'avait dit : le corps, *Soma* ; l'Âme, *Psyché* ; et l'esprit, *Noûs*¹ ; à quoi correspondent les trois degrés de la voie mystique : la purification du corps et de ses appétits, illumination de l'âme grâce à son adéquation progressive aux Intelligibles, et la contemplation, atteinte lorsque l'homme a déployé ses ailes spirituelles pour communier avec le Noûs. Les degrés de la théologie mystique chrétienne, *Via Purgativa*, *Via Illuminativa* et *Via Contemplativa*, ont été inspirés à Dionysius l'Aréopagite par Plotin. L'esprit humain est le lieu de rencontre entre le Noûs et la Psyché. Tandis que l'Apex de l'Âme est dans le Noûs, sa partie inférieure est en Psyché, dirigée vers la séparation et l'objectivité. Dans cette vue qui rappelle celle de la Triade de l'Atma des Hindous, l'Âme céleste aspire à l'union avec l'Esprit, tandis que l'âme naturelle, Psyché, inspire les êtres du monde naturel et leur donne la réalité. La Psyché cosmique, l'Anima Mundi, est la Vie éternelle divine immergée dans la création. « La création tout entière est vivante en tous lieux. » (*Enn. III. 4,33*) Et, en tous lieux du Cosmos, la Psyché sous-jacente évoque la présence transcendante du Noûs, essence radieuse de l'être et de la beauté.

Une autre contribution importante de Plotin fut sa conception nuancée de l'immanence. Platon considérait l'esprit de Dieu, « l'artiste cosmique », comme étant immanent en l'idée du Bien, laquelle était elle-même une sorte de matrice spirituelle du monde. Au contraire Plotin évitant le danger de clouer la divinité sur sa création, tenait le monde des idées, le *monde intelligible*² pour immanent dans la pensée de Dieu. Pour ce génie, devançant Kant de quinze siècles, le temps et l'espace étaient des formes imposées par nos sens à l'expérience, et l'âme humaine est le point de rencontre de l'Univers intelligible et de l'Univers phénoménal, dans la région où la Psyché est en contact avec le Noûs, comme l'Antakarana des Hindous. D'où l'origine de la possibilité d'atteindre à la conscience mystique en débarrassant l'attention de l'homme de l'emprise des phénomènes, ce qui lui permet de s'élever à la perception de sa relation intrinsèque avec le Noûs.

La conception plotinienne de l'Immanence n'enseignait point que Dieu était divisé entre les individus comme dans le Mythe d'Osiris, mais que chaque individu participe à la plénitude du Tout dans la mesure de sa réceptivité spirituelle, par un processus ressemblant assez à la conception catholique des dons du Saint-Esprit préparant les âmes à la réception de la Grâce. Ce processus de participations spirituelles, fondation de la théologie mystique, a été ultérieurement élucidé par Proclus qui dit : « Il y a trois sortes de tout, la première antérieure aux parties, la seconde composée des parties, la troisième unissant en une substance unique les parties du tout. »

Cette idée fut adoptée par les Pères de l'Eglise. Saint Augustin dit dans ses épîtres : « Dieu peut être présent en toutes choses et tout entier dans les choses particulières. » Saint Bonaventure dit encore plus explicitement : « Entièrement dans les choses et entièrement au delà d'elles, telle est la sphère intelligible dont le centre est partout et la circonférence nulle part. » (*Itin. Ment, A D.*)

¹ Saint Paul remplaçait Noûs par Pneuma, le souffle ou esprit, de connotation plus spirituelle et universelle.

² Aspect *rationnel* du Créateur.

L'extase est la béatitude éprouvée au cours de l'union de l'âme avec sa source divine, dans la complétion achevée de l'être. Plotin disait l'avoir atteint plusieurs fois et ceci a été corroboré par son disciple Porphyre. Les comptes rendus de ses extases sont parmi les pages les plus sublimes de la littérature mystique et elles ont inspiré des milliers de nobles âmes, dans la chrétienté aussi bien que dans les autres religions.

Le fait que Plotin a été un mystique pratiquant est prouvé par sa description des deux modes complémentaires d'expériences spirituelles. Le premier consiste à développer l'intuition de l'Omniprésence divine dans le monde extérieur. « Là, il voit toutes choses, non dans le devenir mais dans l'être. Chaque être contient en soi la totalité du monde intelligible et le contemple aussi dans sa totalité au sein de chaque être particulier... Là, chacun est en tout, et tout en chacun. » (*Enn. V 8.*)

Dans la seconde méthode, l'âme, au lieu de rechercher le divin dans le monde extérieur, s'efforce de percevoir sa propre identité divine. « Souvent, quand je m'éveille du sommeil de la vie corporelle et en arrive à moi-même et échappe au monde extérieur dans le but de me retourner sur moi-même, je contemple une beauté merveilleuse. Alors je crois inébranlablement que j'appartiens à un monde meilleur ; une lumière très glorieuse agit fortement en moi et je deviens un avec la Dèité. Transféré en elle, j'ai atteint cette énergie vitale et me suis élevé au-dessus de toute chose intelligible. Lorsque je redescends de ce repos au sein de la Dèité, jusqu'à la compréhension intellectuelle, je me demande comment il est possible qu'on puisse être précipité hors de cette condition. » (*Enn. VI.*)

Certains auteurs ont essayé de décrire deux sortes de mysticisme reposant sur ces deux processus. Il nous semble que ces deux voies mystiques ne sont en réalité que des degrés successifs d'un même processus. Celui-ci mène d'un mode de conscience dualiste et inclus dans le soi séparé dans lequel le sujet se sent en opposition à un univers extérieur, jusqu'à une extase moniste dans laquelle le sujet, confondu avec l'objet divin de la contemplation, perd le sentiment de son être limité, et finalement perd complètement conscience en atteignant le Suprême. Loin de fournir une confirmation de la double théorie du mysticisme, comme on le prétend parfois, les descriptions de Plotin sont en réalité un argument contre celle-ci puisque ces aspects différents de la conscience ont été éprouvés par le même homme. Ceci est confirmé par l'expérience d'autres mystiques.

Avec Plotin, l'expérience mystique a été libérée de l'atmosphère en quelque sorte fantastique des mystères pour devenir comme un trait d'union sacré entre l'essence de la religion et la cime achevée de la philosophie pratique.

Devançant de près de deux mille ans le criticisme anti-intellectualiste moderne, Plotin insistait sur la nécessité de s'élever au-dessus des limitations de l'activité intellectuelle. « Cette conscience du Tout ne vient point par la connaissance, mais d'une présence supérieure à toute connaissance. Pour l'obtenir, l'Âme doit s'élever au-dessus de la connaissance, au-dessus des aberrations de celle-ci lorsqu'elle méconnaît l'unité. » (*Enn.*) Ce caractère supra-intellectuel de la Gnose mystique est affirmé à maintes reprises dans les *Ennéades*. « Lorsque l'âme est possédée d'un Amour intense pour Lui, elle se dévêt de toutes les formes dont elle est revêtue, même de celle qui est dérivée de l'intelligence, car il est impossible, lorsqu'on est en possession consciente d'aucun autre attribut, soit de Le contempler ou d'être harmonisé avec Lui. » (*Enn. VI. 7,34.*)

Lorsque la dénudation intellectuelle est achevée, l'Un apparaît à l'Ame. « Et ils ne sont plus deux, mais un, et l'Ame n'est plus consciente du corps ni de l'intelligence, mais sait qu'elle a ce qu'elle désirait, qu'elle est au-dessus de toute possibilité de déception et qu'elle ne voudrait point changer sa félicité pour tous les cieux des cieux. »

Mais, si l'information intellectuelle, c'est-à-dire au sens propre, l'édification de formes dans notre conscience, est trop souvent un processus limitant et asservissant l'âme, elle peut cependant devenir un instrument de progrès spirituel si nous la transférons d'une activité égocentrique à des fins désintéressées telles que la recherche scientifique de la Vérité, ou la contemplation du Beau à travers laquelle nous pouvons percevoir son origine divine.

Plotin attachait une grande importance à la valeur spirituelle de la contemplation esthétique. En décrivant les principes de son influence spiritualisante, il commence par dévoiler son origine. La beauté est la manifestation sensible de la glorieuse perfection du Nous et la signature de Psyché dans le monde des formes. Le Beau est « un fragment de la beauté primordiale, rendant beaux, dans la mesure de leur capacité, tous les objets qu'il embrasse et façonne ». (*I, 6,6.*)

Pour qu'on puisse recevoir une impression d'un objet, il faut que l'on possède en soi des éléments correspondants à sa nature et capables de sympathiser avec ses valeurs : « Toute connaissance vient par ressemblance. » (*Enn. I. 6,1.*) Etant une créature de la Cause de toutes choses, l'homme a dans sa constitution une trace de la présence du Créateur des beaux objets et, grâce à ses relations avec le Nous, sa Psyché peut avoir l'intuition de la Divine Beauté ou de la rectitude divine inhérentes à tous les aspects de la création qui sont fidèles à leur *Idée*.

Mais l'âme a été envahie par toutes sortes d'encens et d'habitudes vicieuses obscurcissant sa claire vision. Par conséquent l'amoureux du Beau doit nettoyer sa maison intérieure en restaurant par une purification radicale sa capacité d'avoir une vision claire et illuminatrice. « Taillant tout ce qui est en excès, redressant tout ce qui est faussé, apportant la lumière à tout ce qui est obscur, travaillant à faire de tout une gloire de beauté... chacun doit devenir beau et semblable à Dieu qui désire voir Dieu et la Beauté. » (*Enn. I, 6,9.*)

Au moyen de cette purification, l'âme peut percevoir la pleine beauté des objets, grâce à la reconnaissance de la présence inhérente de leur Cause divine. A son tour, celle-ci élève la Psyché jusqu'à une harmonie plus élevée avec les opérations de la Source de la Beauté. « Le matériel devient beau par sa participation à la pensée qui découle du Divin. » (*Enn. I, 6, 2.*)

Si le sentiment du Beau résulte de la perception de la Psyché à l'œuvre dans la création des objets, ce qui est proprement une illumination, ceci peut conduire à la haute contemplation si l'on est capable de s'élever de la perception de la Psyché en œuvre à celle de sa divine Cause. Ainsi, il y a une progression de la perception des aspects agréables du corps (Soma), à celle de la beauté conférée à celui-ci par sa Psyché animatrice et formatrice, pour atteindre finalement à la contemplation de l'essence transcendante de Psyché, le Nous, source de toute harmonieuse perfection.

Quiconque contemple la beauté fait un pas sur la voie qui mène à la contemplation de l'Un. Comme saint Paul et saint Augustin, Plotin déclare que la valeur de la Beauté vient de son pouvoir d'éveiller l'amour, principal agent de l'ascension humaine. « Elle détache

l'âme du corps et l'élève jusqu'au monde intelligible. » (*Enn. III, 6,5.*) Plus loin, dans une envolée admirable, il déclare : « La vie la plus abondante est l'amour le plus abondant, et l'amour vient de la Lumière céleste qui jaillit de l'Un absolu. » (*Enn. VI, 7,23.*)

Plotin n'était pas un hédoniste et déclarait que les objets matériels ne devaient être employés et contemplés que dans le but de s'élever au-dessus d'eux. « Pour tous, il y a deux stages sur le sentier, suivant qu'ils travaillent encore à s'élever ou qu'ils ont déjà atteint la sphère spirituelle, y ayant en quelque sorte pris pied mais ayant encore à s'avancer dans ses domaines ; et ce second stage dure jusqu'à ce qu'on atteigne l'extrême cime : le terme obtenu lorsqu'on a gravi le pic le plus élevé du règne spirituel. » (*I. 3,1.*)

L'Amour accomplit sa mission divine en amenant l'union des âmes avec leurs sources transcendantes. Alors elles sont parmi les amoureux de la Source de la beauté qui ont atteint l'objet de leur recherche « et perçu la splendeur qui est au delà, et ressenti la flamme brûlante de l'Amour éprouvé pour ce qui est là susceptible d'être connu, la passion de l'amoureux reposant sur le sein de son bien-aimé ». (*Enn. VI, 9,4.*)

Beaucoup de Pères de l'Eglise ont été imbus de l'idée plotinienne que la beauté est le messager de Dieu. En particulier saint Augustin réprimande les ascètes ennemis de la beauté qui tournaient en dérision les chefs-d'œuvre de l'Art païen, quand ils ne les détruisaient pas. S'élevant contre les contempteurs des beautés de ce monde, il dit : « Il n'y a point de santé dans ceux qui trouvent faute dans une part quelconque de Ta création. » (*Confessions VII, 14.*)

L'influence directe de Plotin sur la théorie du Beau de saint Augustin est prouvée par sa reproduction presque littérale des enseignements de l'auteur des *Ennéades*. Ils décrivent tous deux trois degrés dans la beauté : corporelle, spirituelle et divine. (*Enn. I, 6,4 ; De Ordine II. 16,42.*) Le mécanisme de la projection de la beauté divine dans les objets est le même. « Le divin réfléchit sa beauté dans le spirituel, lequel la réfléchit dans le corporel. » (*Ennéades I, 6,8 ; III, 8,11 ; De Lib. Ar. II, 16,47.*) A l'inverse, pour mener l'homme à Dieu, l'amour de la beauté devrait être transféré de la beauté dans les corps à la beauté transcendante engendrée par les actions vertueuses résultant de l'adhésion de la libre volonté humaine à l'Harmonie divine car « la Justice est la beauté la plus pure ».

Dans une inspiration qui rappelle non seulement Plotin mais aussi l'Hindouisme et le Bouddhisme, saint Augustin décrit sept degrés dans l'élévation à la communion divine au moyen de la contemplation du Beau : Dans les trois premiers, correspondant à la Via Purgativa et respectivement décrits comme étant : 1. l'animation ; 2. la sensation ; 3. la raison de l'art, l'Âme adopte envers la vie une attitude de plus en plus esthétique.

Dans le quatrième et le cinquième : 4. la vertu ou action belle ; 5. la tranquillité ou beauté intérieure, l'Âme apprend à se dominer, s'ouvrant à l'illumination résultant de l'harmonie intérieure, grâce à la perception de la beauté spirituelle sous les objets physiques.

Dans les sixièmes et septièmes degrés : 6. l'approche ; 7. la contemplation, l'Âme se tourne vers Dieu perçu comme Pure Beauté.

Cette description correspond étroitement à celle de Platon dans son *Phèdre* et à celle de Plotin (*Ennéades VI, I*). Ce culte de la beauté est resté un des caractères éminents des aspects extérieurs du christianisme, depuis les cathédrales cisterciennes, l'art de Fra Angelico et le Cantique au soleil de saint François jusqu'aux œuvres de Bach et de César Franck. Sans aucun doute, l'appréciation plotinienne de la beauté en tant qu'expression

divine fut un des facteurs qui ont conduit les premiers chrétiens à s'écarter du commandement mosaïque de ne point faire d'images.

Il serait difficile de surestimer l'influence de Plotin sur le mysticisme chrétien. Tandis que Platon, et plus tard Aristote, jouèrent un rôle capital dans la formulation de la théologie, Plotin a influencé surtout les contemplatifs et les mystiques. Son disciple Victorius, après sa conversion au christianisme, fut un des maîtres de saint Augustin sur lequel il eut une grande influence.

Le gnosticisme, exemple typique des tendances syncrétiques de l'Antiquité à son déclin, apporta lui aussi une grande contribution à l'atmosphère spirituelle dans laquelle le christianisme se développa. On traite quelquefois du gnosticisme comme s'il avait constitué une doctrine religieuse définie. En réalité ce ne fut qu'une tendance générale. Il y eut littéralement des centaines de docteurs gnostiques. Tous s'efforçaient selon l'esprit de leur temps, de synthétiser les enseignements religieux mis en présence en Europe, en Afrique et en Asie après les conquêtes d'Alexandre.

Le caractère général des gnostiques était qu'ils essayaient non seulement de fondre ensemble des doctrines variées mais aussi d'élucider les vérités transcendantes cachées dans leurs Ecritures, tenues pour plus symboliques que littérales. Un autre caractère important était que, tandis que beaucoup des autres groupes syncrétistes rejetaient le christianisme comme c'était le cas pour les néo-platoniciens, les gnostiques faisaient aux enseignements de Jésus une place considérable. Cependant, cette inclusion du christianisme n'est point un caractère indispensable du gnosticisme. Certaines des doctrines professées avant Jésus, comme celles des Juifs alexandrins, Aristobule et Philon, sont aussi considérées comme lui appartenant, car elles montrent déjà son esprit.

Les éléments principaux du gnosticisme étaient empruntés à la noble doctrine de Zoroastre. Au retour de l'exil, les docteurs juifs l'avaient amenée à Alexandrie en l'associant à leurs propres traditions religieuses et avec l'essence du néo-platonisme, ainsi qu'avec quelques influences provenant des cultes de Syrie et d'Egypte, et peut-être de l'Inde.

D'innombrables communautés mystiques surgirent et elles eurent une influence considérable sur la cristallisation graduelle des enseignements religieux du christianisme et de leur mise en pratique. Cette influence s'exerça à la fois directement, en aidant à purifier et à clarifier certains des concepts du christianisme primitif et aussi indirectement par les réactions qu'il provoqua contre certaines de ses doctrines, réactions qui ont aidé les chrétiens à mieux apprécier leurs propres doctrines.

En plus de cette tendance à considérer tous les enseignements religieux sous une forme allégorique, le gnosticisme, à part quelques exceptions infâmes, eut une propension marquée à la pratique d'une vie austère et ascétique. Cette vie tournée vers le monde de l'esprit a contribué à créer une atmosphère de ferveur religieuse favorable au mysticisme.

Un des traits caractéristiques du gnosticisme était sa condamnation des passages de l'Ancien Testament incompatibles avec les nobles enseignements de Jésus. Cerdan, Marcion, Tatien, Ptolémée, et d'autres docteurs gnostiques, considéraient le Dieu de la Bible Juive non point comme la déité absolue et suprême, mais comme un démiurge ou Dieu opérateur inférieur, incapable de créer un univers parfait. Ils trouvaient une preuve de sa nature limitée à la fois dans l'existence du mal et dans la chute de l'homme, qu'il

aurait pu prévoir s'il avait été omniscient et qu'il aurait prévenue s'il avait été bon et tout-puissant.

Le Dieu suprême, le Pater omnipotens, ému par les souffrances des créatures du maladroit démiurge, prit la forme humaine de Jésus pour leur apporter le salut en leur donnant un autre dieu et une doctrine plus pure et plus morale. La tendance gnostique à considérer les Ecritures comme des allégories exerça une influence marquée sur certains des Pères de l'Eglise. C'est ainsi qu'Origène interprétait allégoriquement le miracle des Noces de Cana : « avant Jésus, les Ecritures étaient réellement comme de l'eau, depuis sa venue, elles sont devenues comme du vin pour nous ».

Certains des gnostiques comme Marcion, enseignent que suivant les dires de Jésus, les apôtres n'avaient point reçu toute la vérité, qu'ils étaient incapables de supporter, même après la Pentecôte. Leur manque de clairvoyance spirituelle était prouvé par leur foi dans le chiliasme, cette croyance matérialiste en un retour immédiat du Christ sur la terre pour y établir un paradis terrestre au profit exclusif des chrétiens contemporains. Marcion pensait que l'impuissance des apôtres à s'élever au-dessus d'une acceptation matérialiste des croyances courantes parmi les Juifs, faisait un devoir à tous les chrétiens intelligents de s'efforcer d'atteindre à une vision plus profonde et plus pure des révélations de l'Eon Christos qui, par le sacrifice de son incarnation, avait apporté une nouvelle dispensation permettant aux hommes de s'élever au-dessus de l'Ame terrestre, Psyché, pour participer de Pneuma, le souffle de l'Esprit divin.

Comme les Iraniens, les gnostiques attachaient une grande importance aux hiérarchies angéliques et à leur monde de la lumière mystique, intermédiaire entre Dieu et le monde des corps concrets.

Faisant à la manière de saint Paul une distinction fondamentale entre le monde de la Chute, créé par le Démiurge inférieur de la Bible et l'univers splendide engendré par l'Esprit, les gnostiques étaient fortement opposés à la croyance en la résurrection de la chair. Ils considéraient celle-ci comme une erreur grossière, due à l'incapacité de comprendre la transcendance de l'esprit et sa présence dans l'âme supérieure de l'homme à laquelle il communiquait une immortalité dont l'âme jouirait pleinement dès qu'elle se serait libérée de l'emprise du corps de chair. Ils considéraient la chair comme antagoniste à la réalisation divine, se basant sur de nombreux enseignements de Jésus : « Mon royaume n'est point de ce monde », « N'accumulez pas de trésors sur la terre », « Cherchez d'abord le royaume des cieux et sa Justice », etc...

Beaucoup de gnostiques insistaient sur le devoir qu'avaient les fidèles du pur et lumineux Eon Christ, d'exercer la censure la plus stricte non seulement sur leurs actions mais aussi sur leurs pensées. Valentinien dit, dans un passage qui nous a été conservé par saint Clément : « Seul l'Un est bon dont la présence a été manifestée par le Fils. C'est par Lui seul que le cœur peut devenir pur, tous les mauvais esprits en ayant été expulsés. Lorsqu'une multitude d'esprits demeurent en Lui, ils l'empêchent de se purifier lui-même. Chacun d'eux produisant des effets correspondant à sa propre nature, il maltraite l'âme en diverses manières correspondant à leurs désirs impurs, et il me semble que l'âme est traitée par eux comme une auberge. Lorsque des gens grossiers habitent celle-ci, ils percent les murs, creusent des trous dans le sol pour les remplir avec des ordures. Ils n'ont point de considération pour cette demeure, puisqu'elle appartient à un autre. Il en est de même pour l'âme négligente. Elle reste souillée et sert d'habitation à une légion de diables

; mais lorsque le Père, l'unique Bon, la prend en considération, elle est sanctifiée, elle est resplendissante de lumière. Ainsi, l'homme dont le cœur est dans cette condition, est heureux, car il verra Dieu. »

En conséquence la plupart des écoles gnostiques enjoignaient à leurs fidèles l'observance d'une discipline ascétique très stricte.

Les Marcionites, très répandus, proscrivaient tous les spectacles publics ainsi que les amusements mondains. Tout en enjoignant la purification vigilante de l'esprit, ils condamnaient aussi les satisfactions physiques, y compris l'usage de l'alimentation carnée. Ils permettaient seulement les aliments qui étaient cités par la Bible, l'eau, le pain, le lait, le miel, les raisins et l'huile ; ils condamnaient même les relations maritales qui entraînent la chute d'âmes dans le monde de la matière.

