

LES MYSTIQUES

(ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE ET SOCIALE)

Nous trouvons les plus profonds élans mystiques dans les sociétés où les hommes sont dominés par une autorité écrasante et suffisamment bien établie pour que l'individu ne puisse penser qu'il soit possible de réaliser, de fait, la société d'amour et de sympathie qu'il rêve ; donc là, ainsi que l'a dit M. Renouvier, « où la coutume a des racines assez profondes pour que la possibilité d'un changement total des mœurs sociales ne se puisse présenter à l'esprit des hommes capables de reconnaître l'injustice de l'état de choses existant, que l'idéal de l'humanité condamne » ¹. Comme l'a vu M. Murisier ², la création du milieu idéal est due à la non-adaptation au milieu actuel. C'est parce que la non-adaptation est presque totale, que l'individu crée de toute pièce un monde entièrement nouveau, sans relation de continuité avec le monde actuel, et, tel sera notamment le cas d'une âme tendre et aimante sous un régime de brutalité grossière.

Le sentiment mystique est donc l'élément idéal qui tend à équilibrer les souffrances d'une vie trop brutale et rendue trop étroite par l'oppression et la contrainte ³, et, comme tout élément idéal, il prend une amplitude et une perfection que le réel ne peut avoir ; le mystique y projette d'autant plus totalement les rêves créés par son désir qu'en ce domaine, son imagination n'est retenue par aucun facteur ni de la réalité, ni des moyens pratiques de réalisa-

1. *Le personnalisme*, p. 157.

2. *Les maladies du sentiment religieux*, p. 133.

3. C'est aux malheureux et aux opprimés, aux pauvres, aux malades que le Christ apporte son évangile (Luc, 6, 20-23 ; Math., 11, 5 ; 19, 23-24 ; 11, 28).

tion. Il peut donc, à loisir, y placer la perfection de son bonheur, de l'amour et de la beauté, ainsi que l'infini de la durée de jouissance. Mais pourtant ce rêve ne plane pas d'une façon absolue au-dessus de la vie : il est, en celle-ci, des éléments auxquels l'homme est profondément adapté, qu'il considère comme ne pouvant être autres et ces facteurs-là se retrouvent aussi dans le monde idéal. Les seules choses qui changent, sont les éléments dont l'homme souffre d'une manière consciente, que son désir lui fait voir agrandies, supprimées ou modifiées, suivant le cas.

Par ce fait même que la mystique établit une solution de continuité importante entre la vie réelle et l'élément négatif que celle-ci crée, la réalisation n'ayant lieu que dans l'extase ou après la mort, l'état du mystique profond tend, dans son essence au moins, à négliger le monde de l'action et de la vie, à s'en détacher autant que la chose est possible. Non pas qu'à notre avis, la mystique n'ait eu une action réelle dans le monde : loin de là, c'est elle qui, en quelque sorte, a conservé le rêve de beauté et le désir de vie libre, aux moments où tout espoir semblait perdu ; c'est ce rêve qu'elle a engendré ou conservé qui, peu à peu, est redescendu sur terre lorsqu'il y a trouvé un espoir de vie¹ ; c'est le sentiment mystique qui, toujours, a fait évoluer ou éclater la dogmatique morte et autoritaire ; c'est lui aussi qui rappelle bien souvent aux puissants leur identité de nature avec le misérable, qui a conservé à celui-ci le sentiment de sa dignité et a empêché chez lui la déviation totale, en nourrissant en lui l'aspiration vers un état meilleur.

Notre but, en faisant ces recherches sur la mystique, est d'analyser un phénomène social en nous servant surtout de l'outillage que nous offre la psychologie. Nous nous proposons essentiellement d'établir l'identité profonde entre les manifestations de la mysticité de toute époque et de toute race, malgré les formules, les symboles, en un mot, la superstructure différente. Partant de cette idée que l'homme, par sa nature, établit toujours un contre-poids imaginaire à ses impuissances de réalisation individuelle ou

1. Je trouve dans l'ouvrage de M. Séailles une pensée similaire : « Si l'homme a remis la justice à un autre monde, c'est qu'il sentait son impuissance à la réaliser ici-bas, il a refusé d'en désespérer. Plus délaissé, mieux instruit, mieux armé, nous ne nous contentons plus de rêver la justice, nous entendons la faire entrer dans les faits, nous voulons qu'elle préside aux rapports des hommes » (Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, p. 106).

sociale, nous voulons montrer que cette idéalisation s'éloigne du réel dans la mesure où la contrainte est plus absolue ; et que, si le rêve du mystique est un facteur normal de l'évolution sociale, poussé à l'extrême, il s'abstrait de toute réalisation dans la vie. C'est ce point extrême de la courbe que nous tenterons d'analyser, surtout chez ceux qui ont réellement vécu leur rêve, en d'autres termes, chez les *extatiques*. Ensuite nous suivrons le phénomène dans sa forme moins aiguë, mais plus active.

I

Avant tout, précisons ce que nous entendons par extase.

Pour nous, l'extase n'est que l'attention portée à son degré extrême. L'état réel ayant donné comme complémentaire idéale, un concept d'une certaine ampleur et d'une certaine intensité, le désir et l'attention se portent vers cet élément avec une puissance telle que ce facteur mental absorbe en lui toute la vie de l'être, diminue de plus en plus les éléments subconscients, au point que l'âme semble se concentrer tout entière en ce facteur unique. En supprimant les états de clair-obscur entre l'image fondamentale et l'inconscient, l'extase élimine les rapports entre l'image claire et l'ensemble de la personnalité, c'est-à-dire qu'une scission, plus ou moins nette, s'opère, qui supprime la mémoire ainsi que l'action d'une sensation d'un ordre différent sur cette image principale. A ce sujet nous croyons être d'accord avec la plupart des psychologues. Esquirol, déjà, disait que l'extase est produite par un très grand effort de l'attention fixée sur un seul objet, vers lequel tend incessamment l'imagination des extatiques. Dans l'extase, la concentration de l'innervation est si forte qu'elle absorbe toutes les puissances de la vie ; l'exercice de toutes les fonctions est suspendu, excepté celui de l'imagination ¹.

Les rapports entre l'attention et l'extase ont été remarqués par un grand nombre d'auteurs. M. Ribot cite à ce propos MM. Bérard, Michéa et Maury. Ce dernier dit « qu'une simple différence de degré sépare l'extase de l'action de fixer avec force une idée dans

1. Esquirol, *Maladies mentales*, p. 93.

l'intelligence ¹ ». M. Ribot même, considère d'ailleurs, l'extase comme la forme aiguë de l'attention ².

