ULB UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES, UNIVERSITÉ D'EUROPE

DIGITHÈQUE
Université libre de Bruxelles

DIERKENS Alain, BEYER DE RYKE Benoît, ed., « Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours », in *Problèmes d'histoire des religions*, Volume 15, Editions de l'Université de Bruxelles, 2005.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
http://www.editions-universite-bruxelles.be/

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site http://digitheque.ulb.ac.be/

Accessible à : http://digistore.bib.ulb.ac.be/2010/i97828004136_000_f.pdf

PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS TOME XV — 2005

EDITE PAR ALAIN DIERKENS ET BENOIT BEYER DE RYKE

Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

Illustration de couverture : d'après un fac-similé sur parchemin d'un manuscrit (détruit durant la Seconde Guerre mondiale) du *Scivias* d'Hildegarde de Bingen réalisé en 1925 et conservé à l'abbaye bénédictine Sainte-Hildegarde de Rüdesheim-Eibingen (Allemagne).

Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL)

Directeur : Jean-Philippe Schreiber
Directeurs-adjoints : Anne Morelli et Jean-Luc Solère

Mystique :
la passion de l'Un,
de l'Antiquité à nos jours

Dans la même série

1. Religion et tabou sexuel, éd. Jacques Marx, 1990

2. Apparitions et miracles, éd. Alain Dierkens, 1991

3. Le libéralisme religieux, éd. Alain Dierkens, 1992

4. Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui, éd. Alain Dierkens, 1993

5. Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne, éd. Alain Dierkens, 1994

6. Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon, éd. Alain Dierkens, 1995

7. Le penseur, la violence, la religion, éd. Alain Dierkens, 1996

8. L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières, éd. Alain Dierkens, 1997

9. L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le Syllabus et leurs conséquences, éd. Alain Dierkens, 1998

10. Dimensions du sacré dans les littératures profanes, éd. Alain Dierkens, 1999

11. Le marquis de Gages (1739-1787). La franc-maçonnerie dans les Pays-Bas autrichiens, éd. Alain Dierkens, 2000

12. « Sectes » et « hérésies » de l'Antiquité à nos jours, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2002 (épuisé)

13. La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène, éd. Alain Dierkens et Jacques Marx, 2003

14. Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^{e}-XIV^{e} siècle), éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2004

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS TOME XV — 2005

Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours

EDITE PAR ALAIN DIERKENS ET BENOIT BEYER DE RYKE

Publiés avec le concours de la Direction générale de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique de la Communauté Wallonie-Bruxelles

ISBN 2-8004-1365-4
D/2005/0171/15
© 2005 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)
EDITIONS@admin.ulb.ac.be
www.editions-universite-bruxelles.be
Imprimé en Belgique

Note de l'éditeur de la collection

Alain Dierkens

Traditionnellement les *Problèmes d'histoire des religions* regroupent les textes des communications présentées lors des colloques annuels de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité (aujourd'hui CIERL : Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité) de l'Université libre de Bruxelles. Les deux derniers volumes font exception : le volume 13/2003, intitulé *La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène*, émane d'un séminaire international d'histoire religieuse comparée, mené de main de maître par Jacques Marx ; le volume 14/2004, consacré à *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique rhéno-flamande (XIII^e^-XIV^e^ siècle)*, a été entièrement conçu par Benoît Beyer de Ryke.

Ce volume 15/2005 est basé sur un colloque du CIERL, organisé dans la salle Baugniet de l'Institut des hautes études de Belgique du 9 au 11 décembre 2004. C'est une nouvelle fois à l'inlassable activité de Benoît Beyer de Ryke que l'on doit ce *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*. C'est lui qui en a conçu le programme ; c'est sur lui qu'a reposé toute l'organisation logistique de la manifestation ; c'est à lui que revient la conception du présent livre. L'article introductif qu'il a rédigé montre la cohérence du propos et la richesse des textes réunis.

Le colloque, qui a attiré un très nombreux public de spécialistes et de gens intéressés par l'histoire religieuse et la spiritualité, a été largement médiatisé. Il a donné lieu à des comptes rendus élogieux dans la presse quotidienne ; il a été abondamment relayé par la radio (de France Culture et de la RTBF à Radio Campus) ; les intervenants au colloque ont été sollicités pour des interviews circonstanciées. Par ailleurs, le contenu des exposés a été détaillé dans un des récents numéros de la *Revue d'histoire ecclésiastique* (t. 100, 2005, p. 383-389).

On trouvera ici une bonne partie des communications présentées à Bruxelles en décembre 2004. Le colloque était si dense que, pour des raisons matérielles, il n'a – hélas – pas été possible de les publier toutes ici. A titre personnel, je voudrais dire ma gratitude à ceux qui ont accepté d'abréger, voire de renoncer à publier leur article dans le présent volume ; on trouvera les lignes de forces de leurs contributions, dans l'introduction de Benoît Beyer de Ryke et dans le compte rendu déjà mentionné de la *RHE*.

Ce livre et le colloque dont il constitue l'aboutissement sont aussi les fruits d'un travail collectif, qui n'aurait pu aboutir sans l'aide et le soutien des membres du Bureau du CIERL (son directeur, Jean-Philippe Schreiber, et ses deux directeurs adjoints, Anne Morelli et Jean-Luc Solère) et des responsables du Département de philosophie et de sciences des religions de l'ULB (particulièrement son directeur, Baudouin Decharneux, qui a également bien voulu tirer les conclusions du colloque). L'équipe « technique » du CIERL – à savoir Giuseppe Balzano (assistant de bibliothèque), Carmen Louis (collaboratrice) et Marie Cruysmans (stagiaire en gestion culturelle) – n'a pas ménagé ses efforts pour que ce colloque soit une réussite. Le suivi éditorial de la publication des actes a été assuré, avec le soin qu'on leur connaît, par Michèle Mat, directrice des Editions de l'Université de Bruxelles, et par Betty Prévost.

Diverses institutions et personnes suivantes doivent également être mentionnées dans ces remerciements : le Fonds national de la recherche scientifique (FNRS) ; la Communauté française Wallonie-Bruxelles en la personne de son ministre président, mais aussi de la Direction générale de l'enseignement non obligatoire et de la recherche scientifique, et du ministre de l'Enseignement supérieur, de la Recherche scientifique et des Relations extérieures ; le ministre de l'Economie, de l'Energie, du Commerce extérieur et de la Politique scientifique ; le recteur et le président de l'ULB ; le doyen de la Faculté de philosophie et lettres de cette même Université ; ainsi que France Culture, tout particulièrement Michel Cazenave, dont deux émissions *Les vivants et les dieux* se sont fait l'écho du colloque, lequel a en outre été intégralement retransmis sur « Les chemins de la connaissance », l'une des deux web-radios de France Culture. Quant à l'abbaye bénédictine Sainte-Hildegarde de Rüdesheim-Eibingen, elle nous a gracieusement autorisés à utiliser, pour l'image de couverture, un folio d'un précieux fac-similé du *Scivias* d'Hildegarde de Bingen.

INTRODUCTION

La mystique comme passion de l'Un

Benoît Beyer de Ryke

A Michel Cazenave, qui l'un des premiers m'a conduit sur les voies de la mystique

En introduction à cet ouvrage, qui reprend les actes du colloque sur la « Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours » qui s'est tenu à Bruxelles en décembre 2004 [1], je voudrais répondre brièvement à trois questions : 1. pourquoi un colloque sur la mystique ? ; 2. qu'est-ce que la « mystique » ? ; 3. qu'est-ce que la « mystique de l'Un » ? Après quoi, je passerai en revue les différents articles de ce volume, en tâchant de faire voir la manière dont l'ensemble a été agencé.

1. Pourquoi un colloque sur la mystique ?

Tout d'abord, pourquoi un colloque sur la mystique aujourd'hui ? Notre monde contemporain est marqué par un indéniable « retour du religieux » – souligné par les journalistes, les historiens, les sociologues, les philosophes… – qui comporte au moins deux dimensions : le réveil identitaire d'une part, le besoin de sens de l'autre [2]. Le réveil identitaire, qui touche toute la planète, est issu de la confrontation des cultures, des nouveaux conflits politiques et économiques qui réquisitionnent la religion comme symbole identitaire d'un peuple ou d'une civilisation. Le besoin de sens atteint avant tout notre Occident sécularisé. Les questions de la mort, de la souffrance, du sens de la vie continuent de hanter nos contemporains, qui ne croient plus aux rêves millénaristes des utopies scientifiques ou politiques des XIX^{e} et XX^{e} siècles. Dans cette perspective, on réinterroge les grandes traditions philosophiques et religieuses de l'humanité. Le succès du bouddhisme, le retour aux sagesses grecques, le renouveau de l'ésotérisme et l'attention portée à la mystique sont à comprendre dans ce contexte. La demande de spiritualité connaît en effet un regain d'intérêt sans que pour autant l'on se retourne vers les religions traditionnelles, au premier rang desquelles le catholicisme, qui demeure en crise au niveau tant de la pratique que des vocations. En d'autres termes, ce n'est pas la quête spirituelle qui est en

crise, ce sont les institutions. La nouvelle spiritualité occidentale dont parle Frédéric Lenoir dans *Les métamorphoses de Dieu* [3] est marquée par le rejet de l'institution en faveur de démarches individuelles où chacun est le législateur de sa propre vie. Elle débouche sur une conception d'un Dieu différent, plus intérieur, moins dogmatique. On redécouvre dans ce contexte la grande tradition, marginalisée en Occident, de la théologie négative pour laquelle Dieu est avant tout ineffable et ne peut se définir que négativement, par tout ce qu'il n'est pas. Cette nouvelle religiosité emprunte volontiers les chemins de la mystique : à la médiation des Eglises, on préfère le Dieu immédiat. Ces circonstances sociologiques permettent de comprendre le regain d'attention porté à la tradition mystique de nos jours dans le monde occidental. D'où notre souhait de réinterroger à notre tour l'histoire de cette tradition, selon une démarche qui se veut à la fois érudite (universitaire) et cependant ouverte sur les enjeux actuels. Il s'agit en quelque sorte de proposer une « archéologie mentale » de la spiritualité de notre temps.