Quoique les Eglises chrétiennes se soient opposées avec vigueur à ces idées excessives, il n'est point douteux que les relations étroites existantes entre les communautés chrétiennes et les sectes à côté desquelles elles vivaient, ont tendu à colorer l'atmosphère religieuse du christianisme primitif. Toutes les indications dont nous disposons montrent que dans les premiers siècles, beaucoup d'âmes inquiètes allaient de croyance en croyance. Les Confessions de saint Augustin nous décrivent les incertitudes de beaucoup de lettrés cherchant une vérité ultime à travers la variété des doctrines. (*Confessions*, IX.)

Ces échanges entre les communautés chrétiennes et demi-chrétiennes, ou même païennes, n'étaient point à sens unique. Ceci est prouvé par les exhortations des Pères de l'Eglise engageant les nouveaux convertis à briser entièrement avec leurs anciens milieux religieux. « Vous ne pouvez pas boire en même temps dans la coupe du Seigneur et dans la coupe des démons » (Saint Paul, *Cor.*), et Tertullien regrettait que « même nos maisons ne sont point sans idoles ».

Nous avons aussi les exhortations d'évêques de la primitive église engageant leurs ouailles à être fidèles à leur foi. Trois grands pasteurs, saint Jean Chrysostome, saint Augustin et saint Césaire d'Arles ont été jusqu'à promettre aux femmes chrétiennes qui, en cas de maladie grave de leurs êtres chers, résisteraient à la tentation de recourir à des médecins païens, qu'elles prendraient rang parmi les martyres si leurs malades mouraient. Ces pérégrinations interconfessionnelles continuèrent jusqu'à la disparition du monde païen. Ceci est prouvé par trois décrets, de sévérité croissante, du code de Valentinus entre 381 et 396 punissant ceux qui, après le baptême chrétien, retournaient à l'idolâtrie. Trente ans plus tard, la confirmation de ces décrets par Valentinus III prouva l'emprise des anciennes croyances sur beaucoup de chrétiens.

Le gnosticisme tant par son extension considérable que par la nature spirituelle de certaines de ces doctrines, a joué un rôle important parmi les facteurs historiques ayant influencé les débuts du mysticisme chrétien. Entre autres choses, il insistait sur la distinction *entre l'Ancien et le Nouveau Testament* et amenait les âmes pieuses et réfléchies à vivre davantage pour l'Eternité que pour le siècle. Ceci ne pouvait manquer de favoriser les tendances spirituelles, en particulier à cause de l'importance attachée par les gnostiques au monde radieux des anges et à la transcendance lumineuse des trois tétrades de leur Divin Pleuroma.

Ce sommaire très superficiel donne une idée générale de la contribution apportée par les religions grecques et juives ainsi que par leur rejeton commun le gnosticisme, au

climat dans lequel le christianisme s'est développé. Les mystiques chrétiens y ont trouvé à la fois un stock de représentations toutes faites pour l'interprétation de leurs expériences, et une tendance générale à la ferveur, favorable à la naissance des aspirations mystiques. En particulier, on a souvent signalé les relations entre le stoïcisme et l'ascétisme chrétien.

Cependant il ne faudrait pas considérer le mysticisme chrétien comme n'étant pas autre chose qu'une nouvelle branche dans le développement historique de l'antique arbre de la religiosité gréco-orientale.

Non seulement, comme les gnostiques eux-mêmes l'enseignaient, les conceptions chrétiennes de la Rédemption et de la Grâce apportaient des éléments théologiques nouveaux au monde occidental, mais le christianisme naissant était cloné d'une grande force créatrice spirituelle. La ferveur enthousiaste suscitée par la Bonne Nouvelle, la tradition électrisante du contact personnel des Apôtres avec Jésus et l'atmosphère d'exaltation, résultant des persécutions des premiers siècles, se combineront pour engendrer une merveilleuse moisson de mystiques chrétiens. Leurs expériences personnelles constitueront un riche fond de matériaux originaux pour la théologie mystique chrétienne.

CHAPITRE VI

L'APOTHÉOSE MYSTIQUE DU CHRISTIANISME

L'étude du développement historique de la littérature mystique chrétienne est très instructive. En effet, elle ne recèle pas seulement une quantité considérable de documents spirituels de la plus haute valeur, mais elle met aussi en évidence un des faits les plus importants de la vie mystique.

Pour employer le vocabulaire du Professeur Whitehead, s'il existe vraiment une Réalité éternelle qui EST, au-dessus du processus universel du devenir historique, et si l'homme est doué de la faculté d'atteindre à la conscience de cette réalité éternelle, les données de cette conscience doivent revêtir une uniformité générale à travers les âges. C'est exactement ce qui ressort du développement historique du mysticisme chrétien. On pourrait soutenir que cette uniformité est précisément un exemple de l'influence préformante de l'instruction religieuse reçue dans l'enfance ; mais cette uniformité ne s'étend pas seulement aux descriptions figurées, mais aussi à celles des expériences sans formes.

Tandis qu'il y a des différences mineures entre les œuvres des mystographes dues surtout à l'évolution du style et des formes littéraires, il y a une remarquable uniformité dans la teneur générale des comptes rendus des expériences de nos mystiques depuis les origines jusqu'à nos jours. Non seulement on ne relève point de trace de progrès dans le développement de la faculté mystique, mais même il semble bien que sa plus brillante période ait été au début de l'ère chrétienne.

Les premiers siècles offrirent le spectacle d'un développement de l'ascétisme de la vie monacale tel que nous n'en avons pas vu depuis lors. Déjà, avant la fin du quatrième siècle, la Syrie, la Mésopotamie, l'Égypte étaient couvertes d'innombrables monastères dans lesquels des multitudes de moines suivaient la voie mystique. On vit surgir une véritable légion de mystiques dont beaucoup ont laissé des documents remarquables et des plus instructifs, traitant exhaustivement l'ensemble des aspects de la théologie et de la pratique mystiques. La plupart des auteurs postérieurs n'ont guère fait que répéter ce qui a été dit à cette époque splendide de zèle et de foi ardente. Ainsi que le Doyen Inge l'a dit : « La spéculation parmi les moines syriens des troisième, quatrième et cinquième siècles a été probablement plus libre et plus audacieuse que dans aucune autre branche du christianisme à aucune autre époque. » (*Christ. Myt.* 102.)

A la rigueur, on pourrait ne pas étudier les écrivains mystiques chrétiens postérieurs au sixième siècle, n'était le fait que tout en répétant les données de leurs prédécesseurs, ils les font dans un langage plus proche du nôtre et que leurs expériences eurent lieu dans des sociétés si semblables à la nôtre qu'ils semblent être presque nos contemporains. Mais un examen attentif nous permettra de découvrir dans ces œuvres l'influence vivante des premiers Pères. C'est pourquoi ceux-ci sont si intéressants. Il semble que leur proximité du passage de Jésus sur notre terre les ait doués d'une fraîcheur et d'une importance perpétuelles et c'est bien à regret que nous devons nous résigner à ne faire qu'une courte revue de quelques-uns des plus éminents.

Outre l'atmosphère générale du monde païen, les premiers chrétiens trouvèrent des incantifs puissants à la vie mystique dans les Ecritures. La Bonne Nouvelle contenait beaucoup d'appels aux âmes ferventes pour les engager à prendre le raccourci mystique sur le chemin du salut. « Le Royaume des cieux est en Vous. » « Voici je suis avec vous toujours, jusqu'à la fin du monde. » « Quiconque essaiera de sauver sa vie la perdra, mais quiconque en fera l'abandon la sauvera. » « Là où deux ou trois seront réunis en mon nom je me tiendrai parmi eux. »

L'Evangile de Saint Jean tout entier est un puissant appel à la consécration spirituelle. « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne profite en rien. » « Ainsi nous savons que nous demeurons en Lui, et Lui en nous parce qu'Il nous a donné de son Esprit. » (IV, 13.)

« Si un homme m'aime, il observera mes commandements et je viendrai en lui et établirai ma demeure en lui. » (XIV, 23.)

Saint Jean promet formellement que les chrétiens entreront en contact intime avec Dieu. « Il vous enseignera toutes choses et apportera toutes choses à votre intelligence. » (XIV, 26.) « Voici, je me tiens à la porte et frappe, si un homme entend ma voix et m'ouvre, j'entrerai chez lui et je souperai avec lui et lui avec moi. » (*Apo. III.*)

Pour Jean, Christ, le VERBE, est en même temps l'agent de la Création et de sa perpétuation. « Ce qui est venu à l'existence était Vie en Lui. Par Lui, toutes choses sont faites. »

La présence permanente du Christ, le Verbe, dans le cœur des hommes, comme en toutes choses, ne constitue pas seulement la promesse de la Rédemption après la mort, mais aussi celle de l'inclusion immédiate dans la réalisation perpétuelle de l'Eternel présent. « Nous sommes en Lui qui est la Vérité, Jésus-Christ. Il est le vrai Dieu et la vie éternelle. »

Ce sentiment d'être « en Christ », d'ores et déjà, cette idée de l'inclusion immédiate et constante en Christ, est le message de l'Evangile de Saint Jean, et on saisit facilement pourquoi Origène a dit : « Nul ne peut comprendre l'Evangile de Jean moins qu'il n'ait reposé sur le sein de Jésus. »

Toute l'œuvre de saint Paul constitue une exhortation à vivre à la lumière de l'union intime de l'âme avec Christ qui a été constituée au moment du baptême. Un conflit fait rage entre les deux natures de l'homme, celle du corps avec ses appétits terrestres, et la nature spirituelle, le Nous de la philosophie. Mais tandis que les stoïciens livraient à leurs appétits matériels une guerre presque sans espoir, les chrétiens avaient reçu la force de résister au mal. Le baptême leur apportait non seulement le Saint-Esprit mais encore le don merveilleux de l'inclusion actuelle en Christ. « Le chrétien a été greffé sur le Christ, notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché puisse être détruit de manière que nous ne soyons plus les esclaves du péché. » (*R. IV, 5-6.*) « Le temple de Dieu qui est en Vous, est Saint. » (*I Cor. III, 17.*) « Ne savez-vous pas que vous êtes le Temple de Dieu et que l'esprit de Dieu demeure en Vous. » (*I Cor. III, 18.*) Paul résuma l'unité mystique avec Dieu en disant dans un pur Advaitisme : « Christ est tout et en tout. » (*Cor. III, 2.*)

Son influence sur le développement de la recherche mystique fut encore accrue par son propre mysticisme. Non seulement il eut son expérience prodigieuse sur le chemin de Damas, mais il déclara, dans sa défense contre les chrétiens de Corinthe : « Est-il nécessaire de se glorifier ? Est-ce utile ? Cependant je me rapporterai à certaines visions

des révélations du Seigneur. Je connais un homme en Christ, qui, il y a quatorze ans, a été ravi jusqu'au troisième ciel... Si c'était dans son corps je ne le sais, si c'était hors de son corps, je ne le sais, Dieu le sait et je sais que cet homme a été conduit au Paradis ; si c'était dans son corps ou en dehors de son corps je ne sais, Dieu le sait. Il entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de révéler. » (*II Cor. XII, 1-4.*)

Cette réalité majestueuse dépassait de loin l'expérience terrestre. « L'œil n'a point vu ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme n'a reçu les choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment, mais Dieu nous les a révélées par son Esprit. » (*Cor. II.*) Et cette présence des opérations de l'Esprit en nous, cette activation de la Grâce reçue au baptême, élèvera l'homme jusqu'à l'union mystique. « Tous ceux qui, le visage ouvert, contemplent la gloire du Seigneur comme dans un miroir, sont formés en cette propre image, de gloire en gloire, ainsi que par l'Esprit du Seigneur. » (*Eph. III.*)

Grâce à la présence spirituelle de Christ en leurs cœurs, les chrétiens peuvent être élevés jusqu'à la gloire spirituelle, loin au-dessus de l'Univers matériel soumis aux injonctions étroites de la loi mosaïque. Celle-ci s'appliquait au monde matériel et contingent, résultant de la chute de l'homme. En conséquence, Paul adjure les chrétiens de s'élever au-dessus de la mondanité qui les attache aux obstacles périmés de la causalité matérielle. « Tous ceux qui parmi vous sont assujettis aux œuvres de la Loi sont soumis à la malédiction. » (*Gal. III.*) Les chrétiens doivent abandonner toute ambition terrestre. « Si l'esprit est votre principe actif, vous n'êtes plus soumis à la Loi. » (*Gal. V, 18.*) Leur glorieuse destinée est de récolter la moisson des trésors spirituels et mystiques. « Vous avez été amenés à mourir à la Loi, par le corps de Christ, pour que vous puissiez devenir la propriété d'un autre, c'est-à-dire de Celui qui s'est élevé d'entre les morts, afin que vous puissiez porter les fruits en Dieu. » (*Gal. V.*) Et, dans un passage qui est la condamnation d'une religion tournée vers le monde, l'apôtre ajoute, en une paraphrase de la parabole de Marthe et de Marie : « Si vous essayez de vous justifier par la Loi, vous êtes exclus de Christ, vous êtes tombés hors de la Grâce. » (*Gal. V.*)

Saint Paul a aussi fait la différence classique entre l'Esprit Universel et transcendant, le Nous des Grecs et l'Âme, Psyché, laquelle, bien qu'en contact avec l'esprit, peut cependant être captivée par la vie sensorielle du monde de la matière.

Saint Clément fut le premier grand docteur. Il était soumis à l'influence de la philosophie grecque qu'il a contribué à incorporer dans la théologie mystique chrétienne. Il proposa l'idéal de la perfection chrétienne consistant à connaître Dieu et à lui ressembler. Elle devait être atteinte par la sérénité, l'Apatheia, ou contrôle cathartique des passions, et par l'Amour. Grâce à l'Apatheia, « l'âme est élevée sur un trône tranquille duquel elle contemple Dieu dans l'Empyrée ». Après cette vision sereine l'homme est élevé jusqu'à Dieu par la vertu de l'Amour. « Car dans la mesure où un homme aime Dieu il pénètre plus profondément dans les sanctuaires intérieurs du Seigneur. » Et saint Clément décrit les gloires de la contemplation. « Ces âmes gnostiques sont emportées par la splendeur de la Vision, et étant reconnues comme saintes parmi les saintes, et étant ravies, elles atteignent la plus haute des régions et là elles ne reçoivent point la divine Vision comme un miroir, mais, d'un cœur aimant, elles jouissent éternellement de cette vision pure, radieusement claire et infinie, heureuses d'une félicité sans mélange pendant des âges sans fin. Ceci est la vision appréhensive des cœurs purs et c'est l'œuvre du

gnostique accompli que d'avoir commerce avec Dieu, devenant semblable à Lui, autant que cela lui est donné. » (*Stromates VII*, 3.)

Origène, son disciple, enseigna aussi le chemin de l'union mystique. « Dieu... est parfaite Bonté et l'homme peut devenir semblable à Dieu en apprenant à Le connaître grâce à la perception de la présence du Verbe dans son cœur, au moyen de la pureté et de l'Apatheia. « Tous les hommes peuvent atteindre à l'illumination, puisque tous doivent leur existence à l'opération de la Cause divine de la Vie, laquelle est présente dans l'intimité de leur âme. » « Il est une certaine émanation divine installée dans les cœurs de tous les hommes sans exception, mais elle pénètre particulièrement les cœurs de ceux qui consacrent leur temps à la méditation... Le soleil à lui seul nous révélerait le vrai Dieu... Le Verbe créateur, qui est le soleil de l'âme, est capable de faire ceci pour Lui... Grâce à Lui seul quand ses rayons pénètrent dans les recoins les plus profonds de la conscience, les yeux de l'Ame sont illuminés. » (*Protepticus VI*.)

Origène proposait aux étudiants du Didascalée, qu'il dirigea après la mort de saint Clément, non point l'idéal du philosophe gnostique mais celui de l'ascétisme. Ce faisant, il ouvrit la voie au grand mouvement en faveur de l'ascétisme et du mysticisme qui devait s'étendre à toute la chrétienté. Son successeur, saint Basile, laissa un modèle de règlement pour beaucoup d'ordres monastiques. Il insistait non seulement sur la domination des sens mais aussi celle des opérations intellectuelles, au-dessus desquelles il faut s'élever. « Car, de même que les sens perçoivent les jets qui leur sont accessibles, l'intelligence est capable de comprendre les objets intelligibles. L'intelligence, entravée par la chair et par ses propres fantaisies, a besoin de l'aide de la foi et de la vertu, et alors, elle est capable de faire de ses pieds, les pieds du cœur et de poser ceux-ci sur les lieux élevés. » (*Epis. Apol. Al. Cessariennes*.)

Et cependant il ne suffisait pas d'imposer silence aux fantasmagories de l'intelligence. L'homme avait besoin de recevoir le secours de la Grâce, sans lequel les âmes seraient incapables de franchir l'abîme séparant les créatures du créateur, mais, « avec son aide, les cœurs sont soulevés, les faibles sont encouragés et les âmes zélées sont conduites à la perfection... De la même manière que des objets brillants et transparents, en contact avec un rayon de lumière, deviennent eux-mêmes translucides, émettant de nouveaux rayons, ces âmes dans lesquelles réside l'Esprit divin, étant illuminées par Lui, deviennent elles-mêmes spirituelles et transmettent leurs grâces aux autres. De là viennent... leur compréhension des choses cachées, leur dispensation de dons bienfaisants, leur ascension jusqu'au ciel, parmi les chœurs des anges ; alors elles entrent dans la félicité éternelle, demeurent en Dieu, sont formées à sa ressemblance et, ce qui est au-dessus de toutes choses, deviennent Dieu. » (*De Spiritu Sancto. IX*, 233.)

Avec regret nous devons laisser de côté beaucoup de mystiques antiques pour passer aux deux auteurs les plus importants parmi ceux qui nous ont transmis l'essence de la moisson spirituelle de l'Antiquité chrétienne : le grand saint Augustin et Dionysius l'Aéropagite.

Saint Augustin, grâce à son éducation première qui le familiarisa avec le dualisme des Manichéens, puis avec le monisme des néo-platoniciens, était bien préparé à apporter à la théologie chrétienne la contribution de la philosophie, ainsi que celle de ses expériences mystiques personnelles. Celles-ci lui donnaient le sentiment vivant de la réalité divine laquelle est la pierre angulaire de la recherche mystique et qu'il a magnifiquement

exprimé : « Pourquoi faut-il que je désire que Tu viennes à moi qui n'existerais point si Tu n'étais pas en moi ; en conséquence je ne serais pas, ô mon Dieu, je n'existerais point du tout si tu n'étais pas en moi. Ou plutôt je ne serais pas si je n'étais pas en Toi, de qui sont toutes choses, de qui proviennent toutes choses, en qui sont toutes choses. D'où pourrais-je venir à toi, puisque je suis en Toi ? D'où pourrais-tu venir à moi ? Car, où pourrais-je aller hors du ciel et de la terre pour que Tu y viennes, ô toi mon Dieu qui as dit : « Je remplis le ciel et la terre. » Dieu est l'Être Invisible duquel en tant que Créateur et Cause Première, toutes choses visibles reçoivent leur être. Il est l'Unique, Suprême, Eternel, Immuable ; compréhensible pour lui seul, doué d'une Majesté suprême, sanctifié et sanctificateur de tout ce qui a été sanctifié. » (*Ep. C. C. XXXII. Mar.*)

Cependant si Augustin reconnaissait, et même adorait la présence de Dieu dans toute la Création, il n'était pas panthéiste. Une de ses contributions les plus importantes a été précisément de clarifier les deux problèmes connexes de la relation de Dieu avec le monde et de la nature de la grâce et de sa nécessité.

Comme les Hindous, la plupart des philosophes grecs avaient professé une des formes de l'immanentisme, tenant que le créateur du Cosmos, soit qu'il fut le Logos, ou quelque Démonurge, restait présent d'une façon immanente au sein des créatures de l'Univers, que ce fût sous la forme des Rhizomata ou racines de l'être dans Empédoclès, ou des Spermata ou semences d'Anaxagore, ou de la raison ou Logos de Démocrite. Mais Socrate et Platon opposant les idées à la matière professèrent une sorte de dualisme laissant peu de relations entre le monde grossier de la matière et le monde réel des idées subtiles d'où provenaient les formes des êtres. Aristote plaça la réalité des êtres non point dans une forme idéale mais dans la force qui, au sein de chaque individu, produit l'actualisation de son essence potentielle. Mais au sein de la matérialité des corps, il y avait une capacité latente permettant de reconnaître l'attraction, la grâce séduisante, le caractère adorable du « Souverain Bien », Dieu, le « moteur immobile de l'univers », qui assure l'accomplissement de la Loi dans le Cosmos, grâce à l'attraction que les énergies potentielles résidant en la matière ressentent pour Lui.

Cette notion a donné naissance à la conception stoïcienne : Dieu était la Raison séminale du monde ; tous les êtres résultant de l'action sur la matière d'une Raison séminale particulière, ou Logoi Spermaticoi, ou âmes animatrices, à travers lesquels Dieu accomplit son œuvre dans le monde. Pour saint Clément, les aspirations de l'âme à l'union avec Dieu étaient dues à la présence de ces « semences du Logos ».

Saint Augustin réunit ses conceptions rivales en une synthèse qui fournit à la Somme de saint Thomas sa doctrine sur ce point. A la suite de Platon il pense que le Verbe contient une vision éternelle de la Création dans tous ses détails dans les « idées », ces modèles des choses à venir. Pour expliquer les opérations de ces idées subtiles sur les formes du monde grossier, il fait appel à un monde d'entités célestes, intermédiaires entre la Divine Volonté ou Plan idéal du Cosmos, et les raisons séminales incarnées dans les âmes des individus. Ces raisons séminales sont soit naturelles, soit surnaturelles, suivant qu'elles règnent sur le corps ou sur l'âme.

La présence dans nos âmes de ces raisons séminales, échos de leurs origines au sein du Logos Causal, est la cause de notre amour pour les attributs divins : la Beauté, la Vérité et le Bien. C'est aussi la source de notre amour pour Dieu Lui-même. Ainsi, tandis que Dieu est réellement transcendant à la nature humaine, il y a dans l'âme une émanation directe

de son effulgence, incluse dans les semences causales. L'âme en devient consciente par la « grâce du don initial de la Foi », « initium fidei », une raison séminale qui amène l'âme à percevoir à la fois son origine divine et sa relation avec Dieu. Ceci fournit à saint Thomas une explication théologique des opérations de l'expérience mystique.