Certains mystiques, en leur langage spécial, ont défini l'extase d'une manière semblable. Voici ce qu'en dit saint François de Sales : « A mesure que l'extase est plus grande, plus elle empesche nostre ame de retourner à soy-mesmes et de faire les opérations contraires à l'extase en laquelle elle est, ainsy ces hommes angéliques, qui sont ravis en Dieu et aux choses célestes perdent tout à fait, tandis que leur extase dure, et l'attention des sens, le mouvement de toutes les actions extérieures, par ce que leur âme, pour appliquer sa vertu et activité plus entièrement et attentivement à ce divin objet, la retire et ramasse de toutes ses autres facultés pour la contourner de ce côté-là ³. »

Les moyens que les mystiques de tout temps et de tout lieu ont employés pour amener l'extase dénotent aisément les rapports de celle-ci avec l'attention. Partout on évite les sensations de tout ordre qui ne sont pas en relation étroite avec l'objet de la contemplation, en d'autres termes on évite toute distraction, tout affaiblissement possible de l'image prépondérante par l'antagonisme d'images nouvelles. D'où l'éloignement de toute vie active, le repos des sens et l'immobilité des organes, la suppression de tout désir ou tendance qui n'est pas la tendance fondamentale et, par suite, réduction totale de l'individu à cette tendance.

Le but du mystique est donc de réduire, à un minimum, le champ d'évolution du point de centrage de l'attention, de faire en sorte que le contenu de celle-ci reste autant que possible identique à lui-même, de ne pas éveiller à la conscience les éléments de pénombre ; et cela s'obtient précisément en reportant tous les désirs de l'individu en un seul élément qui les englobe tous, dans lequel donc toutes les âmes fragmentaires trouvent leur satisfaction absolue, quitte à éliminer, ou plutôt à rejeter de plus en plus dans l'inconscient les tendances qui ne pourraient entrer en harmonie avec la synthèse fondamentale. « L'extase, écrivait M. Letourneau, est un état caractérisé par le règne absolu dans le cerveau, d'une idée, d'un désir violent, fixe, avec hallucination dans le sens de ce désir

1. Maury, *Le sommeil et les rêves*, p. 233.

2. Ribot, *Psychologie de l'attention*, p. 138.

3. *Traité de l'amour de Dieu*, p. 51.

et paralysie plus ou moins profonde de la sensibilité spéciale générale¹. »

C'est ce qu'une ancienne poésie française « la Chante-pleure » avait exprimé en ces termes :

Tout ce qui plect au cors est à l'âme contraire
De ce que le cors veut n'en a l'âme que fère.

La vie, ses actions et ses rêves, seront l'objet du mépris du mystique, il renonce à la vie tout entière pour se reporter vers son Dieu et vivre avec lui seul : « tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien et ne doit être compté pour rien », dit l'auteur de l'*Imitation*². Moins l'âme aura d'expansion dans sa vie, moins le nombre de tendances organisées qu'il faudra réduire sera grand ; moins l'âme connaîtra de diversité dans ses aspirations, plus elle arrivera facilement à un abandon absolu à l'un de ses désirs. Les âmes les plus naïves et les cœurs les plus simples seront les plus rapprochés de Dieu et comme le Christ l'a dit : « Si vous ne redevenez semblables à des enfants, vous n'entrerez point dans le royaume de mon Père. » Un des plus beaux mystiques chrétiens, J. Boehme, a paraphrasé cette pensée : « Nous devons redevenir comme un enfant qui ne comprend rien, qui ne connaît rien d'autre que sa mère et qui aspire vers elle³. » Les psaumes, d'ailleurs, avaient déjà exprimé une idée similaire⁴. Nous retrouvons même dans la mystique chinoise une pensée à peu près identique. « Celui qui possède la vertu parfaite, ressemble à l'enfant nouveau-né⁵. »

Dans l'extase donc, tout l'effort mental consiste à intensifier une seule représentation idéale au détriment de toute autre, à absorber pour elle seule toute l'activité mentale qui, à l'état normal d'attention se répand avec une intensité plus ou moins grande sur un nombre considérable d'états d'âme. C'est en cela que l'extase a une similitude avec l'hypnose, bien que le contenu de l'attention, la nature de l'image puissent être très différentes dans les deux cas. « Dans l'hypnose », dit le Dr Tucke, « l'âme tout entière est absorbée dans une idée ; l'action cérébrale se porte avec force dans

1. Letourneau, *Physiologie des passions*.

2. l. III, ch. xxxi.

3. *Schiltzschriften*, p. 350.

4. cxxxii, 2.

5. *Lao-Tseu*, 18^e page.

une direction unique, et certaines portions de l'encéphale sommeillent, tandis que d'autres ont acquis une sensibilité excessive aux impressions¹ ». Cabanis avait émis la même pensée : « La sensibilité se comporte à la manière d'un fluide dont la quantité totale est déterminée, et qui, toutes les fois qu'il se jette en plus grande abondance dans un de ses canaux, diminue proportionnellement dans les autres². » En d'autres termes, nous trouvons dans la mentalité une loi des compensations ; Bernheim l'a formulée ainsi : « L'activité nerveuse, concentrée vers le cerveau, est distraite de la périphérie, celle-ci est comme dépourvue d'influx nerveux³ » ; et il cite à ce propos des cas d'insensibilité dans la peur, dans la colère et dans l'attention intense ; et de plus il confirme la remarque de Forél que toute hallucination positive s'accompagne d'hallucination négative et réciproquement.

Et c'est bien là ce que les mystiques ont enseigné.

L'historien Goerres rapporte de sainte Madeleine de Pazzi que : « plus l'extase était profonde, plus elle avait de peine à entendre ce qu'on disait ».

Dans la contemplation, « dit Pasqually », lorsqu'elle est assez forte pour affecter vivement l'âme, le corps tombe dans une espèce d'inaction ; il n'est susceptible d'aucune impression par la raison que l'âme tout entière se porte vers l'objet de sa contemplation spirituelle⁴. — Véronique Giuliani décrit, en quelques mots, cet état de monodéisme : « Je sentis partir de moi toute autre pensée, la pensée de Dieu seule me resta⁵. » — Tauler, le prédicateur dominicain, s'exprime à ce sujet en ces termes : « La conscience est conduite vers en haut, c'est-à-dire loin de tout ce qui n'est pas Dieu. » — « Elle doit perdre tout ce que les sens ont reçu, les pensées et les images saintes, le plaisir et la joie. »

Toute image qui ne fait pas groupe avec le système principal n'arrive pas au champ de la conscience de cet état, n'impressionne plus la vie de l'être qui n'est plus formée que d'un système unique.

Ceci explique également pourquoi le mystique, peu après son réveil de l'extase, ne garde qu'un souvenir assez confus de ses états

1. Cité par Durand de Gros, *Essais de physiologie philosophique*, p. 80.

2. *Rapports du physique et du moral*, I, p. 152 (1803).

3. *Hypnotisme, suggestion, etc.*, pp. 108 et 112.

4. *Traité de la réintégration des êtres*, p. 230.