2. Qu'est-ce que la « mystique » ?

Après avoir souligné les raisons d'un colloque sur la mystique, il convient de préciser davantage ce que l'on entend par ce terme de « mystique », qui est un mot-valise dans lequel on met souvent tout et n'importe quoi. Ainsi parle-t-on de mystique de l'art, de mystique politique ou révolutionnaire, de mystique écologiste, etc. De plus, par le terme de mystique on entend souvent aujourd'hui une forme de sentimentalité intuitive et irrationnelle. Et l'on a volontiers en tête des images saint-sulpiciennes de femmes (le plus souvent) et d'hommes confits en dévotion. Pourtant, la mystique entretient des liens plus nourris qu'on ne pourrait le penser de prime abord avec la philosophie [4]. Et si le but est bien de dépasser la raison, la mystique – quand elle est spéculative – s'appuie fortement sur la rationalité. Aussi convient-il de bien définir le sens du mot mystique et le type de mystique envisagée. Sur un plan très général, et forcément schématique, on pourrait définir la mystique comme la volonté d'établir un rapport direct, immédiat entre l'homme et Dieu, l'Un ou la Totalité, selon les mots dont on aura envie d'user à ce propos. Dans cet ouvrage, nous utiliserons donc le terme « mystique » selon cette seule acception : recherche d'une union intime entre l'homme et Dieu (ou le premier Principe). Précisons que le terme mystique vient du verbe grec *muô*, « se fermer, se taire ». Dans l'Antiquité grecque, l'adjectif *mustikos* qualifie l'initiation aux « mystères », cultes de salut d'origine agraire comme les célèbres mystères d'Eleusis. Le mystique ou plus exactement le myste (*mustês*) est celui qui a reçu l'initiation : l'initié. « Mystique » est alors l'adjectif désignant ce qui concerne les « mystères ». Au temps des Pères de l'Eglise, le terme renvoie au sens caché, visé par le Christ, dans le récit biblique, de même qu'au sens caché des sacrements, et plus tard, à l'expérience du Dieu caché. Le « mystère chrétien » dans cette perspective, c'est le Christ, jadis caché dans les allégories de l'Ancien Testament qui l'annonçaient de façon voilée, et à présent manifesté pour le salut du monde. Le mot a donc connu une profonde évolution sémantique depuis l'Antiquité grecque et chrétienne (où le terme évoque les *musteria* et les *sacramenta*) jusqu'au XVII^{e} siècle (où le mot exprime une expérience religieuse individuelle). C'est en effet au XVII^{e} siècle qu'apparaît le substantif pour évoquer une autre sorte d'initiation :

l'union à Dieu moyennant un dépouillement radical des images, des sentiments et des pensées. Toutefois, si le sens moderne du terme date du XVII^e siècle, l'expérience, elle, est plus ancienne. Pour la tradition occidentale, l'origine de la mystique est à chercher principalement dans le courant néoplatonicien dont la finalité est l'union à l'Un, courant qui sera christianisé par saint Augustin et surtout par le Pseudo-Denys. C'est cette mystique de l'Un sur laquelle nous nous sommes penchés prioritairement dans ce livre.

3. Qu'est-ce que la « mystique de l'Un » ?

La définition que je donnais de la « mystique » comme recherche d'une union intime entre l'homme et Dieu demeure encore très générale, trop pour notre propos, car il s'agit de préciser de quelle mystique nous traitons ici, à savoir la « mystique de l'Un ». C'est en effet avec le néoplatonisme qu'apparaît véritablement une mystique unitive. On verra que le terme « mystique » pose cependant problème dans son application au néoplatonisme, mais pour la clarté de l'exposé nous parlerons malgré tout de mystique néoplatonicienne, quitte ensuite à préciser avec Luc Brisson les restrictions philologiques (le terme mystique ne désigne pas chez les néoplatoniciens l'union à l'Un) et philosophico-théologiques (l'union à l'Un n'est pas l'union au Dieu chrétien) qu'il convient d'apporter. Le propos de ce colloque et de l'ouvrage qui en est issu est donc pour l'essentiel de suivre le fil du néoplatonisme, tel qu'il s'est manifesté dans l'Empire romain tardif à partir de Plotin (III^e s.) jusqu'à Proclus (V^e s.) et Damascius (V^e-VI^e s.), et d'envisager ensuite la manière dont ce néoplatonisme a irrigué l'ensemble de la mystique chrétienne, lui donnant ses structures de pensée et peut-être aussi d'expérience. Pour le néoplatonisme, tout émane de l'Un, principe inconditionné au-delà de l'être, que Plotin identifie à l'Idée du Bien en soi chez Platon. Plotin qualifie cet Un-Bien au-dessus de tout de première hypostase [5]. L'Un est absolument simple. Nous sommes là au niveau de la monade de l'Un-qui-n'est-pas : car il est au-delà de l'être lui-même. Viennent ensuite les deux autres hypostases : l'Intellect et l'Ame. A la seconde hypostase — l'Intellect (*noûs*) — correspondent également le monde intelligible et l'être. Cette seconde hypostase est le niveau de la dyade : c'est l'Un-qui-est. Il y a une dualité dans la seconde hypostase : celle de l'être et de la pensée. Quant à la troisième hypostase, l'Ame, elle est intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible dont elle est l'instance organisatrice. En-dessous de cette triade se trouve la matière, quasi néant dans lequel notre âme individuelle est prisonnière. Cette matière est pour Plotin un non-être et la source du mal. A ce mouvement de procession ou d'émanation à partir de l'Un, qui produit tout, correspond un mouvement inverse de conversion, de retour universel vers le Principe. La dynamique du néoplatonisme est donc la suivante : Unité originaire, division, retour à l'Unité. L'âme individuelle est une émanation de l'Ame universelle. A ce titre, elle procède en dernière analyse de l'Un, elle a donc une part que l'on pourrait qualifier de divine. Aussi l'âme humaine doit-elle, par une sorte d'« expérience intérieure » de la contemplation, rejoindre cet Un dont elle émane, retourner à son origine, à son principe. C'est une quête ascétique et suprarationelle de l'Unité, une « passion de l'Un ». Quand elle y parvient, l'âme connaît alors l'« extase », la fusion dans l'Un absolu, source de tout. C'est l'érotique platonicienne du *Banquet* et du *Phèdre* qui

donne à Plotin les métaphores avec lesquelles il décrit, dans les *Ennéades*, cette expérience de l'union avec le premier Principe. Une telle philosophie était d'emblée accordée à une mystique, la mystique de l'Un que l'on atteint en renonçant au monde multiple, en se détachant de lui. Or l'Un échappe à toute détermination. On ne peut le saisir qu'au travers d'une expérience mystique non intellectuelle car l'Un n'est pas objet de pensée, étant au-delà de l'Intellect. C'est dans la « simplicité du regard » [6] que l'on atteint l'Un, par delà la multiplicité. De l'Un absolu et transcendant, on ne peut rien dire, pas même qu'il *est* car il précède toute détermination ontologique. En quelque sorte, il n'*est* pas. Il est ineffable, au-delà de toute représentation, inaccessible aux images comme à la pensée. On ne peut le concevoir que par voie de négation (*apophasis*), en écartant toute multiplicité. Les néoplatoniciens tardifs, Proclus et Damascius, iront encore plus loin dans ce chemin d'inconnaissance, accentuant à l'extrême la transcendance de l'Un. C'est là une hénologie négative : l'Un est au-delà de tout ce que l'on peut en dire, au-delà des images, des mots, des concepts. Cette idée, christianisée par Denys le Pseudo-Aréopagite (V^e^-VI^e^ s.), donnera naissance à la théologie négative ou apophatique, déjà ébauchée antérieurement mais de façon moins rigoureuse et systématique chez Philon d'Alexandrie et les Pères cappadociens. Avec Denys se réalise véritablement la christianisation du néoplatonisme qui substitue à l'hénologie négative païenne une théologie négative chrétienne. Il s'agit en effet à présent d'une *théologie* au sens propre du terme, c'est-à-dire d'une science d'un *théos* transcendant (le Dieu créateur séparé du monde), et non plus comme dans le néoplatonisme d'une *hénologie*, une science de l'Un (*hén*) à l'origine du processus d'émanation. Systématisant la théologie négative, le Pseudo-Denys l'associe résolument à sa théologie mystique. C'est donc bien le néoplatonisme qui a donné à la mystique chrétienne ses structures de base, même si la transposition du néoplatonisme dans un contexte chrétien s'accompagne de déformations et de trahisons par rapport au message originel du néoplatonisme.

4. Les articles de ce volume

Je me propose à présent de lever un coin du voile sur les textes qui figurent dans cet ouvrage, en précisant également le plan d'organisation qui a été le nôtre dans l'élaboration de ce colloque. Les contributions ont été réparties en trois ensembles, de taille et d'importance inégales. 1. Le premier porte sur le cadre général et s'efforce de répondre à la question : « qu'est-ce que l'expérience mystique ? ». 2. Le deuxième ensemble, le plus vaste, porte sur « la mystique en Occident ». 3. Le troisième propose quelques « perspectives comparatistes : islam, Inde, Chine ».

A. Qu'est-ce que l'expérience mystique ?

Le premier ensemble comporte deux articles. Un premier, de Boris Todoroff, où l'auteur étudie le cadre mental préliminaire de la mystique occidentale. Se basant sur son ouvrage consacré à l'histoire et l'évolution de la mystique occidentale, depuis ses origines jusqu'à nos jours (paru en néerlandais sous le titre *Laat heb ik je liefgehad,* Louvain, Davidsfonds, 2002), Todoroff expose les idées maîtresses et les mots clefs de ce qu'est, pour l'Occidental, la mystique, ainsi que les « tensions » qui en découlent. En particulier, il envisage les deux voies principales de la mystique en

Occident : la voie de l'amour et celle de la vacuité. La première voie, qui est aussi la plus courante, est celle qui mène à un Dieu conçu comme Amour. Elle conduit à une union à Dieu qui reste teintée de différence, car l'on ne devient pas Dieu. Par ailleurs elle s'opère avec une série de moyens, comme la pratique des vertus et l'imitation de Jésus-Christ. A la différence de cette voie, dont Boris Todoroff nous dit qu'elle peut être résumée par le mot « avec » (différence, moyens, etc.), l'autre grande voie de la mystique occidentale, celle de la vacuité, peut être résumée par le mot « sans » : il s'agit d'atteindre Dieu par le dépouillement radical de notre pensée propre et de notre volonté propre, de rejoindre un Dieu qui échappe à toute définition contraignante et avec lequel on se fond sans différence. L'auteur envisage ensuite les trois reproches fréquemment adressés à cette mystique de la vacuité, à savoir l'autodéification (celui qui s'unit à Dieu devient Dieu), le panthéisme (tout est Dieu) et le quiétisme (le renoncement aux moyens). Il termine ce brillant tour d'horizon en considérant ce qui pourrait devenir la troisième voie de la mystique occidentale, à savoir l'ésotérisme.