Cette idée éclaire également la doctrine de la nécessité de la grâce pour atteindre au salut. Sans ces raisons séminales surnaturelles, l'âme ne serait point poussée à s'élever au-dessus des appétits de la chair.

Mais si ces semences divines sont dans l'âme, c'est en tant que don particulier du Seigneur, et non point comme partie intégrante de son organisation, et la nature humaine est impuissante à atteindre au salut sans aide extérieure. Saint Augustin concilie ainsi les deux théories opposées du salut : celle des pélagiens soutenant que l'homme pouvait atteindre le salut par ses seules forces et celle qui le croyait complètement impuissant sans l'aide de la grâce, théorie qui fut soutenue plus tard par beaucoup de réformateurs. Augustin enseignait que si l'homme ne peut être sauvé sans la grâce, il peut cependant obtenir ce « Beau Don », cette eucharistie, par la prière. Il est vrai que même le désir de prier pour obtenir la grâce était inspiré au cœur de l'homme par un autre don de Dieu. Mais ceci ne devait pas engendrer un fatalisme quiétiste, parce que les hommes devaient coopérer à leur salut en menant une vie de prière et de vertu.

L'idéal des chrétiens est celui de la « Perfection chrétienne » qui est une vie de justice parfaite. Un homme est « juste en l'Eternel » quand sa volonté est si complètement soumise à celle du Seigneur qu'il ne peut plus ni errer ni pécher.

Cette « Parfaite Justice » est presque identique à l'Idéal Hindou du Jivanmukti, le fidèle complètement dénué d'égotisme et ayant atteint une telle soumission au Divin propos à travers l'Univers, qu'il cesse d'engendrer du Karma, c'est-à-dire des déviations dans le plan divin. Elle rappelle également la définition du Yoga qui voit en l' « union divine » le résultat de « l'habileté dans l'action ».

Suivant saint Augustin le secret du progrès mystique réside dans la domination et la purification successives de sept modes d'activité de l'âme, sur les sept plans ouverts à son action, suivant la théorie platonicienne.

Les trois degrés inférieurs ont trait aux purifications du corps, des sentiments et de l'intelligence. Non seulement les impulsions du corps et des émotions doivent être tenues en échec, mais il faut aussi que l'intelligence soit censurée pour qu'elle ne conduise pas l'homme à accepter de fausses idées sur Dieu. « Quand tu penses à Dieu, si une représentation sensorielle ou corporelle (de Dieu) vient à ton esprit, chasse-la, repousse-la, nie-la, méprise-la, rejette-la, fuis-la.) Ainsi, pour lui aussi l'Infini bafoue la définition.

Le quatrième degré consiste en la vertu. Après avoir dominé les passions inférieures et les habitudes mentales, l'âme doit abandonner l'orgueil, l'ambition de la richesse, le désir du pouvoir, grandissant en humilité et en amour de Dieu. Dans ce quatrième degré la catharsis ou purification de l'âme est atteinte.

Le cinquième degré est celui de la Tranquillité, l'Apathéia de la philosophie. Dans le calme des passions, l'amour de Dieu règne complètement sur l'âme. Libérée des liens terrestres, elle s'élève bientôt jusqu'au sixième degré.

Celui-ci est « l'entrée dans la lumière ». Ici, l'âme perçoit la lumière glorieuse qui est le halo de la Divine Proximité. Ces cinquième et sixième stations correspondent à la « Via Illuminativa ».

Dans le septième degré, l'âme établit sa demeure, ou château, dans la « Maison du Seigneur » où elle jouit de la « contemplation et vision de la Vérité » (*Contemplatio et Visio Veritatis*). Et cette contemplation est une source de félicité indescriptible. « Quelles joies l'âme y éprouve-t-elle ? Quel bonheur elle y reçoit du Souverain et Unique Bien ? Quel est le souffle de cette éternelle sérénité ? Que pourrais-je en dire ? » (*De Quantitate Anima.*)

Cependant le Saint nous donne dans ses Confessions, un aperçu de sa vision de l'Ineffable. « Qu'est donc ce qui m'illumine intérieurement et fait vibrer mon cœur sans le blesser ? Je tremble et je suis embrasé sentant que je suis semblable à Lui. » (XI.) Et plus loin : « J'entrai et contemplai avec l'œil mystérieux de mon âme la lumière qui ne change jamais, plus haut que mon intelligence. C'était quelque chose de complètement différent d'aucune illumination terrestre. C'était supérieur à mon intelligence parce qu'elle était faite par cela. Celui qui connaît la vérité connaît cette lumière, et celui qui connaît cette lumière connaît l'Eternité. L'amour connaît cette Lumière. » (*Conf. VII.*)

Le mystérieux auteur qui écrivit sous le nom du premier évêque d'Athènes, Dionysius l'Aréopagite, devait exercer sur la théologie mystique chrétienne une influence si considérable qu'elle ne fut dépassée que par celle de l'Écriture Sainte.

Sa conception de l'Univers était celle de Plotin. Tous les êtres procèdent de Dieu et retournent à Lui. La première hypostase est le Fils, le Verbe de saint Jean, duquel procède la multiplicité de l'Univers. Tous les êtres sont Un en Dieu et cependant conservent leur individualité. Le processus évolutif est réalisé par une sublimation graduelle, grâce à laquelle les êtres retournent à Dieu en s'élevant au-dessus de leurs limitations personnelles, permettant ainsi à leur conscience de s'élever jusqu'au niveau de l'âme supérieure pour atteindre « l'obscurité de la nescience », l'union au delà du monde intelligible.

Suivant la transcendance platonicienne, et conformément avec la théologie orthodoxe, on ne doit pas identifier Dieu avec l'Univers : « L'Être est en Lui, mais Il n'est point en l'Être. » (*De Div. Nam.*)

Dieu débordant toutes limitations formelles ne peut être connu par l'intelligence. Seules la raison abstraite, « le Logos », et la contemplation mystique peuvent nous permettre d'atteindre une certaine mesure de compréhension de sa nature. L'étude rationnelle du divin conduit à la théologie apodictique, et l'induction surnaturelle de Dieu est à la base de la théologie mystique. Cependant, même les descriptions de cette dernière sont condamnées à rester inexactes car « Dieu est ineffable, anonyme et inconnaissable ». (*Agnostos Cor.*)

Par la raison, nous ne connaissons le Divin que par ses seuls effets, mais notre entendement est impuissant à exprimer ce que Dieu est en Soi-Même. « Quand nous nommons ce mystérieux Océan d'Être : Dieu, la Vie, la Substance, la Lumière ou le Verbe, nous ne concevons rien au delà de ce que nous permettent les grâces qui viennent à nous, celles par lesquelles, et au moyen desquelles, la déification, l'existence, la vie et la sagesse nous sont communiquées. Mais quant à Lui, nous ne l'atteignons que dans le repos complet de nos facultés intellectuelles, alors que nous ne percevons plus ni Dieu, ni la déification, ni la vie ou toute substance qui pourrait offrir une comparaison avec cette cause première, suprêmement exaltée au-dessus de tout. » (*De Div. Nam.*)

La contemplation est un don de Dieu, mais elle peut être préparée par la prière et la purification. La purification est triple : détachement des objets terrestres, détachement de la sensualité, détachement des images de l'esprit.

Comme saint Augustin, Dionysius décrit quatre degrés dans la contemplation : en premier lieu, « l'Entrée de l'Âme dans la Divine Obscurité » ; la lumière inaccessible dans laquelle vit Dieu, suivant les Ecritures. (*Tim. VI, 16.*)

Ensuite vient : « Le Silence mystique », ou contrôle des puissances mauvaises de l'âme. Finalement, on s'élève à la « Vision de Dieu », et à l'Union avec Lui, dans laquelle l'âme, quoique absorbée en Dieu ne perd pas sa personnalité. Ceci fait de Dionysius un autre précurseur de l'individualisme aristotélicien qui devait être enseigné par saint Thomas.

L'union avec Dieu est décrite en termes rappelant les théories indiennes et platoniciennes sur la pluralité des âmes. « C'est dans la partie suprême de l'âme que l'opération mystique a lieu. C'est à cette portion de l'âme qu'aucune passion ne peut atteindre qu'il faut attribuer la contemplation des vérités pures et profondes. » L'union avec Dieu constitue le Salut. Faisant allusion à la promesse de Jésus que les élus seront à la Droite du Père, il ajoute : « Ceux qui sont sauvés sont déifiés. En vérité l'assimilation par l'union avec Dieu est une déification. » (*Ecclesiast. Hierar.*)

Dionysius frise de très près la conception hindoue enseignant que la réalité est au delà de l'être et du non-être, et aussi que la forme la plus haute de la conscience est pure de toute perception. « Et toi, cher Timothée, dans ta pratique diligente de la méditation mystique, laisse derrière toi, à la fois tes sens et tes opérations intellectuelles, et toutes les choses qui sont connues par les sens et l'intellect, et toutes les choses qui ne sont pas et qui sont, et prépare-toi autant que cela t'est possible à communier dans l'inconscience avec Celui qui est au-dessus de tous les êtres et de toute connaissance, car en devenant purement libre et absolu, hors du soi et hors de toutes choses, tu seras transporté jusqu'aux rayons de la Divine Obscurité, dévêtu de tout et débarrassé de tout. » Ces idées sublimes ont inspiré tous les grands auteurs mystiques, catholiques et protestants jusqu'à nos jours. Nous pourrions en rester à elles dans notre examen du mysticisme chrétien. Cependant les grands mystiques espagnols exercèrent une telle influence que l'examen de leurs œuvres doit compléter notre étude.

Nous devons commencer notre examen du mysticisme espagnol par celui du rôle joué par les mystiques musulmans d'Espagne. Ils ont apporté aux penseurs chrétiens les vues profondes d'Aristote sur la valeur de l'individualité en tant qu'agent indispensable de création et leurs œuvres furent parmi les causes des grands mouvements mystiques des Pays-Bas et de la Rhénanie, avec Eckhart et ses disciples, Ruysbroek, Tauler, Suso, ainsi que du mouvement des « allumbrados » d'Espagne et plus tard des glorieuses écoles des mysticismes ignacien et carmélitain. Il a été donné aux Carmélites d'avoir dans leur ordre deux des plus grands auteurs mystiques de tous les temps, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix.

Quoique s'en tenant fidèlement à la doctrine officielle sur la nécessité de la grâce pour arriver à la contemplation, sainte Thérèse déclare que tous y sont appelés s'ils veulent s'astreindre à suivre la discipline nécessaire. « Souvenez-vous que le Seigneur invite tous... Il dit sans restriction : venez tous. Je tiens pour certain que tous ceux qui ne s'attarderont pas en chemin recevront cette eau vivifiante. »

En décrivant ces expériences mystiques, elle compare l'âme à un jardin qui est arrosé avec une abondance correspondant à ses grâces infuses. L'âme est constituée par sept degrés différents ou châteaux. Les trois inférieurs sont respectivement les natures physique, sentimentale et mentale dans lesquelles l'âme fonctionne dans la conscience ordinaire, au cours des activités terrestres courantes.

Ses quatre degrés d'oraison correspondent aux quatre châteaux supérieurs.

Elle marque une distinction profonde entre la première oraison, acquise par les seuls mérites de l'homme dans un effort intellectuel, et les trois oraisons supérieures, lesquelles résultent des bénédictions de la grâce. La Sainte décrit la différence radicale entre ces deux processus : « Pour comprendre ceci, imaginons-nous deux fontaines dont les bassins sont remplis d'eau de deux façons différentes. L'une reçoit de l'eau venant d'une grande distance au moyen de longs aqueducs construits avec de grands efforts. L'autre est bâtie sur une source et se remplit sans bruit. L'eau amenée par le canal présente les consolations acquises dans la méditation. Nous les obtenons par nos réflexions, dans un effort pénible de notre entendement. Dans l'autre fontaine, l'eau coule directement de la source, qui est Dieu. »

Les faibles bénédictions reçues de la première oraison sont comparées au lent arrosage d'un jardin au moyen d'eau hissée à la main, d'un puits profond. C'est l'oraison du repos et quoiqu'elle trouve son origine dans la méditation intellectuelle, elle ne peut être atteinte que lorsque l'esprit s'abandonne doucement à Dieu, sans extirper violemment l'intelligence et les sens, mais en se détournant d'eux.

L'oraison suivante, oraison de quiétude, ou du goût divin, est atteinte aussi dans le quatrième château. Ses bénédictions plus abondantes sont comparées à l'arrosage du jardin au moyen d'une chaîne à godets maniée avec une roue à poignée : ce qui indique que les efforts de l'âme sont renforcés par une certaine mesure de grâce. Sainte Thérèse décrit ainsi ses dons : « Alors toutes les puissances sont au repos et l'âme, par un processus de compréhension, très différent de celui qui provient des sens extérieurs, comprend qu'elle est très près de son Dieu, et il s'en faut de très peu qu'elle devienne une avec Lui au moyen de l'union... d'une façon très manifeste, un agrandissement notoire se produit dans l'âme. Imaginez une source qui n'a point d'écoulement extérieur et dont le bassin est construit de telle manière qu'il s'agrandisse à mesure que le volume d'eau s'accroît... après que l'âme a éprouvé la félicité venant de Dieu, les plaisirs de ce monde n'ont pas plus de prix à ses yeux que le fumier. »

La troisième oraison ou oraison d'union a lieu dans le cinquième château et correspond à l'arrosage du jardin par une pluie abondante. L'intelligence a été complètement effacée. « Ici on ne sent plus rien, on ne fait rien que jouir sans reconnaître ce dont on jouit... Tous les sens sont si absorbés dans cette félicité qu'aucun d'eux n'a la liberté de s'adonner à quelque chose d'autre, intérieurement ou extérieurement... Enfin on est entièrement mort au monde pour vivre de plus en plus en Dieu. C'est là une mort délicieuse... car si l'âme semble réellement se séparer du corps c'est afin d'être mieux unie à Dieu. » Sur ce point, la Sainte fait une confession très intéressante.

D'accord avec une doctrine officielle qui avait été exprimée avec force par saint Ignace dans ses exercices, elle déclarait docilement que la contemplation de la Divine Humanité de Jésus-Christ était la condition nécessaire de l'union. Mais elle admet que même cette idée sublime disparaît lorsqu'on atteint à la conscience supérieure. « Quand il plaît à Dieu

de suspendre toutes les puissances de l'âme, il est évident que, contre nos souhaits, cette présence de la sainte Humanité nous échappe. » Ce conflit entre l'expérience directe et le désir d'y percevoir un contenu orthodoxe constitue une des principales difficultés de l'interprétation des expériences mystiques. Voici une confirmation intéressante de cette tendance au conformisme complaisant. « Comme j'étais en oraison, le jour de la fête du glorieux saint Pierre, je vis près de moi ou plutôt je sentis, puisque je ne vis rien avec les yeux du corps, ni avec ceux de l'âme, il me sembla donc que je vis Jésus-Christ près de moi. Je compris en même temps que c'était Lui qu'il me semblait que j'entendais me parler. Il semblait que Jésus se tenait constamment à mes côtés, cependant comme la vision était sans images, je ne vis point sous quelle forme c'était. Mais je sentais parfaitement qu'il restait constamment à mon côté droit. Il observait toutes mes actions, et aussi longtemps que je me tenais en concentration et que je n'étais pas trop distraite, je ne pouvais point ignorer Sa Présence auprès de moi. »

Il serait difficile de trouver un meilleur exemple de la différence entre la pure expérience mystique et les efforts du mystique pour traduire celle-ci dans le vocabulaire de sa théologie particulière, ainsi que le fait par exemple sainte Thérèse lorsqu'elle dit qu'elle vit dans une claire vision la colombe du Saint-Esprit. Cependant, en d'autres états d'âme, elle comprenait le caractère inadéquat de toute représentation. « Il m'est arrivé de recevoir la connaissance des plus sublimes secrets... ceux-ci étaient de telles merveilles que le moindre d'entre eux suffisait à plonger mon âme en admiration et à la faire s'avancer bien loin dans l'oubli des choses de la terre et dans le mépris pour elles. Je voudrais donner une idée de la moins élevée de ces connaissances, mais je vois que cela est impossible. »

Le sixième château est le siège de certaines visions et expériences, mais c'est surtout le lieu de pénibles épreuves pour l'âme luttant contre la mort aux appétits terrestres, laquelle est nécessaire pour la préparer à l'expérience suprême du septième château, qui est l'oraison ou l'Union du Mariage Spirituel.

Celle-ci est différente de toutes les visions auxquelles les sens ou l'imagination ont une part quelconque : « Le Seigneur apparaît au centre de l'âme, sans vision imaginative, mais par une vision intellectuelle encore plus délicate que celles dont j'ai parlé, et de la même manière qu'il apparut à ses apôtres sans passer par les portes, lorsqu'il leur dit « Pax Vobis ». A cet instant, le Seigneur daigne rendre manifeste la béatitude céleste, sur un monde dont la sublimité dépasse celle de toutes les visions et de toutes les saveurs spirituelles. »

Cependant si sublimes que soient ces pures félicités, sainte Thérèse, conformément aux enseignements confirmés par toutes les écoles mystiques, depuis l'idéal du Djivan mukti des vieux Rishis Aryens, déclare que le point culminant de la perfection ne réside point dans la contemplation mais bien dans l'abandon complet de toutes fins personnelles. « La perfection suprême ne consiste point dans les consolations intérieures, ni en sublimes ravissements, ni en visions, ni en l'esprit de prophétie ; elle consiste à réduire notre volonté à une telle conformité avec celle de Dieu, qu'aussitôt que nous avons compris qu'une chose est voulue de Lui, nous nous y attachons avec toute la puissance de notre volonté ; pour recevoir finalement en d'égales délices ce qui est doux et ce qui est amer. » C'est presque textuellement la définition de la « *Vairagya* », l'équanimité dans le bonheur et l'adversité de l'Hindouisme.

Saint Jean de la Croix, qui fut disciple de sainte Thérèse, devait compléter ses enseignements dans des œuvres qui constituent le point culminant de la littérature mystique chrétienne. Il condamna particulièrement l'intérêt pour toute espèce de construction intellectuelle ou imaginative. En contradiction complète avec les exercices de visualisation de saint Ignace, il écrit : « Je déclare que toutes les visions et perceptions imaginatives, toutes les formes perceptibles, ou les espèces communiquées par la forme ou l'image, ou même toute espèce de connaissance d'une nature particulière, soit qu'on la considère comme fausse et provenant du démon, ou comme véritable et venant de Dieu, ne devrait ni retenir ni nourrir l'entendement. L'âme ne doit point désirer leur communication ni les retenir lorsqu'elles se présentent, afin qu'elle puisse se conserver libre, sans entraves, pure et sainte, sans modes ni manières, ainsi qu'il est nécessaire pour l'union divine. » On ne saurait désirer une expression plus claire de la condamnation du dogmatisme littéral par le mysticisme.

L'entendement est impuissant à comprendre Dieu. Il est absolument inférieur à cet objet sublime. « Il est vrai que toutes les créatures ont une relation déterminée avec Dieu et sont marquées par une empreinte divine... suivant la mesure de leur excellence, mais entre elles et Dieu, il n'y a point de contact ni de ressemblance essentielle... la distance séparant l'être Divin d'une créature est infinie. De là vient l'impossibilité pour notre entendement de pénétrer en Dieu à l'aide des créatures, qu'elles soient célestes ou terrestres. »

A maintes reprises saint Jean met en garde contre les suggestions insidieuses de l'imagination s'essayant sans cesse à tromper l'âme en lui faisant prendre ses constructions éphémères pour des réalités.

Faisant écho aux préoccupations des inquisiteurs dans la guerre qu'ils livraient aux fausses expériences spirituelles, il écrit : « Il est possible, et il arrive souvent que des personnes spirituelles soient affectées surnaturellement par des objets et des représentations perçues sensuellement. La vue est affectée par des personnes d'un autre monde, des visions des saints, des visions d'anges bons ou mauvais, des lumières d'éclat extraordinaire. L'oreille entend d'étranges paroles prononcées soit par des personnes qui sont vues ou sans apparitions. L'odorat perçoit des parfums suaves sans sources perceptibles. Le goût peut être aussi affecté par des saveurs très caressantes et le toucher par de profondes délices. Celles-ci sont parfois si fortes que la moelle et les os semblent s'ouvrir et baigner dans la félicité... bien qu'il soit possible que ces phénomènes puissent venir de Dieu... en aucun cas, on ne doit les accepter avec complaisance. J'irai plus loin. Ils doivent être rejetés absolument sans chercher à savoir si leur origine est bonne ou mauvaise. » Plus loin, il affirme que toutes les méditations et visions définies et précises « sont une source d'obstacles et un danger pour l'âme, et si on ne les arrête pas, on s'écarte des moyens d'union avec Dieu ». (Montée au Carmel, II, ch. 10.)

En conséquence, dès qu'on a fait les premiers pas sur la Via Mystica, la méditation intellectuelle doit être rejetée afin que le cœur puisse être rempli par la « Nuit obscure de l'âme » ouvrant la voie à la réception de la contemplation supra-sensorielle et supra-mentale. Saint Jean décrit trois nuits successives correspondant aux trois vertus théologiques : la nuit de la foi, atteinte dans le silence de l'entendement, la nuit de l'espérance amenée par le silence de la mémoire, et la nuit de l'amour, atteinte lorsque la volonté est réduite au silence par l'amour. Saint Jean de la Croix est ici tout près de la

théorie indienne de Maya et de la Sunyata du Bouddhisme, tout en élucidant les enseignements de Jésus disant que « la lettre tue » que « l'Esprit seul vivifie », et que pour être sauvés les hommes doivent redevenir comme de petits enfants. Ceci revient à dire que l'élément capital du salut est la pureté du cœur et non pas l'activité intellectuelle qui, même lorsqu'elle est saine, retient la conscience dans le monde de la division et du devenir.