5. *Œuvres*, t. I, p. 139.

d'âme antérieurs. Ce phénomène se présente pour tout état d'absorption intense. « Lorsque nous réfléchissons à quelque chose, avec toute la force de l'esprit, nous arrivons par là à un état d'inconscience, dans lequel nous oublions non seulement le monde extérieur, mais où nous nous oublions aussi nous-mêmes et les pensées qui se meuvent en nous. Après un temps plus ou moins long, nous nous réveillons brusquement, comme d'un rêve, et au même moment *le résultat* de notre pensée apparaît clairement à la conscience, sans que nous sachions comment nous y sommes arrivés ¹. »

C'est le cas pour l'extase : au moment de son réveil, le contemplatif sent, parfois pour quelques instants, la représentation nette de certaines émotions qu'il a reçues, mais comme il n'a pas gardé conscience des états intermédiaires entre la veille et son rêve, quelques points seulement de celui-ci survivent, mais l'explication et la description même sont extrêmement difficiles à cause de la discontinuité des états de conscience et l'oubli ou la confusion apparaissent assez rapidement.

II

Mais essayons maintenant de déterminer, autant que la chose sera possible, quelle est la représentation et l'état d'âme vers lesquels le mystique tend avec une telle énergie. Comme nous l'avons dit, l'extase est une réaction et une complémentaire de l'état de souffrance que le mystique ressent en son moi propre, et dans toutes les représentations des choses qu'il sent par sa sympathie avec elles. En tous les êtres et en toutes choses mêmes, le mystique, poète, sent un mouvement incessant, un désir ou une volonté vers un état d'équilibre ou de plus grand repos. L'éternel changement des choses fatigue l'homme, surtout si celui-ci n'est pas une nature d'action, et tel est le cas des mystiques, puisque la solution de leur rêve leur paraît impossible en ce monde. Rien n'arrête leur rêve, et ils construisent un bonheur infini et inaltérable pour les êtres et les choses avec lesquels ils sympathisent. L'univers et tout ce qui le compose leur paraît tendre vers quelque

¹ J. Janson, *Psychologie*, p. 235-236.

chose, cette tendance est désir et amour, et le but en est la réalisation complète et définitive. Dieu est le lieu de rencontre et de réunion des aspirations de tout.

Reprenons la pensée d'un mystique chrétien, le pseudo saint Denis l'Aréopagite. « De même que la bonté attire à elle, et en tant que source divine et cause féconde d'unité, appelle en son sein la foule des êtres qui sont, pour ainsi dire, dispersés et que toutes choses aspirent à elle comme à leur principe, à leur sauvegarde et à leur fin, ... de même que tout ramène vers elle comme à son terme propre et la désire : les plus purs esprits et les âmes avec intelligence; les animaux par la sensibilité, les plantes par ce mouvement végétatif, qui est comme un désir de vivre; les choses sans vie et douées de la simple existence par leur aptitude même à entrer en participation de l'être ¹. »

Dieu est donc bien le but (l'ancien mot sémite *El* Dieu, signifiant but) vers lequel toutes choses aspirent, vers lequel tendent tous les yeux humains (Job, xxxvi, 25), comme l'a dit, après Aristote, saint Thomas d'Aquin : « Toutes les choses recherchent Dieu comme leur fin, en recherchant ce qui est bon, soit par l'appétit intelligentiel, soit par l'appétit sensitif, soit par l'appétit naturel qui est dépourvu de connaissance ². » Marie d'Agréda exprime la même pensée : « L'Âme qui aime véritablement le Seigneur, ne rejette aucune des choses les plus basses, parce qu'elles tendent toutes à lui comme au principe et à la fin de toutes les créatures ³. » Nicolas de Cusa, le maître de G. Bruno, a profondément senti cette aspiration de la nature : « Chaque chose, dit-il, porte en elle un certain désir naturel d'arriver à l'état le meilleur que sa nature comporte, et d'agir en mettant en œuvre les instruments nécessaires à cette fin... Ainsi, par l'effet de sa propre nature, elle atteint le repos dans le sein de l'objet qu'elle aime ⁴. »

Nous sommes ici aux frontières du panthéisme; toute chose tendant vers Dieu, doit avoir en soi un élément de divin; de même que nous n'aspirons vers une chose que lorsque la représentation en existe en nous à quelque degré, de même une chose ne peut tendre vers Dieu que si Dieu existe en elle.

1. *Des noms divins*, trad. d'Arbois, p. 101.

2. *Sum. theol.*, I, xliiv, 4.

3. *La cité mystique*, t. IV, p. 44.

4. *De doct. ignor.*, I, II.

Écoutez cette phrase de Jacob Boehme : « Dieu est lui-même l'âme de tous les êtres, comprenez : l'âme céleste ; de sorte que, lorsque nous voyons des créatures divines, nous voyons une image de l'être de Dieu, et lorsque nous voyons leurs actions, nous voyons l'action et la volonté de Dieu ¹. »

La littérature hindoue a fréquemment exprimé cette tendance.

Nous lisons dans le *Bagavadam* : « D'après une impulsion commune, toutes les créatures ne doivent tendre qu'à Dieu seul, et ce qu'il y a de mystérieux, c'est que cette tendance va à son but de quelque manière que ce soit. »

Nous l'avons dit, pour que Dieu soit le désir de toute leur spontanéité interne, Dieu doit exister en toutes choses, non pas fragmentairement ou partiellement, car alors il ne serait plus l'infini du désir, mais totalement. Saint Augustin dit dans ses *Confessions* : « Vous êtes tout entier en toutes choses » (p. 5). Voici ce que dit, après lui, un des plus grands mystiques catholiques, saint Bernard : « De même que tout est en Dieu, il est en tout d'une manière sublime et incompréhensible ². » L'école dominicaine allemande a enseigné la même chose « Dieu est en toutes choses », disent à la fois Eckhart et Herman von Fritslar ³. La philosophie hindoue, la plus panthéiste de toutes les mystiques, a donné des exemples nombreux de l'omniprésence divine : « On le voit égal et également présent en tous lieux... sans être partagé entre les êtres, il est répandu en eux tous », nous dit le *Bhagavad Gita* ⁴. Le *Bagavadam* est tout aussi précis : « Vischnou est en tout et tout est en lui. » Apastamba dit : « Le paramâtman, qui est l'intelligence même et plus subtile que la fibre du lotus, pénètre l'univers. — l'Âtmân est en toutes choses ⁵. » Un mystique chinois dit de même : « Ce qui agit mystérieusement en toutes choses est l'esprit de Dieu ⁶. »

Passons aux néo-platoniciens. Plotin nous dit : « L'un est partout, il remplit donc tout ⁷. » Porphyre : « L'incorporel en soi, par cela même qu'il est supérieur à tout corps et à tout lieu, est présent

1. *Schiltzschriften*, p. 351.

2. *Traité de la considération*.

3. Edit. Pfeiffer, p. 208 et 124.

4. Trad. Burnouf, XIII, 10 et 28.

5. I, 8, 23.

6. Liang-Yu, *Commentaire sur le Yih-King*.

7. 3^e *Ennéade*, trad. Doullier, p. 213.

partout sans occuper d'étendue¹, » La mystique juive a conservé la même idée. Le Zohar définit le Dieu en ces mots : « Il est Un et Tout². » Saadyah, un théologien juif, disait : « Dieu est dans l'univers ce que la vie est dans l'être vivant. » Philon le juif : « Dieu est le seul qui constitue l'être des choses. » Notre grand mystique flamand, Ruysbroeck, dit aussi que « les contemplatifs retrouvent Dieu en toutes choses, sans exception³ ».