Jean Dierkens se penche, dans le second article de cette partie à propos du cadre général, sur les techniques de méditation vers les états mystiques. L'auteur souligne que les « entités spirituelles » sont variées (âmes de défunts, saints, génies, *daïmones*, dieux, démiurge, etc.) et requièrent des approches spécifiques suivant les préalables religieux (spiritisme, mystique chrétienne, soufisme, bouddhisme, chamanisme, etc.). La théurgie néoplatonicienne inspirée de la tradition pythagoricienne cherche à s'approcher de la seule Divinité Supérieure (considérée comme unique même dans ses aspects multiples). Les techniques théurgiques, qu'envisage Jean Dierkens dans son article, s'appuient à la fois sur des pratiques de méditation utilisant le corps dans sa dimension « subtile » et sur l'homologie postulée entre les archétypes psychologiques et les dynamismes organisateurs du cosmos. Le but de ces techniques étant la création d'un corps de lumière et la fusion extatique avec la Divinité.

B. La mystique en Occident

La deuxième partie de l'ouvrage, proportionnellement la plus vaste, porte sur la mystique occidentale, ainsi que sur ses sources grecques antiques. Elle est traitée en fonction des quatre périodes chronologiques classiques de l'histoire : l'Antiquité, le Moyen Age, les Temps Modernes et l'Epoque contemporaine.

1. L'Antiquité

Le volet antique s'ouvre avec l'article de Sabrina Inowlocki sur Philon d'Alexandrie et la mystique. Après avoir présenté l'état de la recherche moderne sur la mystique philonienne, Sabrina Inowlocki évoque quatre des figures exploitées par Philon dans le cadre de sa recherche sur la connaissance du divin : Abraham, Moïse, les Thérapeutes, et Philon lui-même. L'examen de ces figures conduit à la question du rapport entre mystique et prophétie chez Philon. Elle considère ensuite le genre de mystique prôné par le philosophe et la façon dont on a tenté de reconstruire les différentes étapes de sa pratique mystique. La manière dont ce dernier envisage la rencontre avec le divin est également évoquée. Enfin, la dernière (brève) partie est consacrée à la recherche sur la réception et l'influence de la mystique philonienne sur les auteurs ultérieurs, dont Plotin.

C'est de Plotin précisément que nous entretient Luc Brisson dans sa contribution, dont le titre quelque peu provocateur est exprimé sous forme d'interrogation : « peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? ». A cette question, l'auteur répond négativement, car chez Plotin comme du reste chez Porphyre le terme « mystique » fait uniquement référence à un type d'interprétation allégorique des mythes, et par conséquent il ne peut être utilisé à bon droit pour qualifier l'union de l'âme d'abord avec l'Intellect puis, par l'intermédiaire de ce dernier, avec le premier Principe, à savoir l'Un ou le Bien. Pourtant, ce type d'union de l'âme humaine avec l'Un est connue de Plotin et de Porphyre, mais ils ne la qualifient pas de « mystique ». Luc Brisson insiste ensuite sur la spécificité de cette expérience unitive décrite par Plotin et par Porphyre, par contraste avec les expériences qualifiées ordinairement de « mystiques ». Enfin, Brisson refuse de ne voir dans tout cela qu'une question de mots, estimant qu'« utiliser pour décrire une pratique un terme employé dans un tout autre sens entraîne l'une de ces deux conséquences. Ou bien on accepte de rester dans l'ambiguïté, ou bien on cherche à annexer une pratique à une autre, ce qui [lui] semble être le cas en ce qui concerne le néoplatonisme dont on veut faire la face païenne ou l'ancêtre d'une pratique chrétienne ». Cette mise au point de Luc Brisson est salutaire en ce qu'elle nous invite à plus de rigueur philologique et conceptuelle. Cependant, force est de constater que si l'on ne peut parler rigoureusement de « mystique néoplatonicienne », à l'inverse on ne comprendrait rien à la mystique chrétienne si l'on faisait l'impasse sur le néoplatonisme, qui lui fournit son socle de pensée. En somme, s'il n'y a peut-être pas de mystique néoplatonicienne, il n'y a pas non plus de mystique (en tout cas occidentale) sans néoplatonisme. Dans le cadre de ce colloque, nous avons choisi de rester dans une certaine « ambiguïté » afin de maintenir au néoplatonisme son caractère structurant de l'expérience mystique en Occident, même si celui-ci n'est pas fidèle au néoplatonisme authentique.

Le troisième article de cette partie sur l'Antiquité est dû à Ysabel de Andia et porte sur l'intéressante et difficile question du statut de l'intellect dans l'union mystique, lequel révèle le lien caché entre la philosophie grecque et la mystique chrétienne. En effet, même si l'expérience qu'ont les mystiques chrétiens de l'union avec Dieu n'est pas d'ordre philosophique, quand ils essaient de l'exprimer, ils usent des catégories mentales des philosophes grecs qui ont pensé, avant eux et chacun à leur manière, la relation de l'intellect et du premier principe, l'Un ou Dieu. Il existe deux modèles, néoplatonicien et aristotélicien, permettant de rendre compte du statut de l'intellect dans l'union mystique. S'en tenant à la tradition néoplatonicienne, Ysabel de Andia examine ce statut en partant de quatre auteurs représentatifs de différentes positions : Plotin (l'ivresse de l'intellect), Proclus (la fleur de l'intellect), Denys (l'extase de l'intellect) et Evagre (la prière de l'intellect).

2. Le Moyen Age

La section consacrée au Moyen Age comporte cinq articles. Dans le premier, Christian Brouwer s'intéresse à deux auteurs latins des XI^{e} et XII^{e} siècles, à savoir Anselme de Canterbury (1033-1109) et Bernard de Clairvaux (1090-1153), afin de dégager ce que leurs pensées peuvent avoir de commun dans le domaine de la rationalité, comme de la mystique. Anselme est surtout connu pour sa méthode

rationnelle et son argument (dit ontologique) sur l'existence de Dieu. Bernard est davantage connu comme auteur mystique, ce qui ne l'a pas empêché d'intervenir vigoureusement dans les conflits politiques de son temps. En comparant quelques textes significatifs de ces deux penseurs, Christian Brouwer montre de nombreux points communs quant au rôle de la rationalité, mais aussi des perspectives bien distinctes sur la possibilité de l'union mystique : ainsi il n'y a pas d'union mystique chez Anselme, qui fait de l'intellect le moteur de l'ascension vers le divin, tandis que pour Bernard une union mystique, fondée sur l'amour, est possible.

C'est encore de saint Bernard mais aussi d'Aelred de Rievaulx et plus globalement de l'historiographie de la mystique cistercienne qu'il est question dans le deuxième article de cette partie médiévale. Damien Boquet commence par constater que si les historiens ont souvent souligné la tonalité affective de la mystique occidentale, en revanche ils ont peu envisagé la réciproque, à savoir le rôle que la mystique a pu avoir dans la construction de l'identité affective de l'homme occidental. L'auteur se pose la question à partir de l'exemple cistercien et de son historiographie moderne, envisageant les lectures variées qui ont été proposées de la mystique cistercienne au cours du XX^{e} siècle, du néo-thomisme (Etienne Gilson reconnaissant à la pensée cistercienne le statut de « théologie mystique » fondant une théorie originale de l'amour) aux *gender studies* (John Boswell interprétant la doctrine aelrédienne de l'amitié comme signe d'une tolérance chrétienne vis-à-vis de l'homosexualité au XII^{e} siècle). Damien Boquet montre ensuite les enjeux de la comparaison entre les perceptions contemporaines de l'affectivité et l'interprétation de la mystique médiévale en analysant le concept d'*affectus*, socle anthropologique de la mystique cistercienne, à la fois héritier de la philosophie antique (passion) et ancêtre des théories modernes (pulsion).

Nathalie Nabert propose une étude très fouillée sur l'amour de Dieu dans la spiritualité des chartreux. Dans les écrits cartusiens, qui, à partir du XIII^{e} siècle, fondent la théologie mystique sur la pensée de Denys l'Aréopagite, avec Hugues de Balma et Guigues du Pont, et, au XV^{e} siècle, avec Denys le Chartreux, l'expression de la passion de l'Un prend forme dans une littérature aux orientations plus sensibles que spéculatives, reposant sur trois aspects : 1. l'énonciation de la réalité une et trine de Dieu 2. présentée comme l'expression d'une réflexivité aimante et harmonieuse entre les trois personnes, 3. qui se communique à l'esprit tourné vers la contemplation par la médiation du Christ donné à l'imitation de chacun. L'auteur envisage ensuite le constat d'une incapacité à connaître Dieu et à le nommer qui façonne la rhétorique apophatique et analogique de la théologie mystique exposée par Hugues de Balma. Pour finir, elle observe les métamorphoses du désir de Dieu, allant d'une mystique sponsale aux rêveries du ravissement divin, prélude à la vision béatifique des temps eschatologiques.

Marie-Anne Vannier s'attaque, dans un article limpide malgré la difficulté du sujet, à la délicate question, et oh combien discutée, du rapport chez Eckhart entre l'être, l'Un et la Trinité. Maître Eckhart [7] est souvent classé parmi les penseurs de l'Un, et c'est légitime : plusieurs sermons sont là pour en témoigner, comme le *Sermon latin* XXIX, le *Sermon* 71 de même que le *Sermon de l'homme noble*. Par l'intermédiaire de Denys, en particulier, il est passé de l'ontologie à l'hénologie.

Toutefois, Marie-Anne Vannier montre qu'Eckhart ne s'est pas arrêté à ce stade et qu'il a également repensé l'apport de Denys en fonction de la théologie trinitaire, qui est le soubassement de son œuvre latine. Ainsi développe-t-il le thème de la naissance de Dieu dans l'âme et renvoie-t-il, avec la notion de Déité, à la Trinité immanente.

Jean-Michel Counet clôt la partie sur le Moyen Age avec un texte consacré au « sommet de la contemplation » chez Nicolas de Cues. L'auteur y propose une réflexion personnelle autour du *De Visione Dei*, ce petit traité d'introduction à la théologie mystique envoyé par le Cusain aux moines de l'abbaye de Tegernsee en accompagnement d'une copie d'un tableau de Roger Van der Weyden représentant un Christ omnivoyant, c'est-à-dire peint de telle façon qu'il semble toujours fixer celui qui le regarde. Après s'être penché sur la métaphore de l'omnivoyant, Jean-Michel Counet aborde la question de la vision spéculaire (toujours limitée) de Dieu, que Nicolas s'efforce de dépasser dans une *vision faciale*, visée de la face au-delà de toutes les faces qui désigne en fait la ténèbre dans laquelle se trouve l'intellect, une fois transcendé le monde du multiple.