Toutes les mémoires des impressions reçues au moyen des sens doivent être oubliées pour permettre à l'âme d'aspirer à Dieu en toute liberté. « Afin qu'il ne reste nulle empreinte en elle, afin qu'elle reste immaculée et aussi vide que possible, comme si rien n'avait passé en elle, dans l'oubli total et l'absence de toute chose. » Et dans la recherche de la nuit de l'espérance, il souligne encore la valeur du vide intérieur. C'est dans la mesure où la mémoire est rejetée par l'âme et toutes formes et souvenirs qui ne sont point de Dieu sont expulsés, que celle-ci réussira le mieux à s'établir en Dieu, et aura rendu disponible le plus grand vide dans l'espoir que Dieu le remplira complètement. Ainsi dans le but de vivre dans une espérance pure et complète de Dieu, on ne doit point tolérer la connaissance de formes ou d'images distinctes. Chaque fois qu'elles apparaissent on doit se tourner immédiatement vers Dieu, l'âme complètement vidée de toutes ces choses, dans un élan de tendre affection. (Ass. Carm., ch. III.)

Quand la nuit des sens a été atteinte, en imposant silence aux trois puissances attribuées à l'âme par la théologie, et qui sont l'entendement, la mémoire et la volonté, on atteint la première étape de la voie mystique, la contemplation active.

La doctrine de l'Eglise catholique est que cette contemplation active est accessible à tous les hommes, simplement à l'aide des grâces ordinaires, pourvu qu'ils fassent l'effort nécessaire pour s'ouvrir aux opérations de ces grâces.

Au contraire, pour obtenir l'union divine suprême dans la contemplation passive, l'âme doit recevoir une grâce infuse du Saint-Esprit, laquelle n'est accordée qu'à de rares élus. Cette grâce aide l'homme à réaliser les purifications passives des sens et de l'âme, ce qui mène à la purification suprême de « La nuit de l'âme » dans laquelle le « Vieil homme » est finalement détruit par ce que saint Jean appelle la « désassimilation intérieure ». Ceci conduit à l'« Union divine », laquelle prend place dans le cœur de l'âme ; dans le summum de l'amour. « Si l'âme atteint le suprême degré de l'amour, l'amour divin l'aura frappée dans son centre le plus profond, et ce sera pour l'âme la transformation et l'illumination de tout son être, suivant la force et la ferveur dont elle est capable ; et tellement qu'elle semblera être Dieu. Elle est alors comme un cristal extrêmement pur et transparent et frappé par la lumière ; plus les rayons lumineux sont intenses et plus le cristal les absorbe et les concentre en lui-même, et plus il scintille, et il peut même arriver que si la lumière reçue est surabondante, le cristal lui-même sera confondu avec elle et ne sera point distingué des rayons, puisqu'il absorbe tout ce qu'il peut recevoir de leur clarté et semble être devenu lumière. » (Flamme Vive, I, stance.)

Ainsi, après les profondeurs de la nuit de l'âme, son vide obscur est rempli par l'irradiation effulgente de la plénitude spirituelle infinie... ici le grand mystique chrétien, nommé par dérision « Docteur du Néant » (Nada) par ses adversaires doctrinaux, rejoint les Arhats de la Sunyata Bouddhiste dans leur contemplation de la radieuse « Plénitude du Vide ». Cette brillante échappée à travers les infinitudes intérieures de l'âme purifiée

constitue le point culminant et final de notre examen du développement de la théologie mystique chrétienne.

Nous avons vu comment le chrétien est appelé par les grâces reçues au baptême à livrer une guerre victorieuse au « Vieil Homme » de ce monde. Comment les grâces générales du Saint-Esprit permettent à tous d'atteindre par leurs propres efforts aux bénédictions de la contemplation active, d'accord avec toutes les traditions mystiques. De plus, la forme supérieure de l'union divine passive ne peut être obtenue qu'avec l'aide d'une grâce spéciale provenant d'un « plus grand que soi » extérieur. Ceci encore est d'accord avec la tradition mystique générale. Le seul point de divergence réside dans l'idée que seuls quelques élus, même parmi les chrétiens, seront admis à recevoir ces grâces spéciales. Cependant nous avons vu comment quelques-uns des plus grands mystiques catholiques se sentirent irrésistiblement poussés à déclarer que toutes les âmes seraient appelées à l'union mystique. Même si ceci n'était pas le cas, cette exclusion n'entraînerait du reste pas des conséquences fatales puisque la contemplation n'est pas tenue pour être nécessaire au salut.

Cependant, si cette grâce est un don gratuit, l'assemblée majestueuse des grandes âmes qui s'y sont élevées au sein du Christianisme, constitue pour tous les pèlerins de cette vallée d'épreuves, l'assurance qu'ils sont inclus dans un monde plus riche que celui qu'ils connaissent, ainsi qu'un encouragement à mettre en pratique les méthodes qui ont mené tant d'âmes jusqu'à la perception des splendeurs intimes du Processus Vital Universel et de son Origine insondable.

(Nous n'avons point fait état du mysticisme protestant car, bien qu'il ait produit des mystiques aussi importants que Jacob Boehme, Swedenborg, Blake et les grands Quakers, il n'a point apporté d'éléments spécifiquement nouveaux à la théologie mystique chrétienne.)

CHAPITRE VII

LA FOI DE L'ISLAM EN L'UNITÉ

L'amour et la beauté dans la tradition Mystique des soufis

Avec l'islam, nous arrivons à celle des grandes religions qui est la plus proche du Christianisme. Tandis que l'Hindouisme et le Bouddhisme se sont développés dans une atmosphère entièrement différente, Mohamed, le Prophète révérend des Musulmans, a déclaré être le continuateur de la lignée prophétique de notre Bible. C'est ainsi que les Musulmans s'englobent avec les Juifs et les Chrétiens, sous le nom générique « d'Ahl el Kitab », les « Gens du Livre ». Mohamed enseigna que lorsque l'ange Gabriel, en ayant reçu l'ordre de Dieu, lui dicta le Koran, une des Surates qu'il a reçues disait : « Dieu vous a ouvert la voie de la religion qu'Il imposa à Noé afin qu'il puisse la suivre. C'est la même foi que Nous avons révélée, et que Nous avons montrée à Abraham et à Jésus, afin que la vraie religion puisse se perpétuer sur la terre. Ne vous divisez pas en sectes. » (XI, II, 38.)

L'unité spirituelle de tous les « Gens du Livre » est expressément affirmée dans le Koran. « Dites : Nous croyons en Dieu et dans ce qu'Il a envoyé d'en haut comme nous croyons à ce qui a été envoyé à Abraham, Ishmad, Isaac et Jacob et à la tribu d'Israël et de la même manière nous croyons en la Révélation qui a été accordée à Moïse, à Jésus et aux prophètes par leur Seigneur. Nous ne faisons point de différence entre aucun de ceux-ci et nous-mêmes, nous sommes Ses disciples fidèles. » (II, 136.)

La justification d'une nouvelle Révélation était que le changement des circonstances terrestres rendait nécessaire un enseignement adapté aux conditions nouvelles : « A chaque époque son propre livre, Dieu détruit ce qu'Il Lui plaît et préserve ce qu'Il veut. » (XIII, 38.)

L'Islam enseigne la prophétie universelle, c'est-à-dire qu'il considère toutes les religions comme ayant été inspirées par Dieu et adaptées à des besoins particuliers. Il n'y a pas eu de peuple sans son Prophète. »

Cependant, les Musulmans ont reçu la mission particulière de ramener toutes les croyances à l'unité : « C'est ainsi que Nous avons fait de vous, ô Musulmans, un peuple destiné à être des médiateurs afin que vous puissiez porter témoignage devant les hommes des vérités du Koran, de même que le Prophète lui-même est leur témoin devant vous. » (II, 143.)

Cependant comme le salut ne dépend point de la profession d'une opinion, mais d'une vie de vertu et de fidélité aux commandements de Dieu, tous les hommes bons seront sauvés. « Parmi les vrais croyants et parmi ceux qui sont Juifs, Chrétiens ou Sabéens (astrologues orientaux), quiconque croit en Dieu, et dans le jour du Jugement dernier, et qui fait le bien, en vérité, il trouvera récompense aux pieds de son Seigneur. » (II, 62.)

Ainsi n'était cette inclusivité véritablement catholique, au sens propre, qui pourrait paraître excessive à certains et aussi son monothéisme intransigeant qui le conduit à rejeter la Trinité ainsi que la divinité de Jésus-Christ, l'Islam pourrait être considéré comme une sorte de précurseur de la réformation protestante. Tout au moins, les

différences séparant le Christianisme de l'Islam sont encore moindres que celles qui le distinguent du Mosaïsme. En ce moment critique de l'Histoire du monde, il est plus important et utile de signaler les nombreux liens unissant les Musulmans et les Chrétiens que d'insister sur leurs points de dissension. On voit aujourd'hui de si nombreuses et heureuses collaborations entre les pasteurs Chrétiens et Juifs, dans la défense de la démocratie et de la religion contre le matérialisme, qu'on est fondé à souhaiter voir cette collaboration s'étendre également à des représentants éminents de l'Islam.

Le monde musulman constitue une famille spirituelle vivante et virile de 350 millions d'hommes s'étendant du Maroc à la Mandchourie et de la Yougoslavie à Timor. Leur religion est d'une simplicité grandiose. Elle consiste essentiellement en un monothéisme des plus absolus, répudiant toute possibilité de division et d'association au sein de la Réalité divine, et tirant de cette unité ses conséquences nécessaires dans le domaine de la morale. L'unicité de Dieu est affirmée par de nombreuses Sourates du Coran. « Votre Dieu est le seul vrai Dieu, il n'y a point d'autre Dieu hors de Lui. Il est le Très Bon et le Très Miséricordieux. » (II, 163.) Dans une vue qui constitue le fondement des conceptions et du zèle mystiques, le monde est inclus dans la conscience divine : « Il est le commencement et la fin, l'Alpha et l'Omega, la Source et l'Origine. Dans sa connaissance, toutes choses sont incluses et contenues. » (LVII, 3.)

Conformément à la procession et la conversion de Plotin, l'Univers émane de Dieu et retourne à sa divine origine. « Dieu amène sa création à procéder de Lui, pour, après cela, revenir sur soi-même, et à la fin tout retournera en Lui, son Créateur. » (XXX, 11.)

Le processus universel tout entier se déroule dans la conscience divine : « C'est Lui Qui créa les cieux et le monde en six périodes séparées, après quoi il mit en ordre l'Univers. Il est conscient de ce qui creuse la Terre et de ce qui s'élève à sa surface ; de ce qui descend du ciel et de ce qui s'élève jusqu'aux hauteurs transcendantes. Il est avec vous partout où vous puissiez être. Dieu est témoin de tout ce que vous faites. » (LVII, 4.)

Notre terre est rattachée à sa divine origine par une série de plans intermédiaires à travers lesquels circulent les instruments de la volonté omniprésente. « C'est Dieu qui a créé les sept cieux : Ses commandements descendent de lui, et circulent parmi ces sphères variées. » (LXV, 12.)

Les âmes retournent à Dieu grâce à l'accomplissement des devoirs qui leur sont imposés suivant leurs positions respectives et leurs degrés de développement particulier, suivant une proportion justement adaptée : « A celui qui est capable de distribuer des largesses aux autres, qu'il le fasse d'une main prodigue et généreuse, tandis que celui qui est obligé de compter tout ce qu'il dépense doit pourvoir aux autres en proportion de ses moyens. Dieu n'exige pas plus d'aucun d'entre nous que ce qu'il lui a déjà octroyé. A mesure que nos problèmes se présentent il en fournit la solution et rend capable de surmonter tout obstacle. » (LXVII, 12.)

Pour supporter les épreuves de la vie et échapper à la damnation au jour du Jugement, l'homme a besoin de la grâce de Dieu : « Efforcez-vous sans cesse d'obtenir la grâce de votre Seigneur et tendez au Paradis et à la vie bénie de l'Au-delà... c'est une faveur que Dieu accorde à qui il veut. Sa grâce n'est point limitée, il l'accorde sans mesure, et elle n'a point de fin. » (LXII, 21.)

Avec l'aide de la grâce divine, les âmes atteignent le monde resplendissant de la lumière céleste en étroite proximité avec le Très Haut et il est intéressant de noter

combien la description coranique des effets inspirants de la grâce est proche des images employées par saint Jean de la Croix (dans sa « Vive Flamme »), quelque dix siècles plus tard. « Dieu lui-même est la torche qui éclaire les cieux et la terre ; l'éclat de sa lumière ressemble à celui d'une flamme inextinguible qui darde ses rayons à travers un fragment de cristal caché dans une niche. Alors ce cristal devient semblable à une étoile sertie de perles dont l'éclat provient d'un olivier sacré, un arbre qui n'est ni de l'Orient ni de l'Occident, son huile brille clairement sans la torche du feu et répand lumière après lumière, et Dieu envoie Sa lumière sur quiconque Il lui plaît. » (XXIV, 35.)

Cependant, quelque brillant que soit ce monde intermédiaire et subtil unissant la terre au Créateur, et quelque attrayant qu'il puisse être pour les âmes mystiques, un avertissement d'une auguste majesté, rappelant celui de l'Ecclésiaste nous enseigne que ce monde subtil est également vain : « Nous avons créé les cieux et la terre, et tout ce qui est entre eux, ...ils sont irréels. » L'affirmation catégorique de la réalité exclusive de l'Un, appelée par les Musulmans la doctrine de l'Unité est la fondation de toute leur théologie et l'inspiration de leur vie religieuse. Celle-ci est remarquablement directe et simple. Elle consiste en cinq obligations principales : la profession de Foi : « Il n'est point d'autre Dieu que Dieu, et Mohamed est Son Prophète » ; les cinq prières quotidiennes ; le jeûne du mois de Ramadan commémorant la fuite de Mohamed à Medina ; la distribution d'aumônes généreuses ; le pèlerinage à la Mecque.

L'Islam place l'homme directement en présence du Seigneur sans qu'il ait besoin de l'intermédiaire d'un clergé ou de sacrements médiateurs. Une déclaration solennelle de Mohamed dit : « Le Temple de Dieu est Son Univers, le cœur de l'homme est son autel, et tout musulman est grand prêtre. » Tous les lieux sont également saints pour le fidèle, croyant à la réalité infinie de Dieu. « Car Dieu est à l'est et à l'ouest et partout où tu tournes ta face, là est la face de Dieu. » Cette présence universelle de l'unique Réalité est affirmée avec force à maintes reprises dans le Coran : « Nous sommes plus près de vous que vous n'êtes vous-mêmes, mais vous n'observez point. »

La constante négation de la réalité du monde visible constitue un incitatif puissant à la quête mystique et à l'ascétisme concomitant. Les mystiques musulmans ont été appelés Soufis, probablement à cause de la robe blanche en laine grossière ou souf dont ils étaient revêtus, en contraste avec les vêtements plus fins des hommes vivant pour le siècle.

Comme il résulte du caractère individuel de l'expérience mystique, la diffusion du soufisme à travers les vastes territoires du monde musulman fut assez sporadique, dépendant de la parution d'instructeurs pour établir des écoles particulières. Dans l'ensemble, on peut décrire quatre régions principales de développement du Soufisme. L'Occidentale qui fleurit en Espagne et au Maroc, l'Ecole Egypto-Arabe, la Persane, et celle du Sindh dans l'Inde occidentale.

Outre l'intuition universelle qui pousse l'homme à rechercher l'union mystique, les Musulmans ont trouvé dans les pays où les amenèrent l'élan impétueux de leurs conquêtes, des exemples très frappants les poussant à la pratique du mysticisme. Dans tout le proche Orient, de la Mésopotamie à la Cyrénaïque, au delà de l'Égypte, ils trouvèrent le brillant développement du monachisme chrétien, alors dans tout l'éclat de son ardente vigueur. Les conquérants furent frappés d'admiration par la vertu et la foi intense de ces saints hommes, et bientôt ils voulurent les imiter. Nous avons des traces du respect que les Musulmans éprouvaient pour les mystiques chrétiens. Lorsque Abou Bakr

s'apprêtait à envahir la Syrie il adressa cette proclamation à son armée : « Vous trouverez des gens qui se sont confinés dans des cellules : laissez-les tranquilles, car ils se sont isolés pour l'amour de Dieu. » Cette attitude respectueuse est soulignée dans une lettre d'un évêque nestorien qui écrivit en 649 : « Ces Arabes ne combattent point la religion chrétienne, non, au contraire, ils défendent notre foi, ils révèrent nos prêtres et nos saints, et font des dons à nos églises et à nos monastères. » Un ancien auteur musulman, Al Nabigher, nous apporte un écho de cette admiration pour les ermites chrétiens. « Leur nature est telle que Dieu n'en a point donné une semblable aux autres hommes, une sagesse toujours en éveil, une bonté qui ne fait jamais défaut. Leur foyer est dans la propre demeure de Dieu, eux qui sont ses élus depuis les temps anciens ; leur foi est inébranlable, leur espérance n'est dirigée que vers le monde à venir. »

Si intense qu'ait été l'influence de l'exemple chrétien, il ne fut pas le seul facteur extérieur ayant contribué à la formation intellectuelle et sentimentale du Soufisme à ses débuts. L'influence grecque devait être encore plus profonde. Elle s'exerça en deux périodes. Tout d'abord à l'époque de la conquête de la Syrie, les Arabes prirent contact avec le syncrétisme syrien, lequel était constitué principalement par l'héritage de l'Hellénisme avec des éléments de Zoroastrianisme venus par le Manichéisme, ainsi que d'apports provenant des doctrines égyptiennes et phéniciennes. Par suite d'une réaction nationaliste récente de la Syrie contre l'hellénisme décadent, le codex du syncrétisme syrien avait été traduit en araméen, et les Arabes y puisèrent leurs premières connaissances de la pensée grecque. Plus tard, lorsque les premières ardeurs conquérantes se furent assoupies et que certains d'entre eux eurent délaissé le sabre pour l'étude, ils entrèrent directement en contact avec la philosophie alexandrine en Egypte. Celle-ci devait exercer une influence capitale sur la théologie mystique arabe. En particulier, Plotin, qu'ils appelèrent « El Cheik El Yaonanis », le chef des Ioniens, devint la source principale de l'inspiration des auteurs musulmans. A tel point qu'un islamologue de l'autorité du professeur Blochet a déclaré que : « Les productions de la philosophie arabe ne sont qu'une continuation de l'Alexandrie. » Plus tard, lorsque les savants arabes furent plus complètement familiarisés avec la pensée grecque, ils s'assimilèrent aussi les œuvres d'Aristote qu'Averroès fit connaître à l'Occident chrétien.

Outre les apports importants du Christianisme et de la philosophie grecque, le Soufisme eut encore d'autres sources d'inspiration. En Perse, il reçut les idées mystiques de l'Iran concernant la nature du Farwashi, l'Apex de l'Ame, lequel était probablement encore plus chargé de sens spirituel que la notion du Noûs et constitue un stimulant puissant aux aspirations mystiques. L'Hindouisme et le Bouddhisme fournissent aussi leur apport de représentations et d'exemples. La doctrine de l'Atma de l'Inde renforça celle de la Tawhid, ou l'affirmation de l'Unicité exclusive de la Réalité divine ; et les moines bouddhistes rencontrés en Iran et en Inde Occidentale ne furent pas d'un exemple moins édifiant que celui de leurs collègues chrétiens d'Occident. Entre autres choses, les Musulmans empruntèrent aux moines bouddhistes l'usage des chapelets pour compter leurs prières, et ils transmirent cette pratique aux chrétiens des régions occidentales de leur empire, dans ce qui constitue un exemple intéressant de la transmission interconfessionnelle des formes religieuses. Les savants musulmans admettent l'influence des autres fois sur la leur. Ainsi, le professeur Wahed Hosain écrit dans le Journal de la Faculté des Lettres de l'Université de Calcutta : « L'idée néo-platonicienne de l'Unique

Absolu, l'idée Védique du Monisme abstrait, le panthéisme des Upanishads ainsi que la théorie de l'âme universelle, Atma, jouent un grand rôle dans la philosophie mystique des Soufis. » Certains auteurs considèrent que les Musulmans, fidèles à la mission de médiateurs qui leur fut assignée par le Coran, ont servi d'intermédiaires entre l'Occident et l'Orient. Leurs savants firent connaître la culture grecque aux Indes au moment où ils révélaient Aristote aux Européens de l'époque d'Eckhart ; et les savants hindous étaient invités à enseigner à l'Université de Samarkand. Pour employer les paroles d'un Musulman, Mahomed Barakatullah, le monde musulman a été un point de rencontre dans lequel « l'Orient et l'Occident se sont embrassés à l'époque du Moyen-âge ».

Cependant, si considérable que soit leur dette envers les influences extérieures, les Soufis proclament qu'ils ont puisé dans la tradition et les Ecritures islamiques la source principale de leurs inspirations. Ils enseignent que le Coran a deux sens : une acceptation apparente et simple ou Zahir, et un sens ésotérique et caché, ou Batin. Les étudiants ésotériques sont appelés « Ahl I Batin », « Les gens du caché ». Ils affirment que Mohamed a communiqué la connaissance de la vérité ésotérique du Coran à son neveu Ali qui devint le Patron du Soufisme. Certains Hadits ou gloses du Prophète sont considérés comme justifiant cette assertion : « Nous, les prophètes, recevons l'ordre de parler aux gens suivant leur compréhension. » « Certains enseignements sont secrets, connus seulement des gnostiques de Dieu. »

Trois grandes écoles soufies donnèrent des interprétations particulières de la Tawhid, ou théorie fondamentale de l'Unité divine et explicitant la nature de Dieu et de ses relations avec la Création, ce qui constitue l'assise fondamentale de la théologie mystique.

La première conception, très proche du réalisme naïf et basée sur le créationnisme et le transcendentalisme, est celle des gens simples qui acceptent littéralement le Coran dans son sens Zahir. Ils croient qu'un Dieu transcendant a créé le monde conformément aux récits de la Genèse Biblique, et a cependant continué d'exister intégralement dans l'Unité de sa transcendance supracosmique. Dans les termes de sir Sayid Ahmed Tasanifi : « La simple croyance des musulmans est que Dieu est un. Il existe dans Sa Sainte et Unique Essence, il a amené toutes choses du non être à l'être. Toutes choses dépendent de Lui pendant leurs existences ; Il ne dépend d'aucune chose... Il entoure toutes choses de son essence et Il est près de et en tout ; mais sa proximité et sa propinquité ne sont point comprises par nous. » Cette attitude correspond à la Surate du Coran : « Loué soit Dieu qui créa les cieux et la terre et amena à l'être l'obscurité et la lumière. » Les croyances de cette école sont résumées par la formule : « Hamah Az Ust », « Tout vient de Cela ». Cette doctrine a été professée par certains des plus grands poètes soufis comme Jallal Uddin Roumi, Abderrahman Jami.