Dieu donc, puisqu'il existe en tout, est commun à toutes choses, il est, par suite, leur essence, leur principe, il est l'unité qui les relie. Il existe, identique à lui-même, dans les objets inanimés et les êtres animés et même dans l'homme; Boehme l'a bien exprimé « De Dieu nous ne penserons rien d'autre qu'il est l'essence interne de tous les êtres⁴. » — Plotin enseignait que « Dieu, qui habite en chacun de nous, est dans tous un et identique⁵ ». Apastamba, le mystique hindou, disait que « toutes les créatures vivantes sont le séjour de celui qui est caché sous la matière⁶ ».

Cet auteur dit, à raison, « caché sous la matière ». Dieu n'est pas une propriété physique; il n'est pas ce qui peut tomber sous les sens, puisque là tout n'est que variété et changement. Le Dieu est commun à toutes choses, il est l'abstraction dernière de tout, l'inconnu de ce qui est. Les *Upanishads* sont intéressants sur ce sujet : « Lui qui réside en tous les êtres, que les êtres ne connaissent pas, dont le corps sont tous les êtres⁷, et qui gouverne toutes choses par l'intérieur, il est ton Moi, le maître intérieur, l'immortel⁸. » « Il est en réalité le moi propre de toutes choses⁹. »

Boehme dit à peu près la même chose : « Dieu ne vit pas dans le principe extérieur de ce monde, mais dans le principe intérieur; mais le monde ne le comprend pas. »

Il est la cause occulte qui gouverne le Tout, la cause qui le conduit vers le repos qui est lui-même.

Non seulement Dieu est identique à lui-même dans toutes les choses de l'univers, mais il est aussi l'élément éternellement

1. *Théorie des intelligibles*.

2. Karppo, *Études sur le Zohar*, p. 414.

3. *Die schierheyt der gheestelike brulocht*, p. 100.

4. *Mysterium magnum*, p. 4.

5. 6^e *Ennéade*.

6. I, 8, 22.

7. Osiris était conçu de même, Lefébure, *Osiris*, p. 248.

8. *Bṛhadāraṇyaka Up.*, III, 7, 15.

9. *Mundaka Up.*, II, 1; 4.

stable, éternellement immuable, il est partout et toujours tout entier semblable à soi, comme l'a dit Newton ¹.

Le monde des sensations exige, pour être perçu, de varier continuellement ; le mystique, par contre, place en tout quelque chose qui reste indéfiniment identique à soi-même : son désir absolu. Swedenborg nous l'enseigne dans sa *Sagesse angélique* : « Le divin est invariable et immuable ; ainsi, il est le même partout et toujours... il est le même dans les plus grands et les plus petits ². » Plotin exprime la même conception en disant que l'intelligible est absolument incapable d'avoir jamais subi aucun changement ³. Saint Augustin dit de même : « Toutes les choses de mon esprit sont sujettes à changement ; mais vous, comme étant immuable, vous demeurez toujours élevé au-dessus de toutes choses ⁴. » Les *Upa-nishad* nous donnent des textes nombreux ; en voici un : « Le sage qui connaît l'essence incorporelle dans les corps, immuable dans les choses changeantes ⁵. »

Dieu n'est pas ce que l'on voit, ce que l'on sent, il est au delà de toute qualité perceptible puisqu'il les comprend toutes ; mais, malgré cela, pour qu'il soit identique à lui-même, en tout temps et en tout lieu, il faut que nous le considérions comme un élément simple, que toute diversité ou complexité soit absente de sa nature. « Dieu est véritablement et souverainement simple », dit saint

1. Newton, *Scolie général des principes mathématiques de la philosophie naturelle*. — J'aimé à rappeler ici ces quelques vers d'un poète arabe nettement panthéiste, Mewana Dschelaleddin Rumi :

Je suis la poussière du rayon de soleil, je suis le soleil.
Je dis à la poussière : reste ! et au soleil va !
Je suis l'éclat du matin, je suis le crépuscule,
Je suis le murmure de la plaine et le grondement des vagues.

Je suis l'oiseleur, l'oiseau et le nid,
Je suis l'image, le miroir, le bruit et l'écho,
Je suis l'arbre de la vie et le perroquet qui s'y repose,
Le silence, la pensée, la langue et la parole,
Je suis le chant de la flûte, je suis l'esprit de l'homme,
Je suis l'étincelle dans la pierre et l'éclat dans le métal,

Je suis la chaîne des êtres, je suis l'anneau des mondes,
Le guide de la création, de l'élévation et de la chute.
Je suis ce qui est et ce qui n'est pas, je suis — ô toi qui le sais,
Dschelaleddin, dis-le — Je suis l'Âme dans le Tout.

2. Swedenborg, *La sagesse angélique*, pp. 37 et 38.

3. Plotin, 3^e *Ennéade*, p. 171.

4. *Confessions*, p. 380.

5. *Katha Upanishad*, 1, 2, 22.

Augustin¹. Tauler, dans ses sermons, parle de Dieu en ces termes : « Alors l'homme contemple l'unité unique de l'être, car Dieu est à la limite extrême de la simplicité, et en lui s'unit toute diversité et elle devient simple dans l'Un éternel : sa connaissance, son amour, sa bonté, sa justice, sa miséricorde, tout devient un². » Sous ce rapport, les écoles mystiques les plus éloignées se ressemblent encore. Voici la pensée du philosophe chinois Lao-Tseu : « Tao, l'éternel, n'a pas de nom ; sa simplicité, quelque douce qu'elle soit, le monde entier ne parvient pas à la comprendre. » Numénius prétend que le premier dieu demeure en lui-même, qu'il est simple, parce que, concentré tout entier en lui, il ne peut subir aucune division³.

Dieu est donc l'unité absolue, et l'Un est son nom dans beaucoup d'écoles mystiques. Saint Clément d'Alexandrie affirme que « Dieu est un et même au delà de l'unité⁴ ». Angèle de Foligno, racontant sa vision, nous rapporte : « Je vis une unité éternelle, inexprimable, dont je ne puis rien dire, sinon qu'elle est le tout bien⁵. » On lit dans le *Sepher Yesirah* : « Devant l'Un que comptes-tu ? »

Jusqu'ici nous en sommes arrivés à dire que, pour le mystique en général, sa tendresse se porte vers le but où semble tendre tout ce qui existe, qu'il pose quelque part un concept, un et simple, vers lequel tout aspire à n'importe quel moment de son évolution, que toute chose connaît, aime et admire. Précisons cette synthèse d'après quelques textes :

Voici une page de Suzo qui me semble d'un beau mysticisme. « Je considérai, de mon œil intérieur, mon propre être, avec tout ce que je suis, avec mon corps, mon âme et mes pouvoirs divers, et je plaçai autour de moi toutes les créatures que Dieu a créées, sur terre et dans tous les éléments, c'étaient les oiseaux de l'air, les animaux des forêts, les poissons de l'eau, les feuilles et les herbes de la terre, et les cailloux innombrables de la mer, et aussi la poussière fine qui brille dans un rayon de soleil, et toutes les gouttelettes d'eau qui sont tombées ou qui jamais tomberont en rosée, en neige ou en pluie, et je désirai que chacune de ces choses s'unisse en une harmonie d'aspiration douce, bien préparée dans

1. *De Trinit.*, lib. IV, cap. vi et vii.