3. Les Temps Modernes

Bernard Sesé ouvre la partie consacrée à la période moderne avec un article sur la jouissance mystique selon Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, cette jouissance que l'on ne goûte que par gorgées pour la première et qui est un reflet de la vie éternelle pour le second. C'est l'instant où « C'était là », selon l'expression de Michel de Certeau, que Bernard Sesé tente d'éclairer dans son étude. L'examen du champ lexical et du champ sémantique du *gozo* en manifeste la présence et la violence dans la pensée et l'expérience des deux mystiques castillans. Devenir Dieu par participation, telle est la finalité de l'union mystique, qui advient toujours selon trois modalités indissociables : la jouissance de Dieu, la ressemblance avec lui, la connaissance de ses secrets. Mais la jouissance mystique est paradoxale : l'exultation et la souffrance y alternent, laissant place au désir à jamais infini de jouir de la jouissance même de Dieu dans l'adhésion pure à la Divinité essentielle, à l'Un.

Dans le cadre du colloque, trois communications ont été proposées à la suite de celle de Bernard Sesé qu'il n'a malheureusement pas été possible, pour des raisons diverses, de faire figurer dans les actes. Il s'agit respectivement de : Jacques Marx, « Marguerite du Saint-Sacrement, le roi et le petit Jésus » [8] ; Antoine Faivre, « Rapports entre mystique et théosophie (considérations méthodologiques) » [9] ; Laurence Devillairs, « Quel amour devons-nous à Dieu ? La querelle du quiétisme » [10].

On le sait, la condamnation du quiétisme à la fin du XVII[e] siècle marque le déclin de la grande tradition de la mystique d'union essentielle en Occident. Or cette condamnation, ou plutôt ces condamnations interviennent de manière quasiment contemporaine de l'apparition des premières « histoires de la mystique ». C'est là un paradoxe qui a éveillé la curiosité de Jacques Le Brun qui, dans un stimulant article venant clore la partie moderne du colloque, considère ces histoires (celles de Robert Bellarmin, Maximilien Sandæus, Jakob Thomasius, et surtout Gottfried Arnold) comme des signes de l'effacement de la mystique. « Notre hypothèse de travail », écrit-il, « sera de nous demander si l'accession de la mystique au rang d'une discipline

comme les autres [...] n'a pas été aussi paradoxalement [...] une des causes ou des signes de son déclin ». En d'autres termes, ce processus d'« historicisation » de la mystique aurait entraîné en retour sa « normalisation », c'est-à-dire sa soumission aux règles des orthodoxies. De cette normalisation, Jacques Le Brun donne un exemple significatif, en considérant en fin de son panorama l'ouvrage du carme Honoré de Sainte-Marie, lequel propose de la mystique une représentation assagie, réduisant au commun du discours théologique ce qui faisait la spécificité et l'originalité de l'aventure mystique.

4. L'Epoque contemporaine

Avec la contribution de Wolfgang Wackernagel, nous entrons dans l'Epoque contemporaine. Spécialiste de Maître Eckhart et de la mystique rhénane, Wackernagel quitte ici son sujet de prédilection pour se livrer à une intéressante étude du mouvement du Monte Verità. Rappelons brièvement les faits. Tandis qu'en ce début de XX^{e} siècle l'Europe se précipite dans la guerre, de jeunes intellectuels réunis au bord du lac Majeur (dans la partie méridionale de la Suisse) se libèrent des contraintes de la civilisation occidentale. Des anarchistes, des socialistes, des végétariens, des artistes, des écrivains… expérimentent au Monte Verità, dans la région d'Ascona près de Locarno, de nouveaux modes de vie que l'on qualifierait aujourd'hui d'alternatifs. Après avoir rappelé les noms des sept « inventeurs » du Monte Verità dans les années 1900, Wolfgang Wackernagel brosse le portrait des trois principaux, à savoir : Henri Oedenkoven, sa compagne Ida Hofmann, ainsi que le très excentrique Gustav Gräser. Il en vient enfin à la question qui est au cœur de sa contribution : qu'y avait-il au juste de « mystique » dans cette mouvance éphémère et dans ce site ?

Michel Cazenave nous propose un intéressant parcours à propos de la féminité de l'Esprit Saint, qui permet d'éclairer certaines tendances actuelles de la nouvelle théologie féministe. Sous l'influence de l'héritage sémitique, pour qui l'Esprit, la *ruach*, était du genre féminin, le christianisme à ses débuts a longuement hésité, sinon sur le sexe, du moins sur le genre de l'Esprit Saint, d'autant plus qu'une attraction réciproque s'est longtemps fait sentir entre l'Esprit lui-même et la figure de la Sagesse divine, issue principalement du *Livre des Proverbes,* de l'*Ecclésiastique* puis du *Livre de la Sagesse* ainsi que du *Siracide*. Longtemps après Origène, et contre la prédication des Gnostiques et des Judéo-chrétiens, comme les Ebionites ou les Elkasaïtes, la question ne sera « définitivement réglée » que lors de la proclamation trinitaire des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. Ce courant continuera pourtant d'exister souterrainement, comme le montre Michel Cazenave, et fera régulièrement réapparition, comme aujourd'hui aux marges de la théologie orthodoxe ou dans certains courants de la théologie féministe chrétienne.

Jacques Maître s'interroge sur l'impact de la mystique catholique féminine dans le fait religieux en France aujourd'hui. En effet, il constate que la mystique affective féminine catholique connaît actuellement une vogue médiatique et éditoriale importante. Or, l'emprise de l'appareil ecclésiastique sur la société s'est effondrée en un demi-siècle. Le crépuscule des dogmes a fait tomber jusqu'au rang de pathologies psychiatriques les macérations corporelles autrefois valorisées, dont nous trouvons l'écho dans les automutilations adolescentes et dans l'anorexie mentale. En revanche,

l'affaissement du quasi-monopole de l'Eglise dans le champ de la mystique a libéré des forces sociales de créativité religieuse dont nous voyons les effets avec l'approche déconfessionnalisée de l'expérience mystique et avec la montée de la religiosité comme ressenti émotionnel. Jacques Maître souligne que cette promotion culturelle de la mystique féminine ne porte guère profit au système catholique de croyances et de comportements prescrits. Bien au contraire, elle alimenterait plutôt par rapport au Magistère une émancipation des personnes en quête de vie spirituelle. Avec ce dernier article s'achève la partie contemporaine, qui représente la quatrième et ultime section du vaste ensemble portant sur la « mystique en Occident », qui nous a mené des sources antiques de la mystique jusqu'à ses manifestations actuelles.

C. Perspectives comparatistes : islam, Inde, Chine

Le troisième et dernier (bref) ensemble de l'ouvrage est comparatiste et porte sur les ères culturelles de l'islam, l'Inde et la Chine. Ce sont quelques fenêtres ouvertes sur l'espace extra-occidental, sans aucune prétention à l'exhaustivité. Cette dernière partie comporte trois articles. Lors du colloque, nous avons eu le plaisir d'écouter en plus une intervention de Thomas Gergely à propos de « Shabbatai Zevi, le « messie » de Smyrne (1626-1675) », que nous n'avons pu hélas reprendre dans les actes. Cette intervention ouvrait la voie au comparatisme avec le judaïsme, mais pas comme l'on aurait pu s'y attendre avec la kabbale (ce qui serait passionnant, mais constituerait à soi seul l'objet d'un colloque).

Jean-Charles Ducène pose la question du rapport entre le soufisme et la cosmographie musulmane aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. Ignace Krachkoovski et, après lui, Maqbul Ahmad émirent l'hypothèse séduisante que l'évolution du soufisme aux XII^e^ et XIII^e^ siècles ainsi que sa diffusion influencèrent l'apparition des cosmographies arabes, la première du genre étant l'œuvre d'al-Qazwînî qui suivit justement l'enseignement d'Ibn Arabî. Or, note Ducène dans son article, si on constate effectivement une valorisation de la création tant chez al-Ghazâlî que chez Ibn Arabî, cette prise en compte n'est qu'une étape dans un raisonnement plus général qui vise à donner à l'union mystique une assise philosophique, dans les deux cas à partir du néoplatonisme. L'influence fut donc tout au plus une inclination à la contemplation de la création et de ses merveilles, signes évidents de la sagesse divine, comme le disent les cosmographes.

Joachim Lacrosse se penche sur la commensurabilité des expériences mystiques en Occident et en Orient, à partir d'une comparaison entre Plotin et Çankara (grand philosophe indien du VIII^e^ siècle de notre ère). Pour qui veut étudier l'expérience dite « mystique » dans une perspective comparatiste (Orient-Occident), les philosophies de Plotin et de Çankara offrent en effet un terrain d'investigation privilégié. Non seulement parce que les univers de signification mis en œuvre par la langue grecque et la langue sanskrite se caractérisent par un mélange de distance et de familiarité, mais aussi parce que ces deux descriptions particulières de l'expérience mystique, au-delà de certaines différences irréductibles, présentent quelques isomorphismes frappants. A travers des questions telles que l'identité entre le centre individuel et le centre universel, la suréminence du Principe, l'ineffabilité de l'Un ou sa description positive

dans un discours, l'auteur tente de poser le problème de la commensurabilité de ces deux descriptions, à la fois si proches et si différentes, de l'expérience mystique.

Dans le dernier article de cette section et par conséquent du livre, Françoise Lauwaert nous entraîne en Chine, à la recherche de l'aliment d'immortalité. Les sinologues s'entendent généralement pour parler d'une « mystique chinoise ». Celle-ci trouve son origine littéraire dans les grands écrits taoïstes – le *Zhuangzi* et le *Daodejing* – et s'enrichit de strates de commentaires et des traditions méditatives bouddhistes. La comparaison est difficile avec les traditions monothéistes. Par-delà l'hétérogénéité des récits, l'auteur montre que l'on peut toutefois trouver des similitudes dans les pratiques : retrait, méditation/prière, visualisations (parfois), jeûne et austérités… Françoise Lauwaert traite ici de ressemblances apparentes ou réelles – et aussi de différences – dans la manière dont fut menée la quête de l'aliment parfait : nourriture du corps et de l'âme. L'hostie pour les mystiques allemandes ou italiennes, les aliments « sauvages » et le souffle pour les aspirants à l'immortalité, sont les métaphores puissantes et complexes d'une union problématique entre la chair et l'esprit, union ardemment désirée d'un bout à l'autre du continent eurasiatique.

Qu'il me soit permis de conclure cette introduction à la thématique de ce volume par une citation du *Sermon de l'homme noble* dans laquelle Maître Eckhart, évoquant l'Unité où l'homme et Dieu ne font qu'Un, exprime mieux que personne la « passion de l'Un » dont ce colloque a tâché de rendre compte : « Un avec Un, Un de Un, Un dans Un et, dans Un, Un éternellement » [11].