Elle était combattue par l'école panthéiste d'El Arabi, Shams I Tabriz, Mansour, Al Hallaj, etc... La devise de cette école était : « Hamah Uzt », « Tout est Cela », l'équivalent du « Tat Twam Asi », « Tu es Cela » du Védanta. Cette école dite Wahidiyyah professant un monisme immanentiste, tient que l'Unique réalité essentielle engendre la multiplicité des êtres en sa propre pensée. Mais les opinions diffèrent en ce qui concerne les relations entre Dieu et le monde. Tandis que l'Ecole panthéiste des moutazilis soutient que Dieu est immanent dans l'Univers, d'autres auteurs d'une inspiration plus métaphysique, comme Arabi, déclarent que bien que l'Univers tout entier ne soit qu'une idée dans la conscience de Dieu et n'ait point d'existence en dehors de la pensée divine, il n'est pas plus identique

à Dieu que les plans d'une maison ne le sont à son architecte. Cependant bien que les choses puissent être considérées comme n'étant que de simples différenciations au sein de la conscience divine, cette divine connaissance est tenue pour être, dans son essence, aussi éternelle que l'être de Dieu lui-même.

C'est ainsi que sous l'influence d'Aristote, Averroès enseigna que les essences du monde corporel sont éternelles et que les modifications de leurs apparences sont soumises conformément aux idées astrologiques à un déterminisme universel dirigé par l'influence des corps célestes, lesquels sont considérés comme des relais de la volonté connaissante de Dieu dans sa projection de l'Univers. Cette théorie aristotélicienne qui avait été adoptée en gros par saint Augustin, a mené certains penseurs musulmans comme Avicenne à considérer toutes les opérations intellectuelles de l'homme comme ayant leur origine dans des activités particulières du principe actif de la connaissance divine. Cette vue a été adoptée par certains scholastiques chrétiens qui professèrent ce que le professeur Gilson nomme un Augustinisme Avicennisé. Cette idée conduit naturellement les mystiques à pratiquer la méditation afin d'acquérir une souplesse et une transparence intellectuelles suffisantes pour pouvoir recevoir et transmettre fidèlement les impulsions de la Cause sans forme qui œuvre à la production des cortèges illusoire du monde des images.

Cette théorie est très proche de l'idée hindoue tenant l'Univers perceptible pour être le manteau multicolore d'Ishvara. Ce divin Porteur de l'Univers, au moyen de son pouvoir de produire des images, ou faculté d'engendrer l'illusion, Maya, enveloppe sa volonté créatrice dans les replis innombrables de ce manteau pour donner forme à l'Univers sensible. Pour l'amant mystique de l'Unique, toutes les images, qu'elles soient perçues par les sens ou « imagées » par l'esprit, sont des pièges distrayant l'âme de la perception du Réel, l'essence Unique omniprésente du Cosmos. « Le premier pas sur le chemin de l'unité est l'oubli de la multiplicité. » (Kashf El Majoub.) Et cette vue est explicitée dans l'« Awarif Al Ma'arif ». « En dehors de Dieu qui est à la fois l'Opérateur et l'Existence réelle et absolue, rien d'autre n'existe, toutes les autres existences, attributs et actions, sont irréelles, en conséquence les réflexions de chaque existence proviennent de la lumière de l'Essence Absolue. »

Cette idée que Dieu étant la seule réalité, le monde des objets est dépourvu d'existence réelle, étant tout au plus une idée pure dans l'entendement divin, est très proche de la Sunyata Bouddhiste. Entre cette doctrine abstraite et la croyance des âmes simples à la réalité de la création de Dieu, révélée par ses aspects extérieurs, un moyen terme a été fourni par plusieurs grands docteurs comme Averroès et Ghazali, l'Augustin et le Thomas de l'Islam respectivement, et aussi par Avicenne dont la contribution à la Somme musulmane a été à peine moins importante. Ils adoptèrent la théorie de Plotin considérant le monde comme procédant de Dieu par l'émanation d'êtres intermédiaires. La cause première étant immatérielle et pure de tout accident, ne peut engendrer immédiatement qu'un être simple, le premier né du Seigneur semblable au Verbe ou Fils de la théologie chrétienne. Etant relatif à la Cause sans cause, celui-ci est relativement imparfait, mais il jouit de la faculté de l'intelligence abstraite. A son tour cette divine émanation engendre une seconde intelligence capable de différenciation et de laquelle émanera l'Univers tout entier au cours d'hypostases successives. Chaque émanation de la Divine Intelligence

produit une sphère céleste, et les êtres terrestres résultent des activités de l'Intelligence animant leurs sphères particulières.

Ainsi, dans le vide total de Son Unité Essentielle, Dieu constitue la virtualité de tous les attributs qui devaient donner aux créatures leurs caractéristiques particulières. Cette idée engendra une théorie à demi-dualiste. L'être de Dieu est absolu et n'est conditionné par aucun attribut, tandis que l'être et l'essence des objets, *Dhat*, est limité par des attributs et par des noms, ces miroirs des attributs dont l'action est en même temps créatrice matériellement mais destructrice de la perception spirituelle. Le premier pas vers la limitation et l'asservissement à la forme a été constitué par la descente de Dieu au sein de sa connaissance de soi-même. Ainsi le monde résulte de la restriction de la Réalité Essentielle Infinie, *El Haq*, par *Banda*, le principe de la différenciation restrictive et cognitive qui ressemble au *Tanha* du Bouddhisme et aussi à *Shiva*. *Banda* engendre les apparences de tous les êtres et de tous les objets. Ainsi, il y a deux principes d'être pour l'Univers manifesté : la Divine Réalité Essentielle et *Banda*, l'élément restrictif dissociant l'Unité infinie en une multitude d'entités séparées. Mais comme il ne peut exister qu'une seule essence de la réalité, *Banda* est relative et non réelle, *Haqiqi*.

Etant donné que la perfection appartient à l'essence de l'être, *Dhat*, Dieu étant absolu est aussi perfection absolue, bonté absolue et beauté pure et sans forme, en une triade platonicienne. La seule réalité étant celle de Dieu et la perfection constituant son essence, tous les objets imparfaits ne peuvent avoir de Réalité absolue et sont illusoire. « Les jugements que nous portons quand nous jugeons qu'une action est sotte et mauvaise, une déclaration fausse, une œuvre d'art laide sont tous métaphoriques. Nous ne voulons point dire qu'il y a là une réalité existentielle appelée erreur, laideur ou sottise, mais il y a là une certaine existence et qu'une autre fait défaut. » Khadja Kan. « *Studies in Tasawouf*. »

Ainsi, toute existence particulière est engendrée par une restriction de la réalité divine, unique et parfaite ; et la voie menant à l'unité consiste à restreindre la restriction, d'où le nom donné à l'objet des efforts des Soufis, la « *Fana* » ou atténuation du soi. Celle-ci permet à l'homme d'échapper aux conséquences de la limitation universelle puisque *Fana*, l'atténuation du soi, est en réalité le nettoyage du miroir du cœur impersonnel de l'individu et la libération de l'attachement aux limitations matérielles qui empêchent l'âme de percevoir la splendeur du Réel, lequel est sous-jacent à toutes les apparences. Un Soufi persan a écrit : « Sachez que j'ai trouvé que cet Univers était le sanctuaire de divins mystères ; Dieu s'est confié lui-même entre les mains des choses créées et s'est caché au sein de ce qui existe. Les substances et les accidents, les éléments, les corps, les forces et les propriétés sont tous les voiles de ces mystères. Dans la Doctrine de l'Unité, l'existence de ces choses serait un polythéisme ; mais Dieu, le Très-Haut, a ordonné que cet Univers se masque à soi-même sa propre unité par son existence concrète. Par conséquent, les esprits des hommes sont absorbés en leurs existences phénoménales particulières, au point que leur conscience est incapable de percevoir les mystères divins et leur esprit ne sent que faiblement la merveilleuse proximité de Dieu. L'homme est absorbé en soi-même et inconscient du reste ; en conséquence il ne reconnaît pas l'unité qui est derrière tous les êtres et il est aveugle devant la beauté et l'unicité et ne veut point goûter la joie qui lui est offerte par l'Unique, et les vanités de ce monde le détournent de la Vision de la Vérité et permet la prédominance de l'âme animale, celle-ci étant le plus puissant de tous les voiles séparant l'homme de Dieu. »

Les passions sont engendrées par les objets extérieurs considérés comme étant des sources de satisfaction pour l'individu ou bien comme menaçant son être et son confort. Ils nourrissent et développent le sentiment de la soi-conscience, lequel fait obstacle à la perception de la divine présence dans la Sur-Ame. A mesure des progrès sur la voie de l'Unité, comme le miroir de la conscience de l'homme est de plus en plus purifié des souillures de Banda, sa vision devient graduellement plus vaste, mais englobe un monde toujours plus réduit de perceptions distinctes, jusqu'à ce que, finalement, il dépasse même sa propre soi-conscience échappant ainsi à la dernière influence limitatrice de Banda.

Comme Jami l'a dit : « Tu n'es que le miroir, et Lui, le visage lui faisant face et projetant son image sur le miroir. Lui seul est manifesté, et toi, en vérité, tu es caché.

Le pur amour, comme la beauté, ne venant que de Lui seul, Se révèle en toi. Si fidèlement

Tu peux regarder, tu verras à la fin

Qu'il est aussi le miroir, Lui, à la fois,

Le trésor et l'écrin. » « Moi » et « Toi »

N'ont point de place et ne sont que des fantaisies vaines et irréelles¹. »

Cependant si le monde n'a pas de réalité lorsqu'on le considère du point de vue de l'Absolu, de celui des créatures, la présence de l'Essence divine au sein des restrictions de Banda confère à l'univers une réalité suffisante pour qu'il soit considéré avec le respect et l'admiration que l'homme doit aux œuvres de Dieu. La Doctrine de la Tawhid, l'unité et l'unicité divines, constitue le concept central de toute la théologie musulmane. C'est un stimulant puissant pour la recherche mystique aussi bien que pour la tendance générale à se tourner vers l'autre monde, laquelle est un des caractères essentiels de l'Islam.

Sur cette doctrine de la Tawhid, les écoles Soufies ont édifié un certain nombre de théories de théologies mystiques. Nous allons essayer d'en dégager les aspects principaux communs à la plupart des systèmes en négligeant les distinctions secondaires pour obtenir une sorte d'image composite des doctrines du Soufisme. On peut les formuler en sept points principaux :

I. *L'essence divine est absolument pure et dépourvue d'attributs.* Ceci a déjà été examiné.

II. *Dieu, seule Réalité, « El Hak », de l'Univers, Existence absolue et essence de vérité, de beauté et d'amour, pénètre toutes choses et est transcendant au delà du temps et de l'espace.*

Ainsi Dieu est au-dessus même des définitions de la théologie négative. « Purgez-vous de l'affirmation et de la négation. » (*Goulshan I Raz.*) « Celui-là qui est un individu ne peut décrire l'Unité divine, en décrivant l'Unité, il la nie. » Cependant tout essai de définir Dieu constitue un témoignage de son existence : « De la Vérité que peut-il jaillir sinon la Vérité, ô Cher ! Qui pourrait décrire la Vérité, si ce n'est la Vérité, ô Cher ! Dans ces manifestations éclatantes, les attributs différenciés, qui pourrait chercher la Vérité, sinon la Vérité, ô Cher ! » (*Soufi Persan.*)

III. *Le monde de la diversité et de la multiplicité est dépourvu de réalité absolue.*

¹ Jami, d'après la traduction de E. G. Brown.

Ceci a été proclamé par la fameuse surate : « Nous avons créé le Ciel et la terre, et tout ce qui est entre eux-ci. Ils sont irréels. »

IV. *La création a un but.*

Ceci est explicitement proclamé par le Coran : « Nous n'avons point créé le ciel et la terre, et tout ce qui est entre eux, par caprice. » Sans être arrêté par la relativité impliquée par ces conceptions, et suivant en cela Plotin, les Soufis pensent que la Création est la conséquence de la nature de Dieu. Puisque l'Être est l'essence de la perfection, il est également l'essence de la beauté en même temps que cause de l'amour absolu. La beauté parfaite et l'amour parfait engendrent l'univers, puisqu'il est de la nature de la beauté de provoquer l'amour, et que la nature de l'amour est de rechercher un objet à son activité. Cette idée a été magnifiquement exprimée par Jami :

« Dans la solitude en laquelle l'Être demeurait sans témoins, Et l'Univers encore endormi gisait, préservé par l'égoïsme,
De toute dualité, la Beauté suprême,
Non manifestée, excepté en elle-même,
Par sa propre lumière ; cependant riche du pouvoir de charmer
Les âmes de tous cachées dans l'invisible
Une essence pure, non souillée par aucune chose mauvaise, Partout où la Beauté demeure,
telle est sa nature et son héritage, de l'éternelle Beauté qui émergea
Des royaumes de pureté ; d'éclairer
Les mondes et toutes les âmes qui y habitent.
Un de ses rayons tomba sur l'Univers,
Ainsi que sur les anges, et ce simple rayon
Eblouit les anges jusqu'à ce que leurs sens fussent bouleversés,
Comme une roue tourbillonnante. Sous diverses formes Chaque miroir le réfléchit et partout
Sa louange fut chantée en diverses harmonies.
De chaque grain de matière il fit
Un miroir, amenant chacun d'eux à réfléchir
La beauté de son visage ; de la rose
Rayonna sa beauté, et le rossignol
En le contemplant, aima désespérément. De cette lumière La chandelle reçut son lustre
qui attire
L'insecte à son immolation. Du soleil
Sa beauté brilla et immédiatement, sur la crête de la vague Le lotus dressa sa tête.
Chaque mèche brillante des cheveux de Leïla attira le cœur de Majum,
Parce qu'un rayon divin réfléchi, brillait
Sur son charmant visage... Sa Beauté partout se révèle Et à travers les formes de la beauté
terrestre brille
Comme à travers un voile
Partout où tu vois un voile, sous ce voile, Il se cache ; Partout où un cœur cède à l'amour,
Il le charme... »

Dans une inspiration plus métaphysique, Rumi écrivit un autre poème cosmogénique qui complète celui de Jami, donnant une idée d'ensemble de la façon dont les Soufis traitaient les hauts thèmes religieux.

« De toute éternité, le Bien-aimé dévoila sa Beauté dans la solitude de l'Invisible
Il se présentait le miroir à Soi-même, Il déployait Sa beauté à Soi-même
Il était à la fois spectateur et spectacle, nul œil que le sien ne contemplait l'Univers
Tout était un, pas de dualité, pas de prétentions au mien et au tien,
Le vaste orbe du ciel avec ses myriades de créations et de résorptions était cachée en un seul point ;
La Création gisait dans le sommeil du non-être comme un enfant avant qu'il n'ait respiré ;
Les yeux du Bien-aimé, voyant ce qui n'était pas, considéraient la non-entité comme existante.
Quoiqu'Il vit ces qualités et attributs comme un tout parfait de sa propre Essence,
Il désira cependant qu'elles Lui soient présentées par un autre miroir ;
Et que chacun de ces attributs universels soit manifesté suivant une forme correspondante.
Par conséquent, Il créa les champs verdoyants du temps et de l'espace, et le jardin vivifiant du monde.
Pour que chaque branche et fruit puissent montrer ses perfections variées
Le cyprès suggéra sa stature avenante, la rose annonça son aspect radieux
Partout où la Beauté risquait un regard, l'Amour apparut auprès d'Elle
Partout où la Beauté brilla sur une joue rose, l'Amour alluma sa torche à cette flamme.
Partout où la Beauté demeura sous des tresses noires, l'Amour vint et trouva un cœur captif en leurs mèches. La Beauté et l'Amour sont comme corps et âme, la Beauté est la mine et l'Amour est la pierre précieuse.
Ils ont toujours été ensemble depuis l'origine.
Jamais ils n'ont voyagé, si ce n'est en compagnie l'un de l'autre. »

Le long de l'arc descendant de l'involution créatrice, le Soufisme décrit sept étapes, « Martaba I Nazul », et sept sur l'arc ascendant de l'évolution, les « Martaba I Ourouj ». Dans le retour à Dieu, l'âme, au cours du processus de l'atténuation de soi-même, doit dépasser toutes ces stations avant d'atteindre Dieu. Cette théorie de déification progressive repose sur beaucoup de textes coraniques. De Dieu nous sommes, à Dieu nous retournerons. » « Vous serez sûrement transformés d'étapes en étapes. »

L'homme n'a pas été créé dans le seul but de faire son salut, il doit suivre une évolution spirituelle qui crée de nouvelles valeurs en lui. La vie sur la terre n'est que l'occasion d'acquérir une expérience qui sera utile à la poursuite de son voyage dans l'autre monde. « Ce monde est une des étapes le long de la grande route de la religion. C'est le relais pour le pèlerin en route vers Dieu. C'est un brillant marché ouvert au début de la vaste vallée qui doit être parcourue par les pèlerins, lesquels doivent y recueillir leurs provisions pour le voyage. Ce monde et le suivant ne sont que deux étapes de la vie humaine. Ce qui existe avant la mort et qui est le plus proche de cette vallée est appelé ce monde... L'objet de ce monde... est qu'il puisse fournir les provisions pour le suivant. » (El Ghazali.) L'homme fait partie d'une évolution majestueuse amenant les âmes au Créateur après qu'elles ont fonctionné à travers les sept règnes de la Création. Cette idée que l'âme

anime successivement des organismes de plus en plus raffinés permet aux Soufis de compenser leur détachement des choses terrestres par une appréciation optimiste de la nature de l'Univers et de son but. Roumi a donné à cette palingénésie une expression poétique :

« L'homme apparut d'abord dans la classe des êtres inorganiques.
Puis il s'éleva de celle-ci à celle des plantes,
Ne se rappelant rien de son état inorganique si différent. Et lorsqu'il passa du règne végétal à l'animal,
Il n'avait point souvenance de sa vie végétale,
En dehors de l'attrance que le monde des plantes exerçait sur lui,
En particulier à la saison du printemps et des fleurs parfumées
Semblables au penchant des enfants pour leurs mères
Qui ne connaissent pas la cause de leur attrance vers leurs seins.
De nouveau, le grand Créateur comme vous le savez, Eleva l'homme de l'animal à l'humanité.
Ainsi l'homme passa d'un règne de la nature à un autre. Jusqu'à ce qu'il devint sage, instruit et fort tel qu'il est aujourd'hui.
De sa première âme il n'a pas gardé le souvenir,
Et il s'élèvera encore au-dessus de son âme présente. »

Jami était aussi très pénétré de ce courant ascendant dans l'histoire de l'âme, et l'a ainsi décrit :

« Mourant à l'inorganique, je me développai dans l'état de végétation.
Mourant au végétal, je m'élevai à l'état de l'animal, Quittant l'animal je devins homme.
Alors, pourquoi craindrais-je que la mort me diminue...
La prochaine transition, de l'humanité, par la mort, m'élèvera
A la dignité des anges, puis de l'état angélique
Je m'envolerai plus haut et deviendrai ce que nul homme ne peut concevoir
Puis je m'unirai à l'Infini, dans la non-existence, comme au commencement. » (*Mathnavi.*)

Nous arrivons maintenant au cinquième article de la doctrine soufie.

V. *L'aspect efficient de Dieu, l'âme universelle, « Ruh I Basit », anime l'univers entier, il est présent dans toute âme et tout principe de toutes vies.*

La réalité de l'homme est l'âme divine ou esprit, Ruh, le Rouach de la Cabbale. Celui-ci anime l'âme terrestre ou inférieure, le Nafs, mais sans être immergé dans ses opérations terrestres concrètes. Le Nafs est divisé en trois étages. Sur le plus bas, il préside à la vie organique et végétative. Le degré intermédiaire correspond à la conscience animale basée sur les attractions sensorielles et les plaisirs qui en découlent. L'aspect supérieur du Nafs est le siège de l'imagination, du raisonnement délibéré et de la volonté. Ces facultés supérieures sont basées en général sur les résultats des perceptions et de l'expérience terrestre. Cependant dans ses envolées les plus hautes, le Nafs peut recevoir une lumière intuitive de Rouh auquel il est suspendu.

VI. *Le réel est l'unique essence de la connaissance, de la beauté et de la bonté véritables.*

Leur contemplation fournit des voies d'accès à la communion avec la Divine Réalité mais l'âme ne peut percevoir ces pures émanations de Dieu que lorsqu'elle est libérée de l'intérêt que le Nafs porte aux apparences terrestres.

VII. *L'objet suprême de la vie humaine est d'atteindre d l'union avec Dieu.*

Ce septième et dernier article des règles générales du soufisme définit l'objet de celui-ci.

Beaucoup de Soufis voudraient ajouter d'autres considérations aux sept points de doctrine ainsi formulés. D'autres voudraient les condenser en trois, comme suit : la triade jouant un rôle capital dans les énumérations et classifications musulmanes :

I. *L'ultime réalité est une.*

II. *L'ultime réalité est impersonnelle.*

III. *L'ultime réalité peut être connue par l'élévation à la connaissance impersonnelle et supra sensorielle.*

Le Soufi qui entre sur le Sentier « Tariqat » devient un « salik », un voyageur. Grâce à l'acquisition de la Gnose ou Ma'rifat, le Tariqat le conduit successivement à travers les six plans du monde de la manifestation jusqu'à ce qu'il atteigne, sur le septième, à la région exaltée de la Proximité divine et de l'Union. Cette tradition d'une constitution septuple de l'Univers, correspond à celle des Saptaloka des Shatras de l'Inde. Cependant il est probable qu'elle a été empruntée directement à Plotin, à moins qu'elle ne constitue une répétition de la conception similaire professée par beaucoup de théologiens chrétiens et qui envisagent sept plans d'activité universelle auxquels correspondent les sept châteaux de l'âme de sainte Thérèse ainsi que les sept légions angéliques.

Dans la terminologie du Soufisme, ces sept plans cosmiques sont, en commençant par le plus bas :

I. *Alam I Sugrah.* Le monde mélangé de l'expérience humaine, dans lequel l'homme peut fonctionner presque simultanément sur tous les plans du cosmos, parce que sa nature fait de lui un microcosme en correspondance avec tous ces plans.

II. *Alam I Nazut.* Le monde des formes et des corps matériels.

III. *Alam I Mithal.* Le monde des modèles et des moules éthériques.

IV. *Alam I Malakout.* Le monde radieux des séries des âmes correspondant au degré angélique et qui est atteint lorsque l'âme bien que continuant à fonctionner à travers le Nafs, lequel est soumis aux limitations de Banda, est cependant parvenue à entrer en contact avec le Rouh spirituel. Ce monde correspond à l'aspect intelligible supérieur des Idées de Platon.