2. *Prædigt.*, 145.

3. *Traité du bien*, trad. Boullier, c. II.

4. *Œuvres de saint Clément*.

5. *Le livre des visions*, trad. franç., p. 75.

le plus profond de mon cœur, et que, s'élevant ainsi, cette harmonie amenât, d'un bout à l'autre, une louange passionnée au Dieu doux et aimé ¹. »

Suzo me semble bien montrer ici l'unité de l'aspiration de toute chose, entourant son aspiration propre et semblable à celle-ci. Mais notre être peut-il avoir un autre désir que ce qui lui paraît être bon et beau ? La bonté et la beauté, ou du moins ce que nous considérons être tel, ne forment-elles point toutes les aspirations de notre âme ? Nous n'appelons belles et bonnes que les qualités que nous désirons. Ne devons-nous pas dire, par suite, que Dieu doit être l'essence du beau et du bien ? Voici quelques mystiques qui l'expriment nettement : Marie-Madeleine de Pazzi : « C'est de vous que procède notre beauté, car de même que la terre est éclairée et embellie par le soleil, ainsi nos corps et surtout nos âmes reçoivent leur beauté de vous, qui êtes la beauté souveraine et la source de toute beauté ². » Eckhart conseille à ses élèves de n'aimer pas ce bien-ci ou ce bien-là, mais d'aimer le bien et la bonté ³. Un vieux poète allemand du xii^e siècle, Henri de Meissen, dans son œuvre appelée *Frauenlob*, dit que « Dieu est la source vivante d'où flue toute beauté, qu'il verse abondamment sur toutes les créatures ». Dans le pseudo-Hermès Trismégiste nous lisons : « Si tu peux comprendre Dieu, tu comprendras le beau et le bien, le pur rayonnement de Dieu ⁴ », de même Origène disait que le bien était l'essence même de Dieu ⁵.

Non seulement le beau et le bien ont leur point de fusion et leur essence en lui, mais toute autre qualité moins générale sert de chemin vers lui, puisqu'elle n'est qu'une particularité de ce qu'on aime, et ce sera surtout celle que le mystique apprécie le plus et vers laquelle il aspire. Pour Swedenborg, par exemple, la sagesse joue un rôle prépondérant : « Si vous réunissez toutes les connaissances que vous avez et que vous les placiez toutes sous l'intention de votre esprit, que vous recherchiez, par une certaine élévation d'esprit, ce que c'est que l'universel des choses, vous ne pourrez rien conclure, sinon que c'est l'amour et la sagesse qui sont cet

1. Suzo, *Leben*, p. 48.

2. *Œuvres*, trad. franç., t. II, p. 103.

3. Edit. Pfaffner, p. 107.

4. Livr. I, *Discours universel*, trad. Ménard, p. 24.

5. *In sanct. Joh.*, c. II, p. 7.

universel. . . Dans Dieu l'amour et la sagesse réunis sont dans leur essence même ¹. » Swedenborg place donc également en Dieu l'essence de l'amour. Beaucoup de mystiques, dont Richard de Saint-Victor, iront même jusqu'à dire que l'amour est la divinité même. C'est, en réalité, un besoin de sympathie sans bornes qui, le plus souvent, est cause du sentiment mystique ; c'est ce besoin qui jamais ne se réalise ici-bas, et dont la réalisation surtout est empêchée sous un régime d'arbitraire et d'autoritarisme ; c'est ce sentiment-là qui devait occuper une place immense dans la conception du divin. Les termes employés par les mystiques se répètent indéfiniment. Pour Gichtel, le disciple de Boehme, « Dieu est une lumière d'amour ² ». Ruysbroeck dit que « Dieu est l'amour éternel ³ ». William Law dira de même : « Dieu est amour, amour universel envers toute l'humanité ⁴. »

Dieu étant en dehors de l'expérience, sa conception étant au contraire une réaction contre la contrainte que subissent les aspirations, Dieu sera fatalement la perfection même ; il sera la synthèse de toutes les perfections, c'est-à-dire que celles-ci ne sauraient être limitées par rien, qu'elles sont infinies. Voici quelques citations que j'emprunte aux écoles en apparence les plus éloignées. Le philosophe arabe Avicenne a écrit « que l'absolu est toujours son propre sujet-objet, le bien, le vrai et le beau absolus ⁵ ». Le cabaliste Ezra Azriel dit que « l'infini est l'être absolument parfait, sans bornes ». Plotin : « Dieu est celui qui semble devoir posséder la vertu au plus haut degré ⁶. » Eckharthausen : « Je vous aime comme le bien infini le plus aimable, et comme la synthèse de toutes les perfections infinies ⁷. » Lao-Tseu : « Avant que le ciel et la terre ne fussent créés, il existait un être infiniment parfait ⁸. » Saint Bernard : « Quel que soit Dieu, on ne peut douter qu'il ne soit l'être le plus parfait qu'on puisse concevoir ⁹. » Guill. Postel dit que « Dieu contient la somme de toute perfection ¹⁰ ».

1. Swedenborg, *La Sagesse angélique*, p. 14.

2. *Theosophia practica*, p. 35.

3. *Gheest. lab.*, p. 133.

4. *The New Birth.*, p. 68.

5. Traduct. von Mehren., *Musdon*, 1882.

6. Plotin, 1^{re} *Ennéade*, p. 51.

7. *Gott ist die reineste Liebe.*

8. *La Tao*, 25^e page.

9. *Contre quelques erreurs d'Abélard.*

10. *Abconditorum Clavis.*

III

Voyons maintenant comment le mystique tend à atteindre l'image de perfection infinie qui s'est créée en lui, en d'autres termes, tâchons de saisir les états d'âme du mystique dans son ascension vers ce qu'il considère comme le bien suprême.