Notes

[1] Ce livre ainsi que le colloque dont il constitue l'aboutissement sont le fruit d'un travail collectif, qui n'aurait pu voir le jour sans l'aide et le soutien de personnes et d'institutions à qui je tiens à exprimer ma profonde gratitude. Ces personnes et institutions étant déjà citées par Alain Dierkens dans sa note de l'éditeur, qu'il me soit permis d'associer mes remerciements aux siens. Je voudrais en outre également remercier ce dernier, qui a généreusement offert de publier les actes de ce colloque dans la collection des « Problèmes d'histoire des religions » qu'il dirige, collection dans laquelle il m'avait déjà permis de coordonner le volume précédent sur *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec*.

[2] Voir F. LENOIR, « Pourquoi le XXI^e siècle est religieux », dans *Le monde des religions*, 9, janvier-février 2005, p. 5. Voir aussi, sur le même sujet, le dossier « Pourquoi le XXI^e siècle est religieux », dans *Le monde des religions*, 15, septembre-octobre 2005, p. 14-41.

[3] Voir F. LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003.

[4] Voir Ph. CAPELLE (dir.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2005 (Philosophie et théologie).

[5] Hypostase : du grec *hupostasis*, littéralement « ce qui est placé dessous », traduit en latin par *substantia*.

[6] Voir P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1992 (Folio Essais, 302) [1^re éd., Paris, Plon, 1963 ; 2^e éd., Paris, Institut des Etudes augustiniennes, 1973 ; 3^e éd., Paris, Institut des Etudes augustiniennes, 1989].

[7] A propos de Maître Eckhart, voir notamment A. DIERKENS et B. BEYER DE RYKE (éd.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^e-XIV^e siècle)*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2004 (Problèmes d'histoire des religions, 14) [contributions de : M.-A. VANNIER, S. MILAZZO, H. PASQUA, Y. DE ANDIA, W. WACKERNAGEL, P. GIRE, J. BACQ, J. DEVRIENDT, M. MAURIÈGE, M. GRUBER, R. VALLÉJO, S. KNAEBEL, S. LAOUREUX, L. RICHIR, P. VERDEYEN, Cl.-H. ROCQUET, et H. ROLAND]. Et aussi, B. BEYER DE RYKE, *Maître Eckhart*, Paris, Entrelacs, 2004 (Sagesses éternelles).

[8] Ce texte paraîtra dans la *Revue belge de philologie et d'histoire*.

[9] A paraître dans *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* (R. EDIGHOFFER, A. FAIVRE, et W. J. HANEGRAAFF, éd.).

[10] A paraître dans L. DEVILLAIRS, *Fénelon. Une philosophie de l'infini*, Paris, Cerf (Philosophie et théologie).

[11] MAÎTRE ECKHART, *Les Traités et le Poème*, traduction de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel, 1996, p. 174 (Spiritualités vivantes).

Qu’est-ce que l’expérience mystique ?

Mystique occidentale : le cadre mental préliminaire

Boris Todoroff

Dans ce texte, nous nous proposons de définir le cadre mental qui précède la pensée occidentale sur la mystique, et, de ce fait, génère la façon dont l'on croit pouvoir parler de, étudier ou faire l'expérience de la mystique. Ce qui nous intéresse n'est donc pas de trouver une définition de la mystique, mais de répondre à la question : comment considère-t-on, en Occident, la mystique – et quel est l'impact de cette pensée sur les formes sous lesquelles la mystique occidentale s'est manifestée depuis le passé lointain jusqu'à présent ?

Il nous faudra cependant commencer par quelques remarques préliminaires sur la structuration du temps et de l'espace et sur les conceptions sur lesquelles se base la religion chrétienne. Ensuite nous proposerons un schéma en quelque sorte « vide », neutre de ce qu'est le processus de la mystique, au-dedans duquel nous pourrons situer les « tensions » typiques de la mystique occidentale. Nous décrirons les deux « voies » principales qu'a empruntées la mystique occidentale, en indiquant les points principaux de friction qui existent entre mystique et religion. Nous terminerons par un bref aperçu des paradigmes successifs qu'a connus la mystique occidentale au sein de la religion chrétienne, et indiquerons l'émergence de nouveaux paradigmes (non religieux ou semi-religieux) dont un, celui de l'ésotérisme occidental, s'impose actuellement comme la nouvelle forme de religiosité à partir de laquelle une troisième « voie » de la mystique occidentale pourrait bien se développer.

1. Le temps et l'espace

Commençons par une question bien simple : pourquoi la vie, pourquoi la mort ? Dès qu'on répond à cette question, l'on a recours à une série d'options parmi lesquelles il faut faire des choix. D'emblée, ces choix ont trait à l'espace et au temps. L'on a recours à une structuration du temps et de l'espace, afin de répondre

à la question de base : « Est-ce que je continuerai à vivre après ma mort ? ». Si je réponds par l'affirmative, il me faut indiquer dans quelle sorte de temps et d'espace je vivrai. Sera-ce un espace différent de l'espace actuel ? Si oui, comment cet espace est-il, et où se situe-t-il ? Y a-t-il différentes sortes d'espaces, et comment s'effectuent les transitions entre ces zones spatiales ? De même : dans quelle sorte de temps se déroulera mon après-vie ? Dans une éternité d'une autre nature que la temporalité actuelle, dans une éternité figée dans laquelle notre temps (ayant un début et une fin précis) sera absorbé « à la fin des temps » ? Souvent, inconsciemment, l'on traite du « sens » de la vie, en se basant sur des concepts du temps et de l'espace. Ces concepts sont déjà, d'emblée, créés par nos prédécesseurs pour répondre au pourquoi de la vie et de la mort. Et soit on les accepte, soit on les altère. Nos conceptions du temps et de l'espace font, en d'autres termes, partie de notre « cadre mental préliminaire ».

2. L'homme

Il en va de même pour notre conception de l'homme. Si, en effet, il « survit » à sa propre vie, la question s'impose : quelle partie de l'homme est vouée à la mort ? Et quelle partie survivra ? Sous quelle forme ? Cette partie-là nous est-elle innée et devra-t-elle se transformer en sa véritable forme après notre mort ? Est-elle individuelle ou pas ? Dans quel(s) type(s) d'espace, de temps se retrouvera-t-elle, et peut-elle déjà, durant cette vie-ci, accéder à la dimension de l'après-vie ? Souvent, dans la tradition occidentale, l'on introduira une structure trine dans l'image de l'homme : il y a son corps (sa matérialité), son âme (individuelle, exempte de la mort), et son esprit (à la fois moyen de communication entre l'ici-bas et l'au-delà et entité impersonnelle formant partie d'une réalité immuable, éternelle, résidant dans l'au-delà).

L'on peut former des systèmes complexes (théologiques et/ou philosophiques) en combinant les présuppositions concernant les structures de l'homme, du temps et de l'espace et les réunir dans un ensemble cohérent qui donne un « sens » à la vie humaine. Le « système » le plus influent dans la tradition occidentale est celui de provenance judaïque, qui a cependant subi une refonte de type néoplatonicien [1] au cours des premiers siècles du christianisme. Et c'est au-dedans de ce vaste ensemble de présuppositions concernant le temps et l'espace, la structure de l'homme et le but de sa vie que se profilera la mystique chrétienne. Cette mystique, donc, est elle-même déjà le fruit de certaines conceptions du temps, de l'espace et de l'homme réunies dans un ensemble plus ou moins équilibré.

Cette mystique a comme but principal l'expérience de l'unité. Mais il est utile de rappeler que la conception de l'unité est née du désir de répondre à la question de base : pourquoi la vie ? En fait, le désir d'unité trahit et dévoile en partie l'ensemble d'idées qui l'ont généré : je désire voir ou expérimenter, contempler ou sentir, déceler ou étudier les points d'attache, de raccordement entre les différentes structures temporelles, spatiales et humaines généralement acceptées ; je désire transcender l'amas de ces structures données pour trouver les points où elles se rejoignent et me placent au centre même de ces structures : là où elles convergent, là où elles donnent un sens à ma vie, et me relient à ce qui me procure l'immortalité, sous quelque forme que ce soit.

3. La religion

Il n'y a pas que la structuration du temps, de l'espace, de l'homme. La religion aussi fait partie de notre cadre mental préliminaire. Pour ce qui est de la religion chrétienne (au sein de laquelle la mystique occidentale émergera), il nous faut signaler qu'elle se base principalement sur trois concepts : la révélation ; le surnaturel ; la grâce. Chacun de ces trois concepts soutient et légitime les deux autres et vice versa. Ainsi, un écrit ou une personne nous révèle l'existence du surnaturel. Mais c'est grâce à l'existence du surnaturel que cette révélation existe (sinon, le surnaturel ne se manifesterait pas, et sûrement pas de cette façon surnaturelle). Le fait que le surnaturel ait jugé nécessaire de se révéler d'une façon surnaturelle (et aux yeux de l'homme : absurde, ou incompréhensible) par le biais d'un écrit inspiré, d'une vision, d'une personne (prophètes ; incarnation) est « gratuit » : l'homme n'a pas légitimement droit à cette révélation. Il s'agit donc d'un « don » gratuit du surnaturel, qui se révèle de sa propre initiative. C'est par le moyen de la « grâce » (divine) que cette révélation du surnaturel s'effectue. Evidemment, sur le concept du « surnaturel » se greffe aussi celui du « miracle ». Mais surtout, la religion chrétienne, telle qu'elle a influencé la pensée occidentale durant des siècles, fonctionnera grâce à l'acceptation implicite de ces trois concepts et de leur interdépendance : la révélation ; l'existence du surnaturel ; les voies surnaturelles de l'action de la grâce. Ces concepts se retrouvent d'ailleurs dans certaines formes de la religiosité actuelle, même si elle est « sécularisée » et ne se réclame plus d'une religion.

Finalement, une religion souvent se base sur une autorité et suppose qu'il existe des intermédiaires entre le naturel et le surnaturel. C'est évidemment le cas avec la religion chrétienne : l'Eglise est considérée (très tôt déjà) comme la seule et unique dépositaire de la « sagesse » divine ; c'est à elle qu'incombe l'autorité de définir les croyances (c'est-à-dire : l'ensemble cohérent des suppositions concernant le temps, l'espace, l'homme donnant un « sens » à la vie), et cela sur la base de la révélation qu'elle a reçue et qu'elle interprète avec l'aide de la grâce divine. En même temps, cette Eglise est l'intermédiaire entre le surnaturel et le croyant, le divin et le humain, tout comme le Christ, les anges, les prophètes, les saints, etc. Il est important de souligner ces concepts et modes de fonctionnement d'une religion : si la mystique parfois posera problème, ce sera précisément parce qu'elle semble remettre en question : la structure du temps, de l'espace, de l'homme ; la nature du surnaturel ; la nature de la grâce ; l'autorité de l'Eglise et son interprétation de la révélation ; l'existence et la nature des intermédiaires entre le naturel et le surnaturel.