V. *Alam I Jabrout.* Le Teja Loka du Yoga ; plan radieux de la Splendeur divine, il est atteint lorsque la conscience est complètement transférée du Nafs au Rouh. Certains des Hadits de Mohamed en parlent avec les accents de l'oracle de Delphes : « Connais-toi toi-même et tu connaîtras le Seigneur. Quiconque se réalise soi-même, réalise son Dieu. »

VI. *Alam I Lahout.* Le plan divin transcendant de la première émanation, le Brahmaloaka du Yoga, le monde de Saguna Brahman, Dieu revêtu des attributs de la Dêité créatrice (le Verbe). A ce niveau, tout sentiment d'individualité disparaît dans la conscience de l'Unité. C'est le plan des essences des attributs divins de la première Emanation et, bien que complètement transcendant par rapport à l'entendement humain, il conserve une trace de conscience et d'intelligibilité, tout au moins à l'état virtuel.

VII. *Alam I Habout*. Le plan de l'Etre absolu et inactuel, le Satya Loka du Yoga, correspondant à la réalité de la Sunyata Bouddhiste et portant presque le même nom, « Vide Absolu », « Gharb I Moutlaq ».

Ces sept plans ne doivent point être considérés comme des localisations dans l'espace, mais comme des degrés dans la manifestation des attributs, à la manière des hypostases de Plotin.

« La proximité de Dieu ne s'atteint point en s'élevant plus haut... La proximité du Réel est la conséquence de la libération de la prison du soi. » (Roumi.)

Les Soufis s'élèvent aux hauteurs de la communion au moyen de l'atténuation, « Fana », des facultés de l'Ame, dont l'activité engendre le sentiment de la personnalité séparée. Ceci nécessite trois conditions : d'abord la grâce indispensable de Dieu, ensuite l'aide d'un directeur spirituel (le Cheikh, ou Gourou des Hindous), et enfin l'intense ferveur de l'aspirant.

Les pratiques cathartiques de Saliks sont triples, comprenant la purification et la domination des facultés physiques, sentimentales et mentales. L'homme s'élève le long du septuple arc du retour par l'acquisition successive des sept principales vertus. Chaque progrès dans la purification morale entraîne un réajustement psychologique aux conditions d'un nouveau plan, plus pur et plus élevé. Lorsqu'il a maîtrisé un groupe d'entraves passionnelles, le Salik s'élève à un plus haut degré de liberté intérieure et acquiert aussi de nouvelles facultés de visions.

Ces sept degrés de purification et d'illumination concomitantes sont :

I. *Le Repentir*, en trois degrés, du péché, de l'oubli de Dieu et de tout ce qui n'est pas divin. Il entraîne : « Le voisinage de Dieu, le sentiment de Sa présence dans le monde des objets » ;

II. *La Patience immuable*. La Vairagya de l'Inde, l'Apathéia des Grecs et des Pères du christianisme. Elle entraîne l'amour « qui intègre l'homme dans l'univers » ;

III. *Shoukr*, forme active de la patience dans laquelle on perçoit l'acteur et non pas l'action. Elle entraîne « la peur du péché, obstacle à la proximité » ;

IV. *Le Renoncement*. Une appréciation convenable de la valeur des jouissances sensorielles conduit à leur abandon. Ceci entraîne « l'aspiration confiante à Dieu » l'âme étant assurée qu'elle a bien choisi ;

V. *La Pauvreté*. Sevrée de toutes les images illusoire et de leurs sollicitations l'âme retrouve, avec sa pureté originelle, l'unité de son propos. Cette pauvreté libératrice est celle de la Béatitude : « Bienheureux sont les pauvres en Esprit, car le Royaume des cieux leur appartiendra. » Elle engendre une « intimité tranquille », semblable à celle de l'oraison acquise des Chrétiens ;

VI. *La Confiance en Dieu*. Le détachement des objets entraîne la disparition de tout souci ayant trait à la personnalité ainsi qu'un sentiment assuré de l'intimité avec le Seigneur. Au point de vue psychologique elle entraîne la totale contemplation sans formes ;

7. *La Satisfaction* (Baka). L'atténuation complète du soi amène l'âme à la fin du Tariqat, elle entraîne l'état de « certitude » dans lequel, après le mariage spirituel, la foi est remplacée par la connaissance et toute rechute sur le plan inférieur est exclue.

Il est intéressant de remarquer que tandis que le Nafs ou personnalité terrestre est triple, le Rouh aussi est triple, comme dans la conception hindoue des relations d'Atma avec l'âme. Les Soufis distinguent d'abord au sommet, le Sirr ou conscience morale, une pure possibilité de perception, vide de tout contenu, 2° l'esprit proprement dit, Rouh agent efficient de l'impulsion créatrice divine, et enfin 3° le cœur ou Qualb, lequel est en contact avec le Nafs jusqu'au point de pâtir des passions terrestres, de même que le Jivatma était soumis aux limitations du Karma. Le Qualb est en l'homme le point de rencontre de Dieu et de la Terre. Comme Roumi l'a dit : « Ici un monde, et là un monde... Je suis assis sur le seuil. » Ceci explique l'importance particulière attachée au cœur. Tourné vers le monde, il est le miroir de la Création. Tourné intérieurement il est le miroir de Dieu. Un Hadit dit : « Mes Cieux et ma Terre ne peuvent me contenir, mais le cœur de néon fidèle serviteur peut me contenir. » C'est pourquoi un mystique persan s'est écrié : « Gagnez un cœur humain car cela constitue le plus grand pèlerinage. Un cœur humain est supérieur à mille Kaabas. Le cœur est le sentier du Tout-Puissant, la toute Magnificence, tandis que la Kaaba n'est qu'un édifice construit par Abraham, fils de Terabe. »

Et, dans un rappel de saint Paul et saint Augustin, Hafiz ajouta : « Ne blessez aucun cœur, et faites tout ce qu'il vous plaît, car il n'y a point d'autre péché dans notre canon religieux. »

On décrit quatre degrés d'atténuation. La Fana Fi Sheikh, le disciple soumettant complètement sa personnalité à son supérieur. La Fana Fir Rasoul, l'atténuation dans la gratitude envers le Prophète, ce véhicule de la grâce divine. La Fana Fillah, atténuation en Dieu, celle-ci mène au degré suprême : La Fana Al Fana, atténuation de l'atténuation, l'état bouddhiste au delà de la conscience et de l'inconscience.

En plus de la méditation et de l'empire sur soi-même, la prière est le grand instrument du progrès. Les Soufis font un usage particulier de la répétition prolongée des noms de Dieu, le Dikr, semblable aux litanies chrétiennes, et dans lequel ils s'efforcent d'exclure de leur conscience toute perception autre que celle de leurs efforts pour atteindre à l'union avec Dieu. Le Dikr doit jaillir du plus profond du cœur pour être efficace.

Comme les autres mystiques, les Soufis ont insisté sur l'insuffisance de la raison dans la recherche de l'Absolu. Il est piquant de constater que dans leur condamnation des raisonnements logiques ils s'en rapportent à l'autorité d'Aristote. Celui-ci dit dans sa Théologie : « On devient capable de concevoir le monde intelligible grâce à la contemplation spirituelle et non pas par la logique et le syllogisme. » C'est pourquoi Bayasid Al Bistami dit aux oulemas ou savants docteurs : « Vous recevez d'hommes morts une science morte. Nous recevons notre science de l'Unique Vivant qui ne meurt point. » Saadi a dit aussi : « Le sentier de la raison n'est qu'un labyrinthe tortueux allant d'erreur en erreur. Pour les adeptes, nul n'existe excepté Dieu, ceci ne peut être dit qu'à ceux qui connaissent la Réalité, mais les « gens de la Raison » trouveront à redire à ceci. »

Quant aux amants de Dieu, Al Hujwiri nous dit que leurs propres existences leur semblent irréelles : « Que ce soit dans sa satisfaction ou dans sa colère, puisque leur cœur est établi en Sa présence, ils sont détachés des créatures et des entraves des stations et des étapes, et leurs âmes ont échappé à toute forme d'existence et se sont attachées à Dieu. » On croirait entendre saint Paul opposant l'Esprit à la Loi du mécanisme matériel !

Cette condamnation des constructions de l'intelligence s'étend même aux formes religieuses et les Soufis ont fait preuve d'une liberté extraordinaire à leur égard. Ibn El Arabi déclara : « Ceux qui adorent Dieu dans le Soleil voient le Soleil, et ceux qui L'adorent dans les choses vivantes, voient une chose vivante, et ceux qui L'adorent dans les choses inanimées voient une chose inanimée, et ceux qui l'adorent dans un être unique et sans parallèle voient Ce qui n'a point Son semblable. Ne vous attachez point exclusivement à aucune croyance particulière... autrement... vous n'arriverez point à percevoir toute la Vérité. Dieu, l'Omniprésent et l'Omnipotent n'est point limité par une croyance quelconque, car il est dit (Coran II-109) : « Partout où vous vous tournez, là est la face d'Allah. » Chacun loue ce en quoi il croit ; son Dieu est sa propre créature, et en le louant, il se loue lui-même. En conséquence, il condamne les croyances d'autrui, ce qu'il ne ferait pas s'il était juste, mais son aversion repose sur l'ignorance. S'il connaissait le dit de Junayd : « L'eau prend la couleur du vase qui la contient », il n'apporterait pas d'obstacles à l'exercice des croyances des autres hommes, mais il percevrait Dieu sous toutes formes de croyance. »

Et El Arabi exprima cette attitude si libérale dans un de ses poèmes :
« Mon cœur est devenu capable de revêtir toutes formes, C'est un pâturage pour les gazelles et un couvent pour les moines chrétiens,
Et un temple pour les idoles, et la Kaaba du pèlerin. Et les tables de la Thora, et le livre du Coran.
Je suis la Religion de l'Amour partout où ses chameaux me conduisent,
Ma religion et ma foi est la véritable religion. »

Un poète Soufi exprimait ainsi l'effort pour échapper au sépulcre du formalisme :
« La mosquée véritable, dans un cœur pur et saint
Est construite. Que tous les hommes y adorent Dieu. Car c'est là qu'il demeure et non pas dans une mosquée de pierre. »

Et le dernier mot du libéralisme religieux a été proféré par le Derwish errant Abou et Kahyr.
« Jusqu'à ce que toutes les mosquées sous le ciel
Gisent en ruines, notre saint travail ne sera point accompli ;
Et aucun vrai Musulman n'apparaîtra,
Avant que la Foi et l'Infidélité soient Une. »

Cette véritable catholicité, ou plutôt, cette suprême indépendance de l'adoration de toute forme, est la conséquence de l'Union. Beaucoup de Soufis nous ont laissé des comptes rendus de leurs expériences. Al Bistami décrit ainsi sa carrière spirituelle :
« Pendant douze ans j'ai été le forgeron de mon âme, je l'ai placée dans la fournaise des austérités et l'ai brûlée avec le feu du combat, et l'ai placée sur l'enclume du reproche et l'ai battue avec le marteau du blâme jusqu'à ce que j'ai transformé mon âme en un miroir. Pendant cinq années, je fus le miroir de moi-même, polissant ce miroir au moyen de diverses formes d'adoration et de piété, puis je passais une année dans la contemplation. Mais je vis sur mes reins une ceinture (Symbole zoroastrien de la Dualité) d'orgueil, de vanité et de tromperie de moi-même et de confiance en ma dévotion et d'approbation de

ses œuvres¹. Je travaillais pendant cinq années de plus jusqu'à ce que la ceinture se brisât et que je puisse professer l'Islam de nouveau. Je regardais et vis que toutes choses créées étaient mortes. Je prononçais quatre prières sur elles et revint des funérailles de toutes choses et, sans l'intrusion d'aucune créature, grâce à l'aide de Dieu seul, j'atteignis Dieu. »

Si l'Amour a été l'origine et la cause de la Création, de l'enveloppement de l'esprit dans la matière, il est aussi l'agent des progrès spirituels et du retour à l'unité. En réalité, il constitue comme l'écho de la Présence divine dans le cœur. C'est le messager direct de la Grâce, sans laquelle l'Union ne serait pas recherchée. « Au commencement je me trompais en quatre choses. Je m'appliquais à me souvenir de Dieu, à Le connaître, à L'aimer et à Le chercher, et quand je fus arrivé à la fin, je vis qu'Il s'était souvenu de moi avant que je ne me sois souvenu de Lui, que Sa connaissance de moi avait précédé ma connaissance de Lui, que Son amour pour moi avait existé avant mon amour pour Lui et qu'Il me chercherait avant que je Le recherche. » (Al Bistami.)

La Doctrine soufie sur ce point, qui est d'une importance capitale, puisqu'il éclaire le processus de l'action de la grâce se résume en un vers : « Ashek Allah, Mahboub Allah. » « L'amoureux de Dieu est le Bien Aimé de Dieu. » L'amour est la Grâce en arrivant à la conscience claire, grâce à sa réflexion dans un cœur purifié, processus au cours duquel, d'après un poète soufi, « Le Bien-aimé, le miroir et l'image sont Un. » A l'égal des théologies mystiques hindoues et bouddhistes, et des grands mystiques carmélites, les docteurs soufis condamnent les visions figurées et les expériences formelles, lesquelles confinent au psychisme. Ainsi Shabistani dit : « Rejetez les vains récits et les états mystiques, les rêves lumineux et les miracles merveilleux. Vos miracles sont inclus dans l'adoration de la Vérité. Toutes choses hors de cela sont : orgueil, vanité et illusion de l'existence. »

Ils mettent particulièrement en garde contre la tendance des débutants à être transportés par les premières lueurs des visions transcendantes. « Certains fidèles lorsqu'ils perçoivent l'Âme se manifestent par des étincelles d'intuition au cours de la méditation profonde, ses relations avec le monde des phénomènes, ses mystères et sa nature incompréhensible ainsi que son immense étendue pénétrant le monde des choses et des esprits prennent l'âme pour le Protecteur de l'Univers et l'adorent comme si elle était le Suprême. » (Abu Sayd.) Al Bistami nous dit qu'après de diligents efforts, il était parvenu à un monde de lumière radieuse qu'il a pris pour Dieu et qu'il adora pendant douze ans, puis il reçut une plus grande mesure de grâce, s'aperçut qu'il avait adoré la lumière de son âme, et se tourna vers le Réel.

Cependant, si les visions ne sont pas réellement spirituelles, on les rencontre souvent sur le chemin qui mène à la suprême contemplation et beaucoup de Soufis ont décrit les caractères de ces perceptions intermédiaires. Ainsi, El Cheik el Senoussi décrivit sept colorations d'extases successives. « De faibles lumières illuminent les extases de l'humanité dévote. L'extase passionnée est bleu-clair, l'extase du cœur est rouge flamboyant, l'extase de l'âme immatérielle est jaune, l'extase mystérieuse est blanche, la

¹ Il comprit qu'il adorait une déité de sa propre création, la lumière de son nafs supérieur, principe d'individualisme.

couleur de l'extase d'obsession est celle d'un miroir limpide. La septième extase ou extase complète et béatifique est vert et blanc, puis se transforme en un scintillement fugace de pierreries. »

Al Bistami nous dit comment il passa à travers les sept cieux avec leurs légions radieuses d'anges et leurs splendeurs colorées mais arriva finalement au pied du trône de gloire du Seigneur. Là il atteignit la suprême contemplation. « Il me donna à boire de la fontaine de la Grâce dans la coupe de la Fraternité qui me transforma dans un état dépassant toute description et m'amena tout près de Lui, si près de Lui que je devins plus près de Lui que l'Esprit ne l'est du corps, et je continuai jusqu'à ce que je devins semblable aux âmes des hommes dans l'état dans lequel elles se trouvaient avant que l'existence fut, alors que Dieu demeurait dans la solitude. » Ceci est l'achèvement et le couronnement suprême de l'expérience du Soufisme, ce joyau mystique précieux de l'Islam. Comme les autres écoles du mysticisme, il a conduit les hommes à s'élever, avec l'aide de la Grâce, du monde des êtres séparés, le monde de la chute, jusqu'au sein du Père, dont le Royaume est au-dessus des cieux, mais dont le Soufi révère la présence en toutes choses.

Cet appel à la perception de l'unité, de la Tawhid, caractère essentiel de l'Islam, est magnifiquement exprimé dans un poème de Kouhi de Shiraz, lequel constituera la conclusion de cette trop courte étude du mysticisme musulman.

*Dans le marché, dans le cloître... Je ne vis que Dieu
Dans la vallée et sur la montagne... Je ne vis que Dieu
Je le vis souvent à côté de moi dans les tribulations,
Dans la fortune ou l'infortune... Je ne vis que Dieu.
Dans la prière et le jeûne, l'oraison et la contemplation,
Dans la religion du prophète... Je ne vis que Dieu
Ni âme ni corps, accident ni substance.
Qualités ni causes... je ne vis que Dieu.
J'ouvrais mes yeux et à la lumière de sa face, tout autour de moi,
Dans tout ce que l'œil découvre... je ne vis que Dieu. Comme une chandelle, je me
fondais à ce feu.
Au milieu de cette flamme resplendissante... je ne vis que Dieu.
Moi-même avec mes propres yeux je me vis très clairement. Mais quand je regardai
avec les yeux de Dieu... je ne vis que Dieu.
Je m'effaçais dans le non-être, je m'évanouis.
Et merveille ! J'étais le Tout-Vivant... je ne vis que Dieu.*

CHAPITRE VIII

CONCLUSION : MESSAGE DU MYSTICISME

Nous touchons à la fin de notre voyage à travers les trésors spirituels des grandes religions. Les plus grands saints de l'Orient et de l'Occident nous ont révélé les aspects variés de la Queste divine. En un majestueux concert toutes ces grandes âmes tenaient leur partie, devant l'aspect efficient du Créateur jouant le rôle de chef d'orchestre, tandis que les harmonies des sphères fournissaient les bases au-dessus desquelles planaient les mélodies célestes de l'effusion spirituelle des âmes prenant leur essor à travers les cieux les plus élevés, suivant la course fulgurante qui les conduit à l'union divine.

Nous avons traversé tant de magnificences, et eu tant de visions d'une gloire radieuse, nous avons senti à tant de reprises l'auguste et majestueuse présence de la divine Réalité derrière le mince voile du transport religieux, que nous serions tenté de garder le profond silence qui est le seul commentaire convenable à la Présence divine.

Cependant, nous sommes encore au point où les constructions et les images mentales exercent plus d'influence sur notre vie que les intuitions pures, mais trop éthérées de la perception spirituelle, et il convient que nous essayions de dégager les conclusions de notre voyage à travers les neufs mystiques des religions.

Avant d'entreprendre l'inventaire des richesses que nous avons découvertes, il nous faut commencer par examiner brièvement la validité de l'expérience mystique. Certains savants ont soutenu que, loin d'être d'une nature transcendante, celle-ci n'était que le triste produit de maladies mentales. Au moment où le matérialisme triomphait, entre 1860 et 1890, beaucoup de psychiatres et de psychologues tenaient les divers aspects de l'extase pour n'être que des symptômes d'hystérie ou de catalepsie. Ils classaient les mystiques les plus saints parmi les différentes espèces de maniaques et d'aliénés qui peuplaient les asiles. Jusqu'à ce jour, on rencontre des matérialistes qui essaient d'expliquer les extases comme étant les conséquences de perturbations pathologiques des processus mentaux normaux. Ils se refusent à aucune distinction entre l'expérience religieuse et les formes diverses de l'hallucination. « Nous affirmerions qu'il ne saurait y avoir des différences essentielles entre les extases, qu'elles soient produites par des narcotiques ou par la suggestion hypnotique ou encore par ce qui est connu sous le nom d'idées religieuses. Autrement, il serait nécessaire que la nature humaine puisse varier dans son essence même¹. »

La conception monolithique de la nature humaine a été rejetée non seulement par les auteurs religieux mais aussi par les psychologues officiels. Ils font une différence profonde entre les extases sporadiques des cerveaux malades et celles qui résultent de l'activité de cerveaux normalement sains. Ces dernières comprennent non seulement les expériences des saints, mais aussi celles des philosophes transportés par leurs concentrations intenses sur des plans où ils perdent la conscience du monde extérieur

¹ De Montmorand. Rev. Philo., 1905.

comme ce fut le cas d'Archimède au siège de Syracuse et plus tard de Newton, Pascal, W. Scott, Gausse, etc...

Après les travaux de Myers sur la conscience subliminale, après l'étude des différents niveaux de conscience, après la psychanalyse et les diverses écoles plus récentes, il n'est plus nécessaire de plaider la cause d'une interprétation plus détaillée de la personne humaine. Sa complexité était déjà évidente il y a un demi-siècle pour un maître comme Binet qui a dit : « Il y aurait une certaine naïveté à soutenir que cette conscience qui nous est personnelle et dans laquelle nous restons ordinairement soit la seule qui existe en nous¹. »

Et Magnan, un des maîtres psychiatres de la science française connu pour son scepticisme en quelque sorte officiel, déclare après des recherches cliniques approfondies : « On n'a pas le droit ni de confondre les extases mystiques avec d'autres états recevant le même nom ni de classer les mystiques avec les dégénérés mentaux dont la folie revêt occasionnellement une forme religieuse. »

Il y a une différence capitale entre les extases religieuses et celles de l'hystérie et de la catalepsie. Tandis que les transes et le délire pathologiques engendrent une fatigue mentale et physique intenses et laissent leurs victimes dans un état de délabrement psychologique, l'extase religieuse est généralement hautement bienfaisante, laissant le corps tranquille et reposé, tandis que l'esprit jouit d'une paisible sérénité. Ceci fait justice de la conception qui voudrait considérer l'extase comme étant le résultat d'une désagrégation temporaire de la conscience, dans un retour aux états conscients vagues et vides de la vie intra-utérine avant la naissance. D'après cette conception, les degrés successifs de la voie mystique ramèneraient l'homme en arrière, le long de la voie parcourue au cours de l'évolution qui le conduisit de l'expérience subconsciente jusqu'aux perceptions pleinement individualisées. Ainsi le mysticisme ne serait qu'une anticipation passagère sur l'infantilisme de la sénilité.

Cette vue est infirmée par le fait que les extases mystiques ont généralement pour conséquence un accroissement de la sagesse du sujet, souvent de ses capacités créatrices comme ceci fut prouvé par les nombreux mystiques qui fondèrent des ordres religieux, et aussi par les grands poètes mystiques.