Rappelons d'abord cette belle page du *Banquet* de Platon où Diotime, l'étrangère de Mantinée, enseigne le moyen de conquête de la beauté infinie : « Prête-moi maintenant, Socrate, toute l'attention dont tu es capable. Celui qui, dans les mystères de l'amour, se sera élevé jusqu'au point où nous en sommes, après avoir parcouru dans l'ordre convenable tous les degrés du beau, parvenu enfin au terme de l'initiation, apercevra, tout à coup, une beauté merveilleuse, celle, ô Socrate ! qui était le but de tous ses travaux antérieurs : beauté éternelle, incréée et impérissable, exempte d'accroissement et de diminution, beauté qui n'est point belle en partie et laide en telle autre, belle seulement en tel temps et non en tel autre, belle sous un rapport et laide en tel autre, belle en tel lieu et laide en tel autre, belle pour ceux-ci et laide pour ceux-là ; beauté qui n'a rien de sensible comme un visage, des mains, ni rien de corporel, qui n'est pas non plus tel discours ou telle science, qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même, dans un animal, par exemple, ou dans la terre ou dans le ciel, ou dans telle autre chose ; mais qui existe absolument et éternellement par elle-même et en elle-même ; de laquelle participent toutes les autres beautés, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ni le moindre accroissement, ni la modifie en quoi que ce soit..., car le droit chemin de l'amour, qu'on le suive de soi-même ou qu'on y soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici-bas et de s'élever jusqu'à la beauté suprême, en passant, pour ainsi dire, par tous les degrés de l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux belles occupations, des belles occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que, de science en science, on parvienne à la science par excellence, qui n'est autre que la science du beau lui-même, et qu'on finisse par le connaître tel qu'il est, en soi¹. »

1. Un mystique chrétien s'exprime ainsi : « Je dis maintenant que toutes les ordg-

Platon me paraît avoir décrit la voie que tout mystique suit consciemment ou inconsciemment. Toujours, je pense, le mystique procède par induction plus ou moins nette; toujours il construit l'essence de l'amour, du bien et du beau, par l'amour (c'est-à-dire le bien et le beau) qu'il trouve d'abord en lui-même et puis dans les autres; et sous ce rapport, il semble suivre, dans l'idéal, un chemin semblable à celui que le savant ou le philosophe parcourt dans le domaine du réel; il me paraît chercher à fixer l'essence du monde, de ses aspirations comme le savant cherche à approcher de l'essence, de l'élément rationnel dernier du monde dans lequel il vit. Le savant, en dernière analyse, me paraît vouloir interpréter l'univers en fonction de ses sensations les plus constantes, celles du sens musculaire notamment, qui lui fournissent la notion de poids et de nombre; et c'est, je crois, ce que M. Renouvier a nettement montré lorsqu'il nous disait que les qualités les plus saillantes des corps réputées les plus fixes au fond, se sont toujours offertes pour la définition de la matière en soi, ou de ses éléments constitutifs¹.

Mais le mystique vit dans le monde de l'idéal, où notre âme cherche à interpréter les choses, en fonction de sa propre émotion, où tout semble vivant et animé et participe à notre personnalité, où, selon l'expression de Goethe, nous prêtons aux animaux, aux plantes, aux éléments et aux dieux, notre sagesse comme notre folie, notre volonté comme notre fantaisie². Il vit dans ce domaine que Shakespeare décrit. « Tels sont les yeux d'une imagination vive et forte, que si elle conçoit un sentiment de joie, elle crée un être porteur de la nouvelle fortune; ou si, dans la nuit, elle se forge quelque terreur, avec quelle facilité un buisson prend à ses yeux l'aspect menaçant d'un ours terrible³. » Ainsi Catherine Emmerich, dans sa vision de la naissance de la Vierge, « voit un

lucres peuvent être une matière à contemplation, soit parce qu'ils font comprendre la toute-puissance divine ou parce que leur beauté nous servira d'échelle pour nous élever à la connaissance de la beauté infinie » (Scarramelli, *Il direttorio mystico*, 1768, p. 74). Parmi les mystiques qui ont exprimé cette ascension vers Dieu, par les créatures, on peut citer encore : Hugues de Saint-Victor, Bernard de Clairvaux, la prophétesse autrichienne Sainte Brigitte, Vincent de Beauvais, Denis von Rickel et surtout Raymond de Sabunde qui fit, du sentiment de la nature, la source fondamentale de la connaissance de Dieu (cf. Zerkler, *Geschichte der Begleitungen von Theol. und Natur.*, 1, 1877, p. 317 et suiv. et Blass, *Die Entwicklung des Naturgefühls*, 2^e éd., p. 198 et suiv.).

1. *La personallisme*, p. 8.

2. *Die Wahlverwandtschaften*, I, ch. iv.

3. *Le songe d'une nuit d'été*.

mouvement de joie extraordinaire dans la nature, dans les animaux ainsi que dans le cœur des gens de bien¹ ». C'est en ce monde d'idéal que le mystique cherche l'unité, l'essence de ses aspirations; et cet élément dernier, d'une homogénéité totale, constant dans les choses et immuable dans le temps, se dégage de tout attribut, de même qu'en science ce que l'on considère comme le fondement des choses, l'éther, l'atome, ou le point mathématique, reste sans qualité aucune et s'approche singulièrement du néant. Wundt dit avec raison, semble-t-il, que les atomes restent des éléments dépourvus entièrement de qualités². L'être pur de Hegel ou la volonté impersonnelle de Schopenhauer sont pour ainsi dire de purs néants, ou plutôt, ce sont des abstractions qui n'ont de sens que si on les pose devant les éléments concrets dont on les a dégagés. Il en est de même, à mon avis, du Dieu monothéiste, il a en lui toutes les perfections, ou plutôt, il est la perfection même, comme l'atome résume en lui toutes les qualités de la matière, et pourtant il est au delà de tout attribut, puisqu'un attribut implique en somme une différenciation³.

Et ici, tout contemplatif profond comme tout métaphysicien tombe dans un mystère, c'est-à-dire devant un problème qui, tel qu'il est posé, est et doit être insoluble. Dieu étant la cause de l'existence existe lui-même, mais comment pouvons-nous concevoir son existence? A cette question, nous trouvons des réponses de ce genre. « Connaissant l'être sans être, on connaît le Tao⁴ », ou suivant Maimonide, « Dieu existe, mais non de l'existence ». Dieu devient une simple abstraction, comme un point mathématique, il est la cause qui produit ce que nous pouvons connaître, voilà ce que l'on nous en dit lorsqu'on veut le définir en lui-même. Écoutons la formule des néo-platoniciens : « Dieu est conçu comme un principe supérieur à l'intelligence, à l'âme, à tout ce dont il est

1. *Vie de la T. S. Vierge.*

2. Wundt, *Theoria der Materie*, 1875, p. 381. D'après Boscowitch, Faraday, Ampère, Fechner et d'autres, l'atome se réduit à un centre de forces.

3. Les Égyptiens avaient une notion complète du Dieu unique. Leur conception se rapproche nettement de celle de nos mystiques. « Les Égyptiens, dit M. Maspéro, adoraient un être unique, parfait, doué d'une intelligence et d'une science certaines, incompréhensible à ce point qu'on ne peut dire en quoi il est incompréhensible. — Toujours égal, toujours immuable dans son immuable perfection, toujours présent au passé comme à l'avenir, il remplit l'univers sans qu'aucun monde puisse donner même une faible idée de son immensité : on le sent partout, on ne le saisit nulle part » (*Études de mythologie égyptienne*, p. 446).