4. La mystique

Qu'est-ce, la mystique ? L'on pourrait résumer le cheminement parcouru par un mystique « idéal » (évidemment virtuel) comme suit : il traverse un processus de prise de conscience de soi, et cela à travers la prise de conscience des différents niveaux de la réalité. Ces niveaux de la réalité sont comparables à une série de cercles qui s'insèrent les uns dans les autres : à chaque fois que la prise de conscience de soi du mystique s'approfondit, le mystique accède à un autre « cercle » plus intérieur (et véritable) de la réalité. D'abord, comme tout homme, il considère le monde empirique et matériel comme le seul monde existant ; ensuite, il prend conscience que ses

propres émotions et sa pensée régissent sa perception de cette réalité matérielle, qui, tout en restant identique, peut s'avérer pour lui soit agréable, soit angoissante, soit menaçante. Au-dedans du cercle représentant la réalité empirique, il découvre une réalité sous-jacente, que d'abord il n'apercevait pas : celle de ses propres pensées et émotions. Après avoir pris conscience de sa contribution à la perception de la réalité empirique, il se demande s'il n'y a pas une autre réalité plus profonde encore que ses propres émotions et pensées. Il se peut qu'alors il atteigne un troisième niveau de la réalité, qu'il appellera : « le Bon, le Beau, le Juste » (Platon), « l'Un » (Plotin), « Dieu » (tradition judéo-chrétienne), « la Déité », le *Grund* (« Fond ») ou même l'*Ungrund* (le « Sans-Fond ») (Boehme), « le Néant, la Vacuité » (certaines écoles bouddhistes ; mais aussi une tradition chrétienne mystique), « l'Energie » (certains auteurs spirituels modernes), etc.

Cette prise de conscience progressive se fait par trois pas successifs : 1. la prise de conscience de la relativité et des limites de la réalité matérielle, empirique ; 2. la prise de conscience de l'existence de la réalité individuelle émotionnelle et intellectuelle et de son influence sur la perception du premier niveau de la réalité ; 3. le troisième pas se définit par deux caractéristiques importantes : a. la prise de conscience d'un troisième niveau de réalité plus profond encore, dépassant les limites du « moi » personnel (émotionnel et rationnel) ; b. cette prise de conscience est souvent accompagnée par une expérience d'union ou unification avec cette réalité.

Souvent, cette expérience d'unité est suivie d'un quatrième pas. Le mystique perçoit ce troisième niveau de la réalité comme le fondement, si pas la source même des autres niveaux de la réalité. Ce qui se trouvait caché au-dedans des autres réalités s'avère, au contraire, être leur fondement. Le cercle extérieur (matériel et empirique) apparaît maintenant comme le cercle intérieur au-dedans de ces trois cercles, et le cercle intérieur devient le cercle extérieur qui, à lui seul, renferme les deux autres niveaux de la réalité. Ce renversement de perspective provoque un « retournement » intérieur chez le mystique ; pour lui, sa vie réelle ne se déroule pas au niveau corporel, émotionnel ou rationnel, mais à ce niveau plus profond : c'est dans le centre de la réalité, le noyau de toute chose que se joue sa « vraie » vie, alors que sa vie extérieure n'en est que le résultat et le reflet. Dorénavant, il se considère comme l'instrument de ce centre dans l'univers de la matière, de la pensée, des émotions, et prend cette ultime réalité comme critère de ses pensées, de ses actions dans le monde, envers ce centre, envers lui-même et envers ses prochains.

5. Les tensions

Ceci n'est qu'un schéma succinct, et neutre. Cependant, déjà sous sa forme « vide » et neutre, ce schéma suscite des problèmes, que nous appellerons « tensions ». Est-ce avec le corps, l'âme, l'esprit qu'il faut accéder au troisième niveau de la réalité ? Si l'on estime que l'âme et l'esprit seuls peuvent accéder au troisième cercle, il faut délaisser le corps (ascèse) ; si l'on estime qu'il faut purifier l'âme des tendances personnelles, il faut « purifier » l'âme (ascèse spirituelle). Ces options – choisies à titre d'exemple – trahissent la tension latente entre « corps », « âme » et « esprit » (empruntés à la structuration de l'homme) et en génèrent d'autres. C'est là ce que nous pourrions appeler le « jeu » des tensions.

Un « jeu » similaire de « tensions » surgit concernant l'attitude à adopter dans la quatrième phase : faut-il, alors, vivre uniquement en conformité avec le centre de la réalité (en rejetant toutes les normes des autres niveaux de réalité) ; faut-il exprimer la « vérité » du centre de la réalité dans la vie concrète (en agissant en tant que « missionnaire » de cette réalité), ou faut-il chercher un équilibre entre les différents niveaux de la réalité, tout en sachant que l'on appartient, intérieurement, au niveau intérieur de la réalité ? Ce ne sont là que quelques options parmi les dizaines possibles concernant cette « tension ». Autre tension : peut-on accéder à ce centre par sa seule volonté, ou uniquement avec l'aide de la grâce, ou faut-il une synergie entre grâce et propre volonté ? Autre tension encore : passivité et/ou activité. Faut-il être actif ou passif, et dans quelle mesure, et en respectant quel équilibre entre activité et passivité, pour arriver au centre de la réalité ? Finalement, atteint-on le centre de la réalité par la raison (raisonnement, qui éventuellement débouche sur l'intuition, la sagesse), ou par l'amour (l'abandon, la confiance, la dévotion) ?

6. Activité – passivité, grâce – libre arbitre

Nous donnons un seul exemple afin d'illustrer une réponse possible à ces « tensions », en nous concentrant sur les tensions « activité – passivité », « grâce – libre arbitre ».

Les termes « oraison infuse », « contemplation infuse », qui font leur première apparition vers le XVI^{e} siècle, sont symptomatiques d'une tentative de revaloriser (ou défendre) l'approche purement « passive » des « sommets » de la vie mystique, et, à la fois, reprennent une idée clef d'une des formes de la mystique occidentale : il faut s'évertuer à être le plus passif possible, pour « pâtir » la grâce de Dieu. Cette passivité, paradoxalement, s'avère être l'activité la plus pénible, mais la plus fructueuse dont l'homme, qui cherche Dieu, peut faire preuve. L'activité humaine ne se réduit cependant pas à l'abandon pur et simple au bon vouloir de Dieu ; en même temps il faut continuer à « désirer », « aimer » Dieu avec ses « puissances » (mémoire, raison, volonté) et en perfectionnant ses vertus, afin que Dieu puisse les convertir en vertus « surnaturelles » et transformer les « puissances » (naturelles) en « Dons du Saint-Esprit » (surnaturels). Cette distinction entre le niveau « naturel » et « surnaturel » de l'homme (et de ses « puissances » et « vertus ») est empruntée à la théologie ; dans notre schéma il s'agit du niveau des deux premiers cercles (pour le niveau « naturel »), et du troisième cercle (pour le niveau « surnaturel »).

Mais ce n'est là qu'une partie de la solution de la « tension » activité – passivité. De plus, il faut être actif jusqu'à un certain point dans l'acheminement vers Dieu ; ensuite, il faut, au contraire, renoncer à son activité ; la passivité s'impose. Il faut être passif dans l'abandon de soi, de sa propre volonté ; mais il faut en même temps continuer à (activement) aimer, chercher Dieu. L'homme, en étant passif, donne à Dieu l'occasion de devenir actif ; néanmoins, sans l'activité préalable de l'homme, l'homme n'aurait jamais atteint le niveau de « perfection » dans lequel il peut « pâtir » Dieu d'une façon passive. Lorsque l'homme était encore actif (et se croyait, seul, en quête de Dieu, par ses propres moyens), Dieu déjà le cherchait, sans que l'homme le sache, puisque ce même Dieu a procuré à l'homme des puissances latentes, qu'il suffit à l'homme d'activer (par son désir continuel de Dieu) pour qu'elles l'aident à trouver

Dieu. En effet, Dieu a pour ainsi dire « installé » dans l'homme, lors de la création, dans sa nature « créée », des « puissances » qui le rendent capable de trouver Dieu. En d'autres mots : le cercle « intérieur » est déjà présent dans l'homme (et c'est Dieu qui l'a « installé » dans l'homme lors de la création) ; mais il est impératif que l'homme cherche vraiment Dieu avant que ces facultés (spirituelles pour ainsi dire) puissent se manifester et s'épanouir. De ce point de vue-là, l'homme est d'emblée entièrement passif (créature) ; mais en devenant actif (dans sa recherche de Dieu) il active des puissances spirituelles qui le transformeront en un être capable, d'une part, de perfectionner ses vertus et puissances par sa propre volonté, et, d'autre part, en faisant fi de sa propre volonté, de laisser transformer par Dieu ses vertus et puissances en vertus et puissances surnaturelles et de se soumettre passivement à la volonté de Dieu, afin de « pâtir » (subir, expérimenter intérieurement, passivement) la présence de et l'union avec Dieu. De plus, tant cette « installation » des puissances spirituelles que la transformation graduelle des vertus et puissances que l'union proprement dite avec Dieu sont le résultat de la grâce de Dieu ; mais cette grâce ne pourrait être « efficace » et « opérante » si l'homme n'y participait pas par sa propre volonté.

Voilà une seule des multiples options possibles dans la mystique occidentale pour résoudre les « tensions » entre « activité » et « passivité », entre « grâce » et « libre arbitre » dans l'acheminement vers le centre (le troisième cercle). Nous donnons cet exemple – insistons : il s'agit d'un seul jeu d'options possible parmi tant d'autres – pour démontrer combien 1. cette tension (comme beaucoup d'autres d'ailleurs) a exercé une influence capitale sur la façon dont la mystique a pris forme concrètement dans la tradition occidentale ; 2. cette tension se retrouve autant dans la théologie que la mystique et a engendré des discussions et des distinctions très subtiles et sophistiquées, qu'il est malaisé de comprendre si l'on ne prend pas en compte le point de départ : la tension elle-même. De plus, il faut toujours 1. bien définir dans quel « cercle » de notre schéma se situe quel « jeu » de « tensions », 2. bien évaluer quelles sont les répercussions de ce « jeu » sur les autres « cercles », 3. comparer les options choisies avec le cadre théologique (ou philosophique) en vigueur en ce temps-là et même les schémas spirituels, mystiques ou théologiques précédents (qui souvent sont invoqués pour légitimer un choix concernant les « tensions »), et, finalement, 4. vérifier si une lutte concernant un « jeu » de « tensions » n'en cache pas une autre, c'est-à-dire : une lutte qui se réfère aux présuppositions concernant le temps, l'espace, l'homme, le surnaturel, la grâce, la révélation que l'Eglise en utilisant son autorité désire imposer à ses croyants et que la mystique, au vu de l'Eglise, semble vouloir saper ou ébranler [2].