Nous pouvons aussi repousser les idées à la Freud qui tendent à considérer les extases comme des substituts érotomaniaques d'appétits sexuels refoulés. Le caractère purement allégorique de la littérature mystique érotique est trop bien connu pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter.

Les opinions des écrivains religieux sont donc renforcées par les conclusions des autorités scientifiques impartiales et nous nous sentons autorisés à essayer de dégager les leçons que comportent les expériences mystiques. Nous avons vu dans notre introduction que William James soutenait à la lumière de l'expérience religieuse que nous devons tenir compte de l'existence de nouvelles régions de l'Univers, bien que les intuitions religieuses n'aient pas encore réussi à nous fournir une carte de ces terres inconnues.

¹ *Les altérations de la Personnalité.*

Avant d'essayer de dégager les messages essentiels rapportés par les mystiques de leurs reconnaissances au delà du grand voile séparant le secteur de la création qui nous est connu du mystérieux inconnu de l'au delà, nous devons commencer par un avertissement qui sera le premier don des « Gens du Caché » pour leur donner ce nom Soufi. C'est qu'il n'y a pas de commune mesure entre les choses de notre monde terrestre et les facteurs du règne spirituel.

La plupart des ouvrages de plus en plus nombreux consacrés au mysticisme témoignent de la sagesse du Bouddha lorsqu'il interdit à ses disciples de se livrer à des disputes sur les sujets métaphysiques. Nos processus mentaux ont été formés par nos expériences sensorielles et le langage dont nous nous servons pour échanger nos jugements de valeur avec d'autres hommes a été très justement appelé une psychologie cristallisée. Il constitue le sous-produit de notre organisation des perceptions sensorielles. En conséquence, si les perceptions mystiques sont capables d'élargir l'expérience humaine et d'enrichir notre connaissance de l'Univers total en nous apportant un témoignage sur de nouveaux règnes de l'être, le langage est par définition dépourvu de la possibilité de donner une formulation adéquate des faits rencontrés sur les sphères subtiles de l'Univers. En conséquence toutes les descriptions des mystiques doivent être considérées comme de purs symboles, visant davantage à suggérer qu'à décrire. Et leurs suggestions ne peuvent avoir de valeur que si le lecteur possède déjà quelque expérience du sujet, ce qui est un cercle vicieux. Au mieux, il constitue un choc salutaire aux êtres emprisonnés par les habitudes de l'intellectualisme desséchant, les mettant en quelque sorte au défi de s'efforcer de dépasser les entraves présentes de leurs expériences vitales.

Cependant on relève dans les rapports de l'expérience mystique, certains traits généraux haussés jusqu'à une sorte de clarté définissable par suite des vérifications accumulées qui en ont été fournies par d'innombrables mystiques de toutes les époques, appartenant à toutes les races et dont la plupart ne savaient rien des conceptions mystiques autres que la leur. Le fait qu'ils soient arrivés sans accord prémédité à quelque chose qui ressemble à un consensus général dans l'interprétation de leurs expériences constitue une forte présomption portant à croire qu'ils ont eu accès à une même réalité, laquelle a servi de point de départ à leurs interprétations. En fait, il semble bien, pour établir une hypothèse de travail provisoire, que nous soyons autorisés à essayer de classer toutes les concordances et les points compatibles de leurs récits variés, dans le but de constituer une image composée donnant comme une vague esquisse de la carte des régions éthérées pressenties par William James.

Le premier grand fait reconnu est qu'il y a deux espèces d'expériences mystiques. Celles qui ont trait à des perceptions objectives et celles qui sont d'une nature purement subjective.

Les premières sont constituées par les perceptions d'objets métaphysiques : anges, lumières, personnes divines, gloires effulgentes et radieuses et autres entités indescriptibles. Dans leurs formes les plus hautes, celles-ci mènent à la contemplation active.

Les autres consistent en la conscience de l'atténuation progressive des limites et des attributs caractéristiques de l'âme jusqu'à ce que celle-ci se vide en quelque sorte dans l'Infini, dans une extase passive abolissant le soi.

Les envolées les plus élevées de l'expérience mystique prouvent clairement que ces deux processus, loin de s'exclure l'un de l'autre, sont mutuellement complémentaires. Même les plus enthousiastes descriptions des gloires entourant les légions célestes, alors que celles-ci circulent tout autour du trône du Tout-Puissant, atteignent un point culminant au delà duquel elles émergent dans la nuit silencieuse de l'esprit, pourvu que leurs descripteurs soient capables d'accomplir les dernières étapes de l'ascension mystique. On voit également qu'une vaste cohorte de témoins hindous, bouddhistes, chrétiens ou musulmans s'accordent à déclarer que, si la contemplation d'entités objectives transcendantes peut, du point de vue terrestre être considérée comme une étape vers les règnes transcendants, elle constitue en réalité une pierre d'achoppement du point de vue de la réalité spirituelle. Bien que ces visions puissent aider à détacher l'âme des attirances de la terre, elles peuvent constituer des pièges en l'amenant à s'attacher à des expériences qui bien que provenant d'objets appartenant à une émanation plus proche de la Cause divine que ceux qui sont généralement connus, n'en font pas moins partie du monde de la division et de la différenciation, ce monde contre lequel le Christ nous a mis en garde quand il a dit : « Mon royaume n'est point de ce monde. »

Notre nouvelle compréhension du mécanisme de la perception du monde de l'expérience usuelle nous a montré qu'il n'y avait pas de relation entre les objets au milieu desquels nous vivons et les aspects des rapports que les sens nous fournissent à leur sujet. Nous n'avons absolument aucune assurance que sur tous les différents niveaux du monde spirituel, les facultés perceptives de l'âme fournissent des perceptions plus fidèles que celles de nos sens matériels sur le champ de leur fonctionnement. Cependant, d'autre part, nos penseurs scientifiques tendent à adopter une conception réaliste du processus cosmique et à admettre que si nos perceptions sensorielles sont arbitraires et inadéquates, elles sont cependant causées par des occasions émergentes douées d'une réalité spécifique. Ne pouvons-nous de même admettre que si les nombreuses perceptions similaires rapportées par d'innombrables mystiques sont également créées dans leurs aspects par leurs facultés imaginatives, elles se rapportent cependant de même à des objets spécifiques et à des processus d'émergences phénoménales, sur des plans plus élevés et d'une nature moins concrète et définie que les objets perçus par nos sens matériels.

Si cette vue est exacte, tout essai d'organiser en représentations en quelque sorte continues avec nos notions physiques, les descriptions du monde transcendant de l'expérience mystique, est extrêmement hasardeux. Cela reviendrait à essayer de traduire dans notre vocabulaire, engendré par la matière, des perceptions qui sont déjà des traductions de l'expérience immédiate des réalités des « couches métaphysiques » du processus cosmique au moyen d'appréhensions organisées par des facultés perceptives impliquées par les processus mystiques de conscience. Ce serait donc des traductions d'un second degré d'éloignement de l'objet. Cependant, puisque la physique moderne postule l'inclusion métaphysique de la totalité des virtualités cosmiques dans chacun des processus de réalités émergentes, et puisque nous ne pouvons pas ignorer les différenciations spécifiques des objets manifestés, nous sommes contraints à postuler l'existence d'un règne de facteurs produisant ces caractères différenciateurs à partir de l'Unité Cosmique.

C'est précisément l'existence de ce monde de facteurs complexes, allant de la pure force vitale non différenciée, à la sphère des individus différenciés et particuliers, qui est décrite par les mystiques. Les Grecs, les Hébreux, les Chrétiens et les Musulmans décrivent sept règnes d'une nature progressivement plus dense et plus concrète allant de l'Unité divine à notre monde terrestre.

Le fait que l'Hindouisme, lui aussi, a ses Sapta Loki, indique que si cette représentation était une création mentale purement arbitraire, elle doit être d'une origine très ancienne, probablement antérieure à la division des tribus aryennes nomades avant leurs invasions des Indes et de la Perse.

Dans l'état présent de nos connaissances, ce serait une pure fantaisie que de vouloir essayer d'organiser notre représentation de la réalité cosmique totale en nous basant sur cette échelle septénaire. Cela serait d'autant plus hasardeux qu'il n'y a pas d'unanimité sur ce point. Certaines écoles de Mystique ont comprimé ces sept royaumes en cinq, quatre, ou même, trois plans cosmiques génériques. De nos jours, nous voyons Whitehead admettre trois réalités transcendantes actives : Dieu, le processus cosmique, les formes éternelles de possibilités d'existence. Si nous essayons d'interpréter les expériences des voyants à la lumière de nos conceptions présentes, nous concevons la possibilité de trois règnes intermédiaires entre l'incompréhensible Absolu et notre monde de l'expérience pratique. Ces deux termes extrêmes peuvent être écartés, l'Absolu comme étant inactuel, le monde, parce que nous savons maintenant que, tel que nous le connaissons, il n'est que la création de notre appareil perceptif, une sorte de sous-produit psychologique du processus cosmique. Dans une anticipation sur Platon, cette conception est confirmée par une tradition indienne, laquelle considère le monde physique comme constitué par des ombres projetées par le monde des subtiles occasions émergentes. Ce dernier correspondrait au monde inférieur de l'expérience mystique sur lequel les voyants ont la vision d'objets et d'être spécifiques et actifs. Ce serait le plan sur lequel les agents créateurs atteignent une pleine conformité avec les modèles des formes éternelles de possibilités de Whitehead, dans lesquelles nous reconnaissons tout le monde des idées de Platon. En réalité, c'est le monde de l'émergence actuelle des produits du processus cosmique puisque c'est celui sur lequel il revêt actuellement des apparences individuelles précises. On pourrait admettre que leurs relations avec les objets physiques que nous percevons à la suite du jeu de nos sens sur leur actualité, sont assez similaires aux relations existant entre les lignes de force invisibles d'un champ magnétique et les constructions perceptibles engendrées par des particules de limaille de fer organisées le long de celles-ci. Ces deux facteurs sont de nature purement dynamique, mais ils reçoivent leur forme d'un modèle contraignant.

Au-dessus du monde des êtres métaphysiques différenciés et organisés, qui constituent la principale sphère d'action des légions angéliques, les mystiques décrivent un autre monde de gloire et d'éclat. Mais, au lieu d'être le théâtre des activités d'entités individuelles, c'est un règne de vastes forces généralement décrites comme étant des mers ou des océans de gloire, diversement colorés, ou des torrents de splendeur, ou des vents de magnificence divine ou des pluies de bénédictions. Dans le langage de la cosmophysique, nous pourrions considérer ce monde comme étant celui du processus de Whitehead, sur lequel « l'élan vital » bergsonien revêt les premières différenciations actives, lesquelles précipitent ces possibilités créatrices vers des fins définies et ipso facto

limitées. Ce serait le monde des activités premières du démiurge des anciens. Il correspondrait peut-être au règne mystérieux des sept esprits devant le trône de Dieu de la théologie chrétienne, lequel est peut-être le siège de la pluralité des demeures dans la Maison du Père. Tandis que ces aspects n'atteignent pas dans leur être jusqu'à la différenciation organique, ils paraissent cependant être différents les uns des autres, et, par un effort d'imagination, on pourrait être tenté de les considérer comme les organes différenciés d'un macrocosme personnifié, ou encore comme la diversification des opérations du Saint-Esprit. Mais, naturellement, nous devons tenir compte de la mise en garde des grands mystiques contre les envolées trompeuses de l'imagination et résister à la tentation d'imposer les sarcophages de la forme à ces réalités vivantes non formelles qui sortent de l'essence même de la vie en manifestation dans le monde.

Au-dessus de ces aspects transcendants des apparences perceptibles plane le règne suprême de la Réalité vivante, unique, infinie, invisible, mais cependant perçue pour être l'essence accomplie de la vie et de la réalité. Nous laisserons à des penseurs plus audacieux le soin de décider si l'union complète avec Dieu est possible, ou non, sans une absorption finale de l'individu accompagnée par une disparition nirvanique des attributs de la personnalité. Il suffit à notre ambition d'enregistrer l'expérience de nombreux mystiques qui ont atteint un plan complètement transcendant à l'égard de toutes apparences objectives de formes ou d'attributs dans une pureté absolue de l'être, telle qu'il est même dépourvu de lumière ou de contenu, conformément à la description classique du vide obscur de l'esprit.

Ainsi, en restant aussi près de l'empirisme qu'il est compatible avec notre sujet, nous recevons l'annonce de l'existence de trois mondes supérieurs sur lesquels l'homme peut devenir conscient et jouir d'une connaissance perceptible. Ils vont du domaine des causes immédiates du monde de nos expériences à celui de la Substance cosmique dont le professeur Einstein, après Spinoza, confesse qu'il est amené à admettre l'existence, en le considérant comme étant le Principe panthéiste de l'univers.

Nous passons maintenant à l'étude des données du mysticisme en ce qui concerne la nature de Dieu. La bibliographie de ce sujet est si considérable qu'on pourrait être tenté de penser qu'en arrivant à celui-ci, nous quittons le domaine de la spéculation fantaisiste pour un terrain solide sur lequel on a le réconfort d'être dans la compagnie rassurante d'une légion de penseurs faisant autorité. En réalité, le fait qu'un beaucoup plus grand nombre d'auteurs ont écrit sur la nature de Dieu que sur la structure de l'univers métaphysique ne rend aucunement plus compréhensible à nos esprits finis la nature de la cause transcendante du Tout. En conséquence, au lieu d'entreprendre l'impossible en essayant de décrire Celui qui dépasse toute forme, même celles des intelligibles les plus abstraits, nous essaierons modestement de voir comment les données du mysticisme peuvent être rattachées à certaines des idées courantes touchant la nature de Dieu ainsi que le problème secondaire de la nature de l'Âme et de ses relations avec le Seigneur. Sur ce point, la tradition mystique diffère profondément des idées généralement acceptées par les penseurs religieux modernes. Tandis que ceux-ci insistent sur la nature personnelle de Dieu et sur le caractère essentiellement personnel et éternel de l'âme, les mystiques inclinent généralement à considérer toute personne comme inférieure et relative par rapport à l'ineffable Dêité Suprême ; et aussi ils considèrent le sentiment de l'individualisme personnel de l'âme, l'Ahamkara de l'Inde, comme un des principaux

obstacles à son accès à l'unité du salut final. C'est précisément parce qu'elle diffère des vues généralement admises que la théologie mystique est capable d'apporter une nouvelle lumière sur des problèmes en débat.

On peut observer de nos jours ce que j'appellerais une tendance étonnante à un traitement baconien du problème de Dieu. On s'efforce de recourir à l'induction, c'est-à-dire à raisonner à partir des objets de notre expérience commune, dans le but de passer du connu à l'inconnu, dans notre entreprise de découvrir la Réalité transcendante. On pourrait aussi bien essayer d'étudier la psychologie sur les tables de dissection des laboratoires anatomiques.

Cette tentative est très respectable, puisqu'elle s'efforce de renforcer la foi en faisant appel aux méthodes de la nouvelle déesse de l'humanité : la Science physique ; mais comme elle repose sur une confusion des genres, elle est condamnée à l'échec. En pratique, lorsqu'on l'associe à la croyance en la réalité absolue du monde de l'expérience humaine, cette entreprise conduit à des résultats surprenants. Par exemple, le professeur Brightman, à cause de son désir de préserver la valeur de l'effort moral en lutte contre le mal, est amené à admettre la réalité absolue de ce monde et des facteurs moralement mauvais qu'il contient. Il considère ainsi le mal comme étant une entité réelle et, en conséquence, Dieu, comme étant fini. Dans un esprit vraiment zoroastrien mais dans le sens le plus limité, le Tout-Puissant est décrit comme étant constitué par deux natures, la Sainte Volonté et un « donné », pôle mystérieux de résistance à la nature divine supérieure, quelque chose comme Tanha du Bouddhisme, ou moulaprakriti de l'Hindouisme. C'est là, évidemment, la rançon du réalisme et du personnalisme radicaux.

Dans le système du professeur Wright, nous voyons également une pensée cosmique divine postulée comme étant nécessaire à un monde de fins et de valeurs esthétiques et morales. Même un représentant officiel du mysticisme comme Rufus Jones, tout en déclarant que « le témoignage de l'âme est un guide aussi sûr pour la connaissance de la nature éternelle des choses que le témoignage donné par les mathématiques », va jusqu'à dire : « La raison, l'esprit, la pensée, tels qu'ils apparaissent dans notre conscience, sont le seul indice que nous ayons sur cette raison fondamentale plus profonde qui rassemble comme d'un seul Centre tous les fils de réalité et de propos dans la puissante structure des choses variées¹. » Il n'est point nécessaire d'insister sur la distance séparant ces vues de celles qui ont été exprimées par tous les grands mystiques et même par le Père de la métaphysique, Aristote.

On pourrait résumer la position des mystiques modernes en disant que si la religion ne s'adresse point à une réalité transcendante, elle n'a pas beaucoup plus à offrir que la Religion de l'Humanité d'Auguste Comte, et que si, au contraire, elle repose sur une réalité transcendante capable d'offrir aux hommes la promesse de valeurs supérieures à toutes celles qui nous déçoivent en ce monde, il est inadéquat d'essayer de raisonner de sa nature en employant l'intelligence et l'expérience de ce monde par rapport auquel le divin Objet de la religion est transcendant. Agir autrement serait contraire à l'immortelle

¹ *How Shall We Think of God.*

définition de la justice par Aristote : traiter également les choses qui sont égales, et inégalement les choses qui sont inégales...

Même un penseur aussi important que Royce nous fournit un exemple du danger qu'il y a à vouloir raisonner trop logiquement des réalités transcendantes. Dans son excellent ouvrage : *The World and the individual*, il commence par faire aux mystiques un compliment pragmatique en déclarant : « Ils sont les seuls empiristes conséquents de l'histoire de la philosophie. » Et il ajoute : « Le mysticisme a été le ferment de la foi, le précurseur de la liberté spirituelle, le refuge inaccessible des nobles hérétiques ; par l'intermédiaire de la poésie, l'inspirateur d'innombrables jeunes gens ignorant la métaphysique, la consolation de ceux qui sont fatigués de la finitude. Il a engendré plus de la moitié de la théologie technique de l'Église. » (85.) Cependant, comme la plupart des intellectuels s'essayant à étudier le mysticisme objectivement, il condamne son détachement du monde sensible et il est résolu à refouler la théologie mystique dans un coin où il la contraindra à abandonner sa condamnation du monde de l'expérience courante.

L'ensemble de son argument peut se résumer ainsi. Il commence par définir le but du mystique comme étant : « La Réalité, l'Ame, le Soi » et il demande : « Quel est ce but absolu, jusqu'à quel point est-il vraiment réel ? Est-ce un être vivant ou n'est-il pas plutôt identique au pur non-être, au sommeil sans rêves. » (Page 188.)

Pour commencer, nous espérons qu'au point où nous en sommes nos lecteurs n'auront aucune difficulté à comprendre qu'avec le Réel, l'Ame et le Soi, on a affaire à trois entités très différentes dont aucune ne coïncide exactement avec la Déité Absolue. Tandis que le Réel s'applique excellemment à l'aspect manifestant de Dieu, l'Ame est un terme très vague qui peut aussi bien signifier la Psyché de saint Paul, l'Anima Mundi de Platon ou l'Atma de l'Inde. Dans ce dernier cas, on traite réellement de l'Essence de l'Entité Divine, mais la notion de l'Ame individuelle et personnelle est étrangère au concept indien d'Atma « L'Un sans second ». Quant au Soi, s'il peut être le prédicat du « Deus » activement créateur, il est difficile de l'attribuer à la Déité Suprême. En tout cas, il n'est certainement pas l'Absolu au sens plein et illimité.

Puis Royce déclare que l'Absolu est le but du mystique. Ceci est vrai seulement dans un sens figuré, mais en tant que point de départ cela est extrêmement vague pour l'édification d'un raisonnement futur. La poursuite d'un but implique un mouvement par lequel le sujet progresse vers un objet. Le mystique ne vise point à atteindre Dieu soit par l'accroissement de sa connaissance ni par l'amélioration de ses facultés mais par le dépouillement des limitations du soi personnel.

Le professeur Royce affirme plus loin : « Le mystique déclare que le réel ne saurait être complètement indépendant de la Connaissance » (p. 189), et plus loin encore : « Puisque, pour nous, mortels, la conscience signifie ignorance, et puisque moins nous observons notre ignorance et plus près nous sommes de l'inconscience, en conséquence posséder la connaissance absolue, c'est être inconscient. » Pour commencer, la plupart des mystiques refuseraient d'identifier Dieu avec la réalité qui « ne peut être complètement indépendante de la Connaissance ». Tandis qu'il est évident que les hommes peuvent seulement parler et penser d'objets imaginés et définis par leur propre équipement mental limité, les mystiques soutiennent que la Connaissance est basée sur la dualité du connaisseur et du connu, et consiste en la perception de différences dans l'objet de la

connaissance et entre celui-ci et les êtres qui le décrivent en s'opposant à lui et que, par conséquent, il n'existe point de possibilité de connaissance dans l'Unité. Ils n'essaient point de reculer les limites de leur ignorance, mais d'échapper aux entraves qui les emprisonnent dans le temps, l'espace et la causalité.

Ils ne recherchent point l'inconscience, mais bien l'union spirituelle, et celle-ci ne tarde point à amener une autre forme de conscience dans laquelle la perception est remplacée par un pur sentiment d'être, indépendant de la dualité objective.

Plus loin, le professeur insiste sur le fait que le mystique ne peut définir son Dieu qu'au moyen de la *theologia negativa* et que « son absolu n'est défini par rien si ce n'est par l'absence de finitude et ainsi est apparemment équivalent à rien du tout ».

Ici, nous devons faire une remarque très importante. L'objet de la théologie négative n'est pas du tout de donner une définition de Dieu. Les mystiques ayant compris l'impossibilité de définir Dieu au moyen des artifices du langage humain ont recours à la *theologia negativa*, non point pour accomplir l'impossible, mais pour éviter à l'homme d'adorer de faux attributs qui ne sauraient s'appliquer au Seigneur. C'est un fait bien connu des philosophes que les mystiques ne réduisent point Dieu à n'être qu'un simple rien. « Il serait bien éloigné de la vérité de dire que l'Unique du mystique, parce qu'ineffable, est par conséquent neutre et sans caractère¹.

On pourrait dire en faveur de la théologie négative que, puisqu'elle dénie la limitation des attributs à l'infini, la négation d'une négation revêt une valeur positive, comme dans l'algèbre ; mais ce serait là un bas argument verbal indigne des hauteurs transcendantes de cette discussion.