4. Kuan-Yin-Tsé, de Harlez, *Journ. asiatique*, 1890, p. 215.

cause. Le bien n'est pas un de ses attributs, c'est sa nature même; Dieu est le bien, comme le bien est Dieu. Il est le non-être en tant qu'il est supérieur à l'être. Dieu n'est pas l'intelligence, mais la cause de l'intelligence; il n'est pas l'esprit, mais la cause de l'esprit; il n'est pas la lumière, mais la cause de la lumière¹. » Tous les mystiques l'ont dit et répété : Dieu n'a pas d'attributs, il est le mystère. Saint Denis l'aréopagite a écrit : « Nature suprême, intelligence incompréhensible, parole inénarrable, sans raison, sans entendement, sans nom; elle n'existe pas à la façon des autres existences. Il présentera cette nature supra-substantielle comme surpassant, d'une façon incomparable, tout ce qui est habitude, mouvement, parole, vie ou essence, imagination, conjecture, dénomination, raisonnement, intuition ou substance, tout ce qui est invariable ou fixe, tout ce qui est union, limite, infinité, toutes choses enfin². »

Dieu est plus complexe, moins défini que le désir de l'être proposé, puisqu'il doit représenter l'idéal si divers vers lequel tendent les êtres et les choses. Et comme le mystique ne sent et ne connaît que par une sorte d'intuition le désir qui n'est pas le sien propre, l'idéal total devient nébuleux et se perd dans les ténèbres. On ne connaît que la route vers Dieu, c'est-à-dire le beau et le bien, que l'on connaît ou pressent en soi et en quelques autres êtres, mais Dieu est infiniment au delà.

Eckhart s'exprime ainsi : « Tout ce que la raison peut concevoir, et tout ce que vers quoi le désir peut aspirer, cela n'est pas Dieu. Là où la raison et le désir cessent, là sont les ténèbres et là brille Dieu³. » Il est dit dans le *Bagavadam* que « Dieu est sans attributs ni accidents »; de même, dans les *Upanishads*, « il diffère de tout ce qui est connu et aussi de tout ce qui n'est pas connu ».

L'unité divine est donc sans image⁴, car dit Herman von Fritslar : « Tout ce qui est conçu en image et en formes, cela est atteint par le temps et l'espace et appartient aux créatures⁵. »

De même qu'en science notre effort tend sans cesse vers l'élément dernier et vers l'atome absolu, et répond à une loi de l'en-

1. Hormès Trismégiste, trad. Ménard, p. 24. — V. également Vacherot, *Histoire de l'école d'Alexandrie*.

2. *Des noms divins*, pp. 139, 164 et 166.

3. *Op. cit.*, p. 237.

4. Claude de Saint-Martin, *L'homme de désir*, p. 207.

5. Editt, Pfeiffer, p. 26.

tendement qui cherche l'unité plutôt qu'elle ne la trouve, de même¹, Dieu, en somme, n'est qu'une direction sur laquelle chaque mystique pose des points d'aboutissement, crée des synthèses relatives, qui n'ont de valeur absolue que pour lui seul, puisque cette synthèse est le résultat des aspirations d'une âme et que ce résultat diffère avec la mentalité elle-même. Dieu, en son essence, est un point à l'infini, et par là même, selon Pascal², insaisissable et incompréhensible, qui ne peut s'exprimer en mots. La kabbale est intéressante sur ce sujet : « Ce premier de là-bas, que personne ne peut méditer, ni connaître parce qu'il est enveloppé dans une pensée cachée et incommensurablement élevé au-dessus de la perception d'une pensée humaine, n'ayant rien à quoi cette pensée puisse s'attacher, n'offrant aucune prise ni pour l'ignorance qui questionne ni, à plus forte raison, pour la connaissance qui affirme, — c'est là le *En-Sof*³. »

Dieu est l'induction finale du rêve, et l'âme va vers lui « en donnant du cœur à la raison et de l'extase à l'âme », suivant l'heureuse expression d'un contemplatif persan (Farad-Uddin-Attar). C'est ce point à l'infini que le mystique fixe, c'est de lui qu'il veut approcher avec une force de tension très grande au point de négliger toute représentation qui n'est pas Dieu. « Je sentis partir de moi toute autre pensée; la pensée de Dieu seul me resta », dit Véronique Giuliani⁴. Mais par une conséquence logique, ce point de fixation, quelque vaguement défini qu'il soit, acquiert une intensité représentative extraordinaire; à ces moments d'extase, Dieu seul vit en lui; l'homme tout entier a renoncé à ses désirs et à sa personnalité. C'est ce qu'Eckhart nous dit : « Pour que l'âme connaisse Dieu, elle doit s'oublier elle-même et elle doit se perdre elle-même, car lorsqu'elle se voit et se connaît elle-même, elle ne voit ni ne reconnaît Dieu⁵. » Boehme me semble même exprimer plus exactement la chose lorsqu'il dit que « l'âme de l'homme ne peut pas entrer avec ses essences dans la lumière de Dieu, pour s'en emparer, mais il doit pénétrer en lui-même, comme en un autre principe⁶ ».

1. Hannequin, *Essai sur l'hypothèse des atomes*, p. 246.

2. *Pensées*, I.

3. *Zohar*, I, 28 a.

4. *Œuvres*, I, p. 139.

5. *Editt. Pfeiffer*, p. 222.

6. *Vom dreifachen Leben*, p. 8.

Car pour tous les mystiques, le Dieu, ou tout au moins le divin, est un élément de leur âme ; Clément d'Alexandrie croit à l'existence d'une semence divine dans l'âme ; sainte Jeanne de Chantal parle de la fine pointe de son esprit qui est une très simple unité¹ ; les mystiques médiévaux allemands disent que l'âme a en elle une étincelle² ; Ruysbroeck parle du vide nu et quiète de son âme³ ; les Hindous en font la personnalité interne. Cette dernière expression présente de l'intérêt : la personnalité, le moi est en somme l'abstraction finale de nos états d'âme, l'acquis du passé qui semble rester immuable et que les spiritualistes, surtout, ont considéré comme tel en en faisant une entité, une essence, l'âme qui est surtout participante de la divinité.

Nous l'avons déjà dit : le monde des sens est un monde de changement ; or, ce que cherche le mystique c'est l'immuable, et il croit le trouver et l'atteindre plus directement en lui-même, en ce qui, dans sa personnalité, paraît ne pas évoluer. « Dieu, comme dit Boehme, est la partie la plus intérieure de l'homme⁴. . . il ne vit pas dans l'extérieur, car l'extérieur est le monde animal de la matière, il vit dans l'intérieur, en soi ; l'être extérieur n'est qu'une figure, une image de Dieu⁵. » Sainte Thérèse n'est pas moins affirmative : « Dieu est ce divin soleil qui est et qui demeure toujours dans le centre de l'âme⁶. » Swedenborg dit de même : « La plupart des hommes emportent avec eux du monde naturel que Dieu est en haut, ne sachant pas que par très haut est signifié l'intime⁷. » Saint François d'Assise trouve le Seigneur dans le plus profond de son cœur⁸. C'est la vie de cet élément central que l'extatique intensifie au maximum. « L'âme veut se trouver en son centre, c'est-à-dire en Dieu », lit-on dans les œuvres de Véronique Giuliani⁹. Eckhart le jeune enseignait que « Dieu s'est réservé dans l'âme un lieu qui jamais encore ne fut touché par les créatures, c'est là que se trouve l'image de Dieu, qui est tellement semblable à Dieu que

1. *Lettres*, éd. E. Barthélemy, p. 3.