7. La voie de l'amour

La voie la plus courante dans la mystique occidentale est celle qui mène vers un Dieu conçu comme Amour. C'est en m'abandonnant à l'amour pour Dieu, en aimant Dieu que je l'atteindrai, et que je me rendrai compte qu'il est essentiellement Amour. Ce type de mystique prône l'emploi d'une série de « moyens » pour atteindre Dieu ; elle estime que l'on s'unit avec Dieu, mais respecte la « différence » fondamentale entre Dieu (créateur) et homme (créature) ; elle suppose qu'il y a différents « modes » d'union avec Dieu (c'est-à-dire : différentes « étapes » de

progression vers Dieu, différentes « façons » d'aimer) et que, durant l'ascension vers Dieu, l'on a l'expérience de Dieu, expérience qui parfois se manifeste sous forme d'extase.

Hormis l'amour, la mystique amoureuse dispose d'une panoplie de moyens pour accéder à Dieu : l'ascèse, l'exégèse spirituelle, la prière, la méditation [3], la pratique des vertus ; en outre, elle dispose de différentes formes de médiation entre l'homme et Dieu : le Christ, étant l'incarnation de Dieu et le médiateur entre l'homme et Dieu par excellence, mais aussi : le Saint-Esprit, les saints, les prophètes, les visionnaires ; finalement : l'Eglise, ses dogmes, ses administrateurs et ses sacrements, qui véhiculent la grâce divine (spirituelle) vers le monde (humain, matériel) et, d'autre part, forment la voie d'accès de l'homme (matériel) vers la dimension divine (spirituelle), particulièrement dans l'eucharistie. De plus, le mystique peut espérer que Dieu lui conférera la « grâce » de vouloir se révéler à lui ; dans ce sens, la grâce elle-même est un des « moyens » suprêmes pour atteindre Dieu. Tous ces moyens sont jugés nécessaires, si pas indispensables pour accéder à Dieu. Un des « moyens » les plus effectifs est l'imitation du Christ, qui consiste à copier sa conduite sur terre, à l'imiter, physiquement, mentalement, affectivement, spirituellement, afin d'emprunter la même attitude d'amour et d'abandon envers Dieu que le Christ avait durant sa vie envers le « Père ».

L'on arrive dans la mystique amoureuse à une « union » avec Dieu, qui cependant reste teintée de « différence » : l'on ne devient pas Dieu ; l'on devient tout au plus « ce que Dieu est » (comme le diront certains Pères grecs et Guillaume de Saint-Thierry). L'on remarque une appréhension chez les mystiques à affirmer que l'on devient littéralement « comme » Dieu, ou devient tout bonnement Dieu. Et cela parce que l'on respecte scrupuleusement le schéma théologique offert par l'Eglise prônant une différence ontologique infranchissable entre l'homme (créature) et Dieu (créateur de l'homme). L'union, en d'autres termes, est plutôt une « unification » dans laquelle persiste une différence ontologique entre sujet et objet, bien que (psychologiquement) l'on sente une union parfaite, sans scission, entre soi-même et Dieu.

Dans la mystique de l'amour l'on rencontre une « phénoménologie » de la mystique : l'on décrit les « étapes », les « degrés », les « états » successifs de l'ascension vers Dieu, les « modes », les « formes » de l'expérience de Dieu. Le fait de décrire ces différents « modes » de la vie mystique et les sensations et émotions qui les caractérisent, indique déjà l'intérêt que porte la mystique amoureuse pour l'expérience de cet amour. L'on considère que l'on est en quelque sorte « touché » de l'intérieur, dans la partie intime de son âme, par Dieu. Tout le parcours vers Dieu est une réponse à cet « attouchement » subtil, intérieur. En fait, l'homme, en s'intériorisant (en traversant les trois « cercles » que nous avons décrits), exprime son amour pour Dieu, qui, lui, à son tour, par amour s'imprime dans l'âme du mystique, se manifeste en lui, « naît » en lui et irradie bientôt tout son for intérieur et son corps.

Cette intériorisation se manifeste souvent par des signes extérieurs, physiques visibles. Ruusbroec emploiera l'image d'une source, cachée dans le fin fond de l'âme humaine, et qui, au fur et à mesure que l'homme s'intériorise, d'abord forme des ruisseaux, puis des fleuves, puis finalement « déborde » en quelque sorte de l'homme qui cherche Dieu. Et là nous touchons au phénomène de l'extase, tel qu'il se présente

dans la mystique amoureuse : l'homme, en atteignant le centre de la réalité, devient le « réceptacle » de la grâce divine ; il participe à un niveau profond (celui de l'esprit) à la nature de Dieu, et cette participation se répercute au niveau émotionnel, affectif et physique. Les effets de cette « opération » divine sont déjà visibles dès les premières étapes de l'intériorisation, ne serait-ce que par des sensations de bien-être, de douceur, de consolation, ou même par des effets physiques tels que le « jubilus » mystique (l'on loue et applaudit Dieu spontanément). Finalement, on participe aux « dons du Saint-Esprit » et les exprime par ce qu'on appellera le « don des larmes », le « don de prophétie », le « don de guérison », par des visions, etc. Etant parvenu au troisième cercle (où se trouve Dieu), et après avoir subi le « renversement de perspective » (troisième phase), l'on change intérieurement et l'on devient l'expression de Dieu (quatrième phase) ; le corps et l'individu ne sont plus que l'instrument de la volonté divine dans le monde. Les stigmates font partie de cette même « transformation » tant intérieure qu'extérieure de l'homme opérée par Dieu.

8. La voie de la vacuité

Si la mystique amoureuse peut être résumée par un seul mot : « avec » (avec moyens, avec différence, avec « modes », avec expérience), l'autre voie importante dans la mystique occidentale, celle de la mystique de la vacuité peut être résumée par le mot opposé : « sans » (sans moyens, sans différence, sans « modes », sans expérience). Dans la mystique de la vacuité, l'on se fraie un chemin vers Dieu grâce à la « pauvreté spirituelle », qui implique un dépouillement total de sa propre pensée et de son propre vouloir (désirs, projections, etc.). L'on découvre un Dieu non imagé, non identifiable, qui se trouve au-delà de toute définition contraignante de Dieu, au-delà de toute dualité : il s'agit de l'« Etre superessentiel » (Denys l'Aréopagite [4]), de la « Déité » ou du « Néant » ou *Grund* (« Fond ») (Eckhart [5]), de l'« Etre », terme qui cependant prête à confusion : l'on ne prétend pas avoir atteint le « fin fond de la réalité », qui est « être » (opposé au non-être, ou intégrant tous les « êtres »), et pas non plus « l'essence » de la réalité (qui suppose encore une dualité entre « l'essence » et la « forme réelle » de la réalité), mais : ce qui « est » sans aucune qualité, au-delà de tout ce qu'on connaît ou désire ou ressent (sans « mode »). Chez Eckhart ce noyau de la réalité se diffuse, se projette dans tous les autres niveaux de la réalité : et ces multiples « aspects » de la réalité ensemble forment l'unité dont le mystique prend conscience, sans scinder, diviser cette réalité. La perception de l'unité est une, et influence l'interprétation de la réalité. Cette prise de conscience va de pair avec l'abolissement des conceptions du temps et de l'espace et de leur « dualité » : futur, passé, présent, ici, au-delà ne font plus qu'un (surtout chez Eckhart).

On n'utilise pas les « moyens » proposés par la mystique amoureuse (énumérés plus haut), ou uniquement jusqu'à un certain degré, de peur qu'ils ne faussent l'image de Dieu, traduisent un attachement à ses propres points de vue, ou forment un prétexte pour ne pas s'aventurer dans le dépouillement intérieur pénible requis par la « pauvreté spirituelle », qui devient, elle, le seul « moyen » requis pour l'intériorisation. Mais ce « moyen » est « vide ». Eckhart dira que cette « pauvreté spirituelle » consiste à « ne rien posséder, ne rien vouloir, ne rien connaître ». En fait, la mystique de la vacuité

prône une vacuité intrinsèque de Dieu, et impose au mystique la vacuité intérieure pour rejoindre cette vacuité divine.

Dès qu'on a rejoint cette vacuité, on en émerge, tout comme Dieu, les Personnes de la Trinité, la création, l'homme, la nature émergent constamment (sans interruption, à chaque seconde) de ce *Grund,* cette Déité sans nom, et y retournent, à condition qu'ils se soient vidés de leur « être » superficiel, de leur « nom », de leur identité factice. Comme elle abolit les attaches au temps et à l'espace, la mystique de la vacuité ne s'intéresse pas aux phénomènes affectifs ou physiques qui accompagnent cette prise de conscience ; il n'y a pas d'expérience mystique proprement dite (c'est-à-dire : identifiable dans le temps, l'espace, par son « mode ») : la vie elle-même, ancrée dans cette conscience de l'unité, est l'expérience mystique.

9. Autodéification, panthéisme et quiétisme

La mystique de la vacuité (dans sa forme la plus radicale) se heurte aux présuppositions sur le temps, l'espace et l'homme reprises par l'Eglise, et aux concepts sur lesquels se base la religion chrétienne. Ce qui explique qu'on lui ait reproché souvent : l'autodéification, le panthéisme et le quiétisme.

Cette mystique remet en question l'équilibre précaire entre libre arbitre et volonté divine : en fait, elle penche plutôt vers l'exclusion de la grâce au profit du propre effort, quoique cet effort soit dirigé vers la pauvreté spirituelle. La mystique de la vacuité assure qu'elle débouche sur une unité totale sans différence (même pas entre Dieu et l'homme) et remet ainsi en question la différence ontologique entre Dieu et créature, ce qui suscitera le reproche d'autodéification. Aussi, Ruusbroec dira que les adeptes (de la mystique de la vacuité et certains groupements des « Frères du Libre Esprit ») veulent « être Dieu sans Dieu ». Ayant perçu l'unité fondamentale de la réalité, sans différence, la mystique de la vacuité ne fait plus de distinction entre Dieu, la nature et l'homme : tous, sans distinction, émanent du *Nichts*, de l'« Etre » indéfini et indéfinissable qui est « Tout » et sont projetés dans le monde de la perception. De là proviendra le reproche de « panthéisme » ; l'on reproche aux mystiques de prétendre que « tout » (sans distinction) « est Dieu ». Reproche assurément correct si l'on utilise les présuppositions théologiques chrétiennes, mais non fondé si l'on accepte les présuppositions sur le temps et l'espace d'Eckhart par exemple. L'expérience de l'unité que nous venons de décrire prévaut sur toute définition, automatiquement erronée de ce qu'est Dieu ; « Dieu » n'est qu'un « nom », une « forme », parmi tant d'autres, émanant de la Déité, du *Nichts* informe.