Plus loin, Royce, essayant de déduire la valeur absolue de l'existence humaine de celle de l'Absolu, dit : « De même que le zéro des mathématiques reçoit son importance de son contraste avec les autres nombres, si l'Absolu n'est pas seulement un Zéro, mais aussi le réel, aussi le but, aussi le valable, il l'est par contraste avec la recherche finie pour ce but. L'être doit être attribué aux membres principaux de la relation de contraste, à la fois à la recherche et à la réussite... le fini alors existe aussi, même s'il est imparfait. Il est réel à sa manière, si l'Absolu est réel, et, à moins que l'imparfait n'ait la réalité, l'Absolu n'en a pas². »

Tout ce raisonnement très logique repose sur la prémisse fautive que l'Absolu est le contraire du relatif. Ceci constitue une erreur métaphysique capitale. Il est vrai que dans le règne de la manifestation, dans le monde des couples d'opposés des Hindous, les *Dwandvas*, l'existence de tout être, tout objet ou toute qualité est posée par l'être opposé qui lui correspond. Mais ce dualisme définissant qui caractérise les modalités spécifiques des êtres prend place sur un plan déterminé sur lequel les termes du contraste ont leur être. La chaleur est l'opposé du froid, et ils reçoivent l'un et l'autre leur identité caractéristique, dans le règne de la thermométrie. L'obscurité est l'opposé de la lumière, dans le règne de la visibilité. L'impavidité est l'opposé de la peur, dans le règne des relations sentimentales avec le monde extérieur, et ainsi de suite. Mais on ne saurait en aucune manière considérer l'Absolu comme étant membre d'une dualité dans laquelle il

¹ *W. E. Hocking, Types of Philosophy, 455.*

² P. 188 et suiv.

recevrait son être caractéristique de son opposition au relatif. L'Absolu n'est point le contraire de relatif sur le même plan que celui-ci. Il est d'une autre nature. Il n'est point le contraire de l'être limité et circonscrit des créatures, il leur est complètement transcendant. De même que l'éternité métaphysique n'est point l'agrégat d'une succession infinie d'instantanés mais une simultanée éternellement constante d'un caractère transcendant ; l'Absolu n'est pas l'agrégat d'un nombre infini d'objets relatifs. Ainsi que Jaurès l'a dit : « Dieu n'est pas un total mais un infini agissant auquel la mathématique n'a rien à voir¹. »

Faire dépendre l'Absolu du fait qu'il est l'objet de la recherche mystique n'est point seulement une « *contradictio in terminis* », c'est réduire le plus haut aspect du transcendant à l'état d'un demiurge, dans le cas le plus favorable à cet aspect de Dieu qui se projette lui-même dans sa création d'un cosmos. Le plus qu'on puisse dire en faveur de cette conception est qu'elle est complètement panthéiste. Elle n'a certainement aucun rapport avec les vues générales des mystiques en ce qui concerne Dieu, l'Âme et le Monde.

Tout d'abord, la plupart des mystiques sentent que Dieu est absolument transcendant à l'univers de l'expérience sensorielle. Les expressions panthéistes des poètes mystiques ne doivent point être interprétées comme signifiant que Dieu, dans sa Réalité suprême, est dans tous les êtres, mais que les caractéristiques apparentes de la création ne limitent nulle part, et en aucune mesure, la pleine réalité de l'Unique. Un des états essentiels de l'expérience mystique est le sentiment de la réalité transcendante sereinement lumineuse et pénétrant tout le cosmos de son infinitude, sous-jacente à toutes les modifications spatiales et chroniques par sa stabilité absolue. Celle-ci s'exprime pour l'homme par la sensation d'une paix suprême et transcendante, laquelle n'est point faite de la conciliation des opposés mais est au delà de la possibilité des rencontres et des conflits dans la sécurité de son unité absolue. Il est possible qu'Aristote ait eu une expérience de cette paix qui est au-dessus de l'« Auguste Effroi » quand il a défini Dieu comme étant « le moteur immobile de l'Univers ». L'affirmation de Krishna dans la Bhagavad Gita : « Ayant créé cet Univers avec une partie de moi-même, je demeure », semble avoir été inspirée au vieil auteur aryen par le sentiment du repos permanent dans les régions augustes de la proximité divine.

Pour la plupart des mystiques, l'Absolu est parfaitement indépendant de l'Univers. Tandis que la Sainte Trinité, dans ses caractéristiques différenciées, peut être considérée comme coïncidant avec la totalité de la réalité de la durée chronique, l'Absolu n'était pas avant l'Alpha ni ne sera après l'Omega de l'Être Cosmique, mais il est transcendant par rapport à l'être et au non-être. Pour la plupart des mystiques, essayer de construire ou de justifier l'Absolu au moyen d'équations verbales est du domaine de la pure logomachie.

La source la plus profonde d'oppositions entre les mystiques et ceux d'entre les théologiens qui entendent raisonner des choses divines à la lumière de leurs expériences terrestres, réside dans la notion de la personnalité à la fois humaine et divine. Il semblerait que, n'étant pas très sûr de l'existence des réalités spirituelles, beaucoup d'hommes de

¹ *Réalité du monde sensible.*

bonne volonté répugnent à sacrifier les valeurs terrestres pour ce qui pourrait n'être qu'une ombre, et ils s'accrochent vigoureusement à leurs expériences terrestres, familières et chères. Ainsi Rufus Jones, après avoir cité Eckhart : « Lorsque Dieu entre, les créatures sortent », fait le commentaire suivant : « Je ne suis point prêt à accepter cette alternative. Elle écrit : « Mene » sur la totalité de l'organisation visible des choses. Elle fait de l'incarnation une irréalité. Elle nie la valeur de l'effort moral. Elle transforme l'évolution et le progrès historique en un vain rêve. Elle nous plonge dans le chaos de Maya et de l'Illusion. Il n'y a rien de stable sur quoi nos pieds puissent reposer. Le Saint Graal lui-même se tourne en poussière et en cendre. Nous échangeons notre monde riche et coloré pour une pure abstraction. Notre vocabulaire humain perd toute signification¹. »

Le distingué professeur a absolument raison. L'expérience mystique dévoile le caractère illusoire du monde avec lequel nous sommes familiers et qui est organisé autour des données sensorielles. Mais la physique et la psychologie modernes s'unissent au mysticisme pour nier toute véracité à nos perceptions. Nous savons aujourd'hui que nous vivons dans un mirage créé par l'homme et que, bien que l'habitude nous ait rendu beaucoup de nos représentations presque plus chères que notre propre vie, nous devons les rejeter dans un suprême effort vers la vérité si nous voulons être fidèles à notre plus haute mission. C'est là la dure rançon d'une consécration religieuse sans compromis. En vérité, ce dépouillement du « Vieil Homme », c'est-à-dire de tout ce que nous connaissons et aimons, est une épreuve terrible ; mais ne nous a-t-on pas enseigné que l'homme doit mourir avant de renaître à l'Esprit ?

Heureusement, la toute miséricordieuse Providence semble avoir placé le remède auprès de l'épreuve. En général, les premières expériences des mystiques ne les mènent point immédiatement jusqu'au vide vertigineux de l'infinitude auguste de l'Unité. Elles portent généralement sur le monde des intermédiaires et celui-ci est perçu sous forme d'une réalité brillante et colorée, encore plus séduisante que le monde de la matière. Loin de se sentir plongés dans le non-être, ils interprètent généralement leurs nouvelles expériences à la lumière des représentations religieuses qui leur sont les plus chères. Ils éprouvent un merveilleux sentiment (l'exaltation dans le voisinage de Dieu. Pour beaucoup, le paradis de leur enfance devient réel. Ce n'est qu'après qu'ils ont été sevrés de leurs attachements aux valeurs humaines et terrestres et sont devenus capables de supporter la redoutable ténuité et la subtilité non-figurée et super éthérée du Réel, qu'ils ont accès à l'expérience bouleversante de la viduité factuelle du Suprême.

Nos occasions d'effort moral ne sont point annulées par la découverte du caractère illusoire de nos perceptions sensorielles. La moralité s'exerce en réalité sur l'ensemble de nos choix et ne dépend pas de la valeur intrinsèque des objets sur lesquels ceux-ci portent. Alors que le mystique s'élève au-dessus des illusions sensorielles, il devient de plus en plus conscient de son immersion dans les ondulations fluctuantes d'un monde causal de forces subtiles et évanescents et d'organismes changeants. De la même manière qu'il est pour ainsi dire suspendu aux opérations de ce monde, les autres personnalités humaines et

¹ *Exponents of mysticism*, (pp. 106).

même les objets, retrouvent une réalité nouvelle non point sous le déguisement de leurs relations intrinsèques avec le devenir causal dont ils sont les expressions discrètes.

Le premier degré de l'échelle mystique remplace simplement le monde statique de l'expérience sensorielle par un monde dynamique en évolution, l'élan vital bergsonien, le « Monde Historique » du professeur Leroy, le « Processus » de Whitehead, dans lequel le devenir personnel du mystique pose de nouvelles séries de problèmes moraux. Aussi longtemps que l'égotisme du sujet persiste, il lui faudra résister à la tentation de s'approprier injustement pour son usage particulier, certains aspects extérieurs. Cette résistance à la volonté égotiste de persévérer dans l'être personnel aux dépens du milieu constitue l'essence même de la moralité. Elle durera aussi longtemps qu'elle sera nécessaire, aussi longtemps que la cime spirituelle de l'âme sera encore voilée par les dernières traces du linceul constituant le masque de la personnalité. Ainsi le but et la valeur morale du monde de notre expérience usuelle dureront aussi longtemps que celui-ci retiendra l'intérêt du miroir de l'âme, aussi longtemps que le miroir ne sera pas transparent pour employer l'expression soufie.

Un mystique ne se sent point limité ni emprisonné dans le monde de la matière ; il sait que c'est seulement sa propre apparence éphémère qui semble être entravée dans le monde des apparences. Il sait que son identité réelle est au repos et en sécurité complète dans l'océan de la paix infinie. Par-dessus tout, grâce à sa révérence pleine d'amour pour Dieu, il accepte avec reconnaissance toutes les limitations et les conditions restrictives qu'il plaît à son Créateur de lui imposer, fut-ce pour un moment ou pour des éons de temps. Il sent que ce monde mystérieux dans le processus de son devenir est l'expression d'un plan divin auquel il ne doit ni s'abstenir ni dévier dans ses actions et dans ses intentions, même si ce plan devait être la destruction de la Création dans le retour à son origine. En conséquence, l'attitude du mystique envers la vie terrestre ressemble assez à celle d'une jardinière d'enfants envers les travaux et les jeux de ses petits élèves. Ces exercices, bien que puérils, font partie de l'entreprise importante de l'instruction totale d'âmes divines.

Le mysticisme apporte aussi sa contribution à l'élucidation du problème de l'universalité de la grâce et de l'appel à l'union divine. Tous les mystiques décrivent, « en la plus haute cime de l'Âme », « Paramatma » des Hindous, « Atta » des Bouddhistes, le « Cirr » de l'Islam, le « plus haut château et l' « étincelle » des Chrétiens, la présence d'une émergence de l'essence divine indépendamment de sa reconnaissance par les autres régions de l'âme. Ainsi, tous les hommes sont doués de cette Présence divine, laquelle constitue leur essence intrinsèque et leur seul titre à la réalité.

On pourrait arguer que la grâce n'est point la Présence divine, « celle-ci étant, sous son aspect opérateur, la condition indispensable de toute manifestation », mais bien la faculté de percevoir cette Présence, laquelle n'est pas possédée par tous. Les mystiques répondent que la conscience humaine n'est pas homogène mais fonctionne sur de nombreux plans, conscients ou inconscients. Le fait que certaines âmes ne semblent point conscientes de la Présence divine, ne s'applique qu'à leurs perceptions explicites de l'Univers. Ils donnent dans leurs comportements des preuves de leurs perceptions subconscientes d'un propos divin. Le sentiment esthétique atteste la perception d'un canon de beauté idéale. Le sentiment de la justice, si puissant chez les enfants et même parmi les bandits, tout au moins en ce qui concerne les membres de leurs groupes particuliers, témoigne de la

présence dans tous les cœurs de ce que le professeur Royce a si joliment appelé le « Homing instinct » l'orientation spirituelle de l'homme qui l'attire vers Dieu comme le pigeon voyageur est ramené au foyer. Ainsi il semble qu'il y ait dans toutes les âmes une tendance à se conformer aux instigations divines, ce qui implique une certaine mesure de perception de cette présence, bien que les activités ordinaires de la conscience puissent être accaparées par la lutte générale pour la vie dans le monde de la division et des personnalités.

Dans la lutte contre la nature inférieure, se cramponnant aux possessions matérielles, l'âme a besoin du secours d'en haut pour remporter la victoire. Mais l'expérience des mystiques prouve qu'en suivant avec diligence les règles de la vie spirituelle, toutes les âmes peuvent obtenir les grâces ordinaires d'oraison et jouir de la paix sereine résultant du triomphe sur les appétits matériels. Ceci est affirmé même par des auteurs laïques. « Les formes élémentaires du mysticisme sont atteintes par un très grand nombre de personnes, elles sont accessibles à un bien plus grand nombre encore¹. »

Par conséquent, l'étude de diverses écoles mystiques renforce l'attrait du mysticisme pour toutes les personnes réfléchies. Elle montre positivement que chacun de nous possède dans la chambre secrète de son cœur une fenêtre mystérieuse pouvant lui donner un point de vue tout à fait nouveau sur un monde différent de celui qui nous est familier. Cette connaissance mystique, bien loin d'appauvrir la vie de l'homme, enrichit celui-ci de perspectives quasi et infinies de possibilités immenses puisqu'elle embrasse même dépasse la totalité de l'univers en même temps et adoucit les tribulations et les souffrances humaines. Celle-ci tendent à s'estomper et à disparaître progressivement à mesure que l'âme se débarrasse de son penchant à l'estime et au développement de soi, en même temps qu'elle reconnaît de plus en plus clairement les caractères illusoire de maux terrestres. C'est la réponse victorieuse du mysticisme lorsqu'on l'accuse d'engendrer une attitude pessimiste envers la vie. En réalité, il tend à enrichir celle-ci infiniment. Son premier résultat est de libérer l'esprit des entraves de l'existence limitée par la nature illusoire des perceptions ordinaires. La perception intuitive du caractère inadéquat de celle-ci est la cause principale de la « Weltschmerz » des poètes, et de l'instabilité de l'homme moderne.

Aussi longtemps que l'âme reste attachée aux formes, le mysticisme l'aide à percevoir derrière chaque objet concret, la présence de tout un monde de causes intermédiaires, le reliant à la Réalité divine éternellement centrée dans le cœur de l'homme comme dans tous les êtres. Ainsi dès le commencement du sentier mystique, la vie mondaine elle-même est considérablement enrichie par des valeurs d'un ordre hautement universel. A mesure des progrès réalisés sur ce chemin on assiste au transfert progressif des valeurs et des perceptions du tourbillon du monde des objets à son essence sereine et majestueuse. En transférant le but de ses intérêts des franges de la vie jusqu'à son centre, l'âme atteint à ce renversement de toutes les valeurs que Nietzsche a si désespérément cherché. Dire que l'âme en est appauvrie serait complètement controuvé. Il est vrai que le nombre de ses préoccupations a été considérablement réduit et qu'elle ne s'intéresse plus à beaucoup de choses qui maintiennent la plupart des hommes dans un tourbillon constant de soucis, de

¹ Professeur Pratt, *Religious Consciousness*, p. 366.

désirs et d'émotions aussi passagères que superficielles. Elle n'est plus agitée par les événements qui semblent terriblement importants aux esprits puérils. Mais ils ont senti s'élever dans leurs cœurs de nouveaux piliers de permanence fournissant une fondation inébranlable pour leur Foi qui est devenue maintenant une connaissance assurée de la divine réalité, pour leur Espérance qui est d'autant plus réconfortante qu'elle est déjà partiellement réalisée et pour leur Amour qui est renforcé par la perception de la présence divine dans tous les êtres aussi bien que la participation de tous à la divine Présence dans leur propre cœur.

Ainsi le mysticisme tend à diminuer la rigueur de la lutte morale mais seulement parce que le bon combat a été intensifié et en partie gagné au cours des exercices disciplinaires de la catharsis. Le mysticisme tend à créer des hommes nouveaux et dans la mesure où la solution de différentes crises politiques et sociales dépend d'un changement de cœur de la génération présente, la diffusion des formules élémentaires du mysticisme semble appelée à jouer un rôle important dans l'établissement d'un état de chose meilleur.

En particulier il semble appelé à engendrer la nouvelle ardeur nécessaire à la réanimation de la religion en tant que facteur vivant et créateur dans la vie sociale. Naturellement rien ne saurait être plus éloigné de l'esprit du mysticisme que de recommander sa pratique afin que les Eglises aient davantage le pouvoir de conformer les choses de ce monde sur un modèle plus satisfaisant pour l'homme. Après tout si cette vie a pour but principal la création de valeurs morales et spirituelles, il est bien possible qu'un monde dominé par les luttes et les dangers soit mieux adapté à produire celles-ci que la vie douce, régulière et assez soporifique constituant l'idéal des vieilles filles. Mais si les hasards des conflits terrestres ne sont pas très effrayants pour le mystique qui ne voit en ceux-ci que de simples ondulations des franges du voile changeant de l'irréalité, il est très désireux de coopérer à l'établissement de l'harmonie sur les niveaux les plus élevés de la participation humaine à la vie universelle, plus près du centre de la réalité. Dans ce domaine un des signes les plus clairs de la nécessité d'un changement radical de point de vue est fourni par la difficulté éprouvée par les religions organisées dans leurs efforts pour s'élever au-dessus des antagonismes qui les divisent, afin de permettre à l'idéal religieux de reprendre sa place à la tête de l'humanité dans son ascension vers les cimes. De nos jours, les Eglises au lieu de diriger le mouvement courent le risque d'être dépassées par des penseurs indépendants.

L'impatience croissante éprouvée par les esprits modernes à l'égard de l'esprit sectaire et factieux des religions ensevelies dans leur forme particulière a été excellemment exprimée par le professeur Hocking : « S'il doit y avoir une culture mondiale, et si l'ordre nouveau doit posséder quelque chose qui ressemble à une religion, il faut qu'il y ait une foi universelle... Dieu est dans son univers mais Bouddha, Jésus, Mohamed, ont leurs petits cabinets particuliers. » Et il ajoute plus loin : « Le Bouddhisme, le Christianisme, l'Islam, sont tous des réformations, tous tendent à l'universalité, cependant tous ont eu tendance à revenir à la localisation en se concentrant sur le culte de leur fondateur¹. Dans un paradoxe souvent rencontré dans les problèmes qui sont à cheval sur les deux univers

¹ *Living Religion and a world of faith.*

des perceptions sensorielles et des connaissances intuitives, le mysticisme justifie complètement ce désir de voir une religion mondiale s'établir au-dessus des sectarismes confessionnels et en même temps rend celui-ci inutile.

On pourrait dire que le mysticisme comparé est en même temps le complément de l'étude comparative des religions et l'antidote de celle-ci. L'étude comparative de la croissance des dogmes montrant comment ils sont sortis de leurs prédécesseurs et ont été formés par les emprunts faits à beaucoup de représentations d'origine sociale, indique qu'ils sont les produits de l'évolution historique et doués de très peu de valeur transcendante. De là une impatience justifiée envers les attitudes qui attachent tant d'importance aux dogmes qu'elles permettent à ceux-ci de bloquer le chemin conduisant à la collaboration interconfessionnelle nécessaire au sauvetage des valeurs spirituelles.

D'autre part le mysticisme comparé, tout en tendant également à attribuer moins d'importance au dogmatisme spirituel dans l'accomplissement de la fonction éminente de la religion, considère celle-ci comme étant surtout, non point l'établissement d'un ordre matériel plus satisfaisant, mais bien la production de valeurs spirituelles dans les âmes des fidèles. Pour les Mystiques l'avènement du Royaume ne signifie point l'établissement d'un ordre mondial dans lequel tous les êtres respectent assidûment les lois de la circulation sur tous les niveaux de l'expression humaine, mais la transmutation complète de tous les efforts humains en consécration spirituelles constituant autant d'avenues ouvertes à l'influence des Grâces d'en Haut.

En ce sens les nombreuses Eglises variées, si différentes que puissent être leurs professions de foi collaborent déjà activement au front uni des forces spirituelles dans la mesure dans laquelle elles stimulent en leurs fidèles la consécration spirituelle et l'amour du Seigneur. Tandis que leurs polémiques dogmatiques et rituelles apparaissent fondées sur des illusions intellectuelles et par conséquent sans importance au point de vue spirituel, elles sont intrinsèquement unies dans une mesure correspondant au développement spirituel de leurs fidèles. En conséquence, tandis que la mystique comparée fournit peu d'incentifs au prosélytisme littéral et dogmatique, elle est un stimulant puissant pour ce qui constitue l'aspect vivant et efficace de toutes les Eglises. Elle fournit aussi un remède à la tendance qu'ont certaines âmes inquiètes à s'impatienter des défauts qu'elles peuvent découvrir parmi les fidèles et les représentants de leur Eglise. Elle tend à amener les esprits religieux à considérer leur contribution au progrès de leur Eglise, non pas sous forme de changements dans son organisation ou ses activités pratiques, mais dans l'intensification de leur réceptivité intérieure à la grâce, dans l'humilité et la connaissance du fait que les formes religieuses ne tirent leur valeur que de leur perméabilité à l'influx de la grâce, et que celui-ci dépend presque exclusivement des attitudes internes de leurs fidèles. Telle est la leçon de la parabole de Marthe et de Marie et c'est peut-être là le plus haut enseignement du mysticisme.

Au cours de cette série de conférences, nous avons dû nous borner à l'étude des aspects les plus importants de notre sujet. C'est à regret qu'il nous a fallu laisser de côté beaucoup de points intéressants qui relèveraient d'une étude plus vaste. Mais nous espérons qu'il nous a été permis de confirmer et peut-être même de rendre plus claire la notion de l'existence d'un règne immense de possibilités cosmiques dont notre monde usuel n'est qu'un secteur infime. Le sentiment de l'existence de ces possibilités prodigieuses de la vie

donne plus d'ampleur à notre vision, plus d'assurance à notre foi, plus de richesse à notre espérance et plus d'ardeur à notre amour de la réalité divine à la fois immédiate et infiniment transcendante.

FIN