2. Herman von Fritslar, *op. cit.*, p. 49.

3. *Livre des XII béguines*, trad. Cuylets, p. 100.

4. *De Incarnat. Verbi*, p. 321.

5. *Vom dreifachem Leben des Menschen*, p. 237.

6. *Le château de l'âme*, p. 259.

7. *La sagesse angélique*, p. 47.

8. *Della suora santa istimata di S. Francesco*.

9. *Diario*, t. II, p. 318 et aussi p. 400.

celui qui la connaîtrait, connaîtrait Dieu même¹ ». Saint Jean de la Croix, le disciple de sainte Thérèse, écrivait, en toutes lettres, que Dieu est le centre de l'âme². Dieu est bien l'essence de toutes choses, mais l'on ne connaît les choses que par les représentations qu'on en a tandis qu'il semble que l'on connaisse plus directement sa propre personnalité dont Dieu aussi est l'essence. Sans nier que Dieu existe dans les choses, puisqu'un chou donnait l'extase à saint Benoît, le mystique trouve et atteint son Dieu plus aisément et plus directement en sa personnalité que dans les autres êtres.

Lorsque l'homme vit sous un régime de contrainte absolue, il tend à sauvegarder sa personnalité et sa liberté, non dans son ensemble, comme lorsqu'il peut vivre sa spontanéité et agir suivant elle, mais il la reporte tout entière en un élément de son être que le monde hostile ne peut atteindre, en ses désirs idéaux qu'il peut vivre, sans agir. C'est ce que M. Sabatier a dit heureusement en ces termes : « Le côté passif et le côté actif de l'esprit ne sont pas harmoniques. La sensation écrase la volonté. L'activité, l'épanouissement libre du moi, ses velléités de s'étendre et de s'agrandir sont comprimés par le poids de l'univers qui de toutes parts retombe sur lui... Ramené par la sensation douloureuse et l'écho répété de ses efforts, du dehors au dedans, le moi se prend pour objet de sa propre réflexion, il se dédouble et se connaît... N'entrevoyons-nous pas ici le rôle divin de la douleur? Sans elle, il ne semble pas que la vie de l'esprit pût surgir de la vie physique³. » Le mystique trouve Dieu au maximum en lui-même et beaucoup moins dans les choses extérieures. Le ciel est dans les hommes comme l'enseignait Boehme⁴. Et déjà les Védas l'exposaient : « Ceux qui connaissent Brahman dans l'homme, ceux-là connaissent le plus haut des dieux⁵. »

Et puisque obéir à ce Dieu intime, est précisément une réaction contre l'arbitraire et l'autoritarisme qui pèse sur la vie de l'homme, quoi d'étonnant que l'on trouve fréquemment chez les mystiques une révolte contre le dogme qui tend à enserrer leur âme en une

1. Preger, t. II, p. 147.

2. *La vive flamme d'amour*, p. 405.

3. *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 15.

4. *Schulzschriften*, édit. Schlebler, p. 101.

5. *Atharva-veda*, X, 7, 17.

formule morte, qui restreint leur sentiment et leur Dieu aux conceptions d'autrui et tend à les réduire à une expression rationnelle? L'amour est la seule loi. Saint Bonaventure nous dit que « la charité, si elle est entière, est la plénitude de la loi et du cœur¹ ». Tauler prétend qu'arrivé à l'état de perfection l'homme n'est plus tenu de se soumettre aux lois de l'Église. L'hindou Vasishta conseille à l'ascète d'abandonner toutes les pratiques religieuses, sauf la récitation des Védas... et de ne suivre aucune loi de conduite visible². Nous lisons dans le Zohar que les cérémonies et les prières ont perdu tout sens pour celui qui étudie et médite le Zohar. Comme le dit M. Darmesteter à propos du poète mystique persan Abou-Saïd : « Le culte rapproche de Dieu celui qui en est loin, mais il ne peut qu'en éloigner celui qui en est proche, qui est en lui. — Le derviche est si saint qu'il peut se dispenser de toute piété. » Ne soyons pas étonnés, par suite, que la plupart des réformateurs religieux aient été des mystiques : Çakya Mouni, Lao-Tseu, Zarathustra, saint Paul, Mahomet, Luther, pour ne citer que ceux-là, car, selon les termes de Boehme, « le saint a son Église en lui, dans laquelle il écoute et apprend ». Atteindre son Dieu, c'est atteindre la perfection totale : qu'importent alors les actes et les vertus? Des mystiques chrétiens mêmes nous le disent aussi. Sainte Marie-Madeleine de Pazzi : « L'âme arrivée à un certain degré de perfection ne s'attache plus à produire des actes intérieurs ou extérieurs des vertus, pour les acquérir ou les exercer, excepté des actes d'amour, parce qu'en possédant Dieu, elle possède toutes les vertus et se réjouit en lui seul³. » Là déjà, cependant, le phénomène prend, selon moi, un caractère nettement pathologique, l'être tend à se dégager de tout concret, à vivre une abstraction pure. Son sentiment moral se rétrécit d'une façon marquée, un grand nombre d'êtres en sont exclus et même tous, parfois. C'est une véritable abstraction pure, au point de vue du sentiment. Le bouddhisme surtout a versé dans cette erreur ; « Les Arhats sont, jusqu'à un certain point, au-dessus de la moralité commune. Le sage n'a pas d'attachement, ne fait rien qui soit agréable ou désagréable. Ceux qui sont sages abandonnent leurs enfants. Un homme qui abandonne sa femme pauvre, la mère de-

1. *Méditations*, p. 330.

2. Chap. x.

3. *Œuvres*, t. I, p. 51.

son enfant, dans le but de devenir moine, et qui refuse obstinément de prendre soin d'elle et de l'enfant, a grandi dans l'admiration du monde, comme ayant fait quelque chose de très grand¹. »

Telle est ce qu'on pourrait appeler la phase inductive de l'amour mystique, la période d'abstraction; comme en science on ramène dans le concret les hypothèses et les principes abstraits auxquels on est arrivé, que ce soit presque *a priori* ou que ce soit après une minutieuse et vaste analyse, de même le contemplatif ramène son Dieu vers les créatures, il essaye de retrouver son Dieu en toutes choses et de les aimer en fonction de lui. Nous nous occuperons de cette seconde phase, plutôt déductive, dans un prochain article.

PAUL HERMANT.

(*A suivre.*)

¹ Kern, *Buddhism*, p. 69.