Finalement, la mystique de la vacuité se verra reprocher son « quiétisme » : elle se « repose » au lieu de chercher Dieu (activement), et au lieu de continuer à l'aimer, à lui obéir (selon les règles de l'Eglise) après l'avoir trouvé. En fait, cette mystique se méfie des « moyens » que lui offre l'Eglise pour accéder à Dieu, et ne les juge pas indispensables après avoir atteint le niveau profond de la réalité. Cependant, ce n'est là qu'une simplification du débat sur le quiétisme, concept qui se retrouve dans toutes les formes de mystiques occidentales (et autres, non occidentales, probablement) et qui, selon nous, devrait être traitée et comprise au sein du « jeu » des « tensions » (grâce – propre volonté ; activité – passivité) que nous avons déjà illustré.

Rappelons cependant qu'il y a des différences considérables entre les diverses mystiques de la vacuité. Nous avons surtout exposé les points de vue les plus radicaux, tels qu'on les retrouve chez Eckhart. De plus, très rapidement déjà, les mystiques ont opéré des jonctions, plus ou moins heureuses, entre les deux courants prépondérants dans la mystique occidentale : celui de l'amour et celui de la vacuité. Cela va d'une mystique de la vacuité « mitigée » (Tauler et Suso, deux élèves d'Eckhart), en passant par des tentatives de synthèse (Ruusbroec [6]), jusqu'à des formes d'éclectisme raffinées (Jean de la Croix [7], pour ne citer qu'un seul représentant de cet éclectisme). Pour rendre le tout plus compliqué encore, des mots-clefs glisseront d'une mystique vers l'autre en subissant des altérations de sens majeures. Ainsi, par exemple, le terme « anéantissement » qui est, initialement, renoncement radical au propre vouloir dans la mystique de la vacuité devient soit mortification (corporelle), soit abandon complet (spirituel) à la volonté divine dans la mystique amoureuse, particulièrement depuis le XVII[e] jusqu'au XIX[e] siècle.

10. L'ésotérisme occidental comme troisième voie

Il existe peut-être une troisième « voie » de la mystique occidentale. Celle-ci naît du courant hermétique (XV[e] siècle) qui évoluera, à travers les siècles, jusqu'à former ce qu'Antoine Faivre a qualifié d'ésotérisme occidental [8].

Rappelons que la mystique occidentale s'est inspirée de différents « paradigmes » successifs qui forment, pour ainsi dire, l'interface entre la religion et la mystique, et influencent, par leurs présuppositions, la forme sous laquelle la mystique se présente. Les premiers siècles du christianisme ont connu une forme de mystique inspirée du paradigme gnostique (tant dualiste qu'adualiste) ; le paradigme suivant, celui des Pères grecs, intègre néoplatonisme et judéo-christianisme ; vient ensuite, en Occident, un troisième paradigme, inauguré par Augustin et qui survivra jusqu'à aujourd'hui (surtout au sein du catholicisme). Depuis le XV[e] siècle, d'autres « paradigmes » surgissent, l'un après l'autre, soit indépendamment de la religion, soit au sein des multiples « branches » qui émergent du christianisme (entre autres, les multiples formes du protestantisme). La philosophie et les sciences offriront bientôt leurs propres « paradigmes » de structuration du temps et de l'espace et de l'homme donnant un « sens » à la vie et qui soit influencent le paradigme religieux (chrétien, au sens large), soit subissent son influence, soit l'excluent.

Parmi ces nouveaux paradigmes émerge, en subissant des transformations majeures depuis la fin du XIX[e] siècle, la tradition ésotérique occidentale dont quelques présuppositions sont reprises par le *New Age* actuel et s'insèrent dans le cadre préliminaire mental de la religiosité d'aujourd'hui. En même temps, les termes « sainteté », « perfection », « contemplation », « mystique », « spiritualité » perdent leur signification originelle au cours des siècles passés (dès le XVI[e] siècle), se recoupent, et prêtent de plus en plus à confusion. On se retrouve là devant une des raisons de la confusion actuelle concernant la définition du mot « mystique » ou « spiritualité ».

Mais l'autre raison est plus profonde encore : comme l'ont bien démontré Antoine Faivre et Wouter Hanegraaff, la tradition ésotérique sous sa forme actuelle (*New Age* et la religiosité actuelle généralement acceptée) prône une nouvelle structuration

du temps et de l'espace (la théorie des « correspondances » remplace celle, judéo-chrétienne, de la « création »), revalorise la nature (et le corps) et, surtout, invite le « spirituel » (ou « mystique ») à une utilisation individuelle et illimitée de symboles, rituels, structurations du temps, de l'espace, de l'homme empruntés à différents paradigmes (religion, philosophie, psychologie, etc.), et cela au niveau universel, visant à sa transformation individuelle et/ou à la transmutation du monde [9]. Il suffit de comparer ce nouvel état d'esprit avec les « concepts », somme toute assez restreints, formant le cadre préliminaire mental de la mystique occidentale (exposés au début du texte) pour se rendre compte que ce nouveau « paradigme » tant par son étendue que par sa liberté de choix tranche fondamentalement avec les présuppositions sur lesquelles se basaient les deux « voies » de la mystique occidentale que nous venons d'esquisser. Il se pourrait qu'à la longue, cette nouvelle tendance réussisse à se transformer en une troisième « voie » à part entière dans l'histoire de la mystique occidentale.

Notes

[1] Voir dans le présent volume, l'article de L. Brisson, « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? ».

[2] Pour une étude plus approfondie des différents « jeux » de « tensions » dans la mystique occidentale, nous renvoyons le lecteur au premier chapitre de notre livre, B. Todoroff, *Laat heb ik je liefgehad. Christelijke mystiek van Jezus tot nu*, Louvain, Davidsfonds, 2002, 476 p.

[3] Voir dans le présent volume, l'article de J. Dierkens, « Les techniques de méditation et les inductions théurgiques vers les états mystiques ».

[4] Sur Denys, voir dans cet ouvrage l'article de Y. de Andia, « Le statut de l'Intellect dans l'union mystique ».

[5] Sur Eckhart, voir dans ce volume l'article de M.-A. Vannier, « L'être, l'Un et la Trinité chez Eckhart ». Voir aussi le livre de B. Beyer de Ryke, *Maître Eckhart*, Paris, Entrelacs, 2004 (Sagesses éternelles).

[6] Sur Ruusbroec en tant que proche et en même temps éloigné de la tradition rhénane, voir notamment A. Dierkens et B. Beyer de Ryke (éd.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^e^-XIV^e^ siècle)*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2004 (Problèmes d'histoire des religions, 14).

[7] Voir dans ce livre, l'article de B. Sesé, « La jouissance mystique selon Thérèse d'Avila et Jean de la Croix ».

[8] A. Faivre, *L'ésotérisme*, Paris, PUF, 2002 (Que sais-je ?, 1031).

[9] Voir les œuvres d'Antoine Faivre, et, surtout, de Wouter J. Hanegraaff, parmi lesquelles *New Age Religion and Western Culture : Esotericism in the Mirror of Secular Thought,* Leyde, E.J. Brill, 1996 et Albany (NY), State University of New York Press, 1998.

Les techniques de méditation et les inductions théurgiques vers les états mystiques

Jean Dierkens

1. Préalable

Les univers des « Entités Spirituelles » sont variés (âmes de défunts, saints, Génies, *daïmones*, Dieux, Démiurge, etc.). Ils sollicitent des approches spécifiques suivant les préalables religieux ou ésotériques utilisés (spiritisme, mysticisme chrétien, soufisme, bouddhisme, shamanisme, etc.).

La théurgie néoplatonicienne inspirée de la tradition pythagoricienne recherche, au-delà de la reconnaissance occasionnelle des guides personnels et des Génies, à s'approcher de la Divinité Supérieure considérée comme unique malgré ses aspects multiples. Elle s'appuie sur des techniques de méditation utilisant d'une manière mesurée le corps dans sa dimension « subtile » et, grâce à des extases riches en apports noétiques, sur l'homologie existant entre les archétypes psychologiques et les dynamismes organisateurs du cosmos. Ses buts sont la fusion avec la Divinité et la création d'un corps « de lumière » permettant le maintien d'une action de guidance et de compassion après la mort physique [1]. Le désir d'aller vers le Tout-Un amène des incursions involontaires dans des domaines psychologiques ou « spirituels » de valeurs très différentes et qu'il faut connaître et maîtriser. Clarifier les techniques, parvenir à choisir celle qui correspond à la « juste mesure » et qui se révèle efficiente, surmonter les obstacles nés de la multiplicité et des passions humaines, tels sont évidemment des aspects essentiels à connaître et à maîtriser.

La personne qui recherche *une fusion extatique avec le Divin* doit se préparer au cheminement désiré. Cette voie implique un préalable conceptuel incontournable : *la réalité de l'existence d'un support subtil* de la conscience, présent lors de l'incarnation et survivant à la mort physique. Sans cette certitude, tout cheminement personnel est vain. La maîtrise *d'un vécu de conscience dans ce corps subtil, donc de la possibilité*

de sortie hors des limitations du corps physique matériel, est une condition essentielle en vue de l'état mystique souhaité.

Le cheminement correspond donc :

– au développement d'un support subtil, le *« corps de lumière »* [2], *permettant la poursuite de la fusion avec le divin* et souvent de *l'amour-compassion* ou de la *reliance avec les âmes tutélaires du groupe* ;
– à l'abandon de tout lien de dépendance envers le corps « grossier », de tout désir personnel, de toute tension personnelle, voire de tout centre individuel de conscience ;
– et à l'espérance d'une vie personnelle dans un cadre sécurisé [3].

L*'extase mystique* est un état de conscience profondément modifiée caractérisé par :

– un ressenti global ineffable, et dont l'accès est vécu en coupure d'avec ce qui précédait, et comme une issue hors d'une nuit sans repères possibles ;
– la perte des notions habituelles de temps et d'espace ;
– la perception d'un environnement d'une luminosité quasi uniforme, parfois intense et d'une couleur spécifique ;
– une perte des limites matérielles des objets et un type spécifique de perception [4] ;
– une profonde modification du schéma corporel ;
– l'abandon de soi-même en tant qu'individu, perdant ainsi l'ego habituel ;
– un changement de la *Weltanschauung* et de son mode de vie ;
– et dans plusieurs traditions mystiques : une joie intense précédée ou accompagnée d'un aspect terrifiant lié à la puissance du ressenti [5] et un vécu d'amour total et pénétrant, souvent en opposition avec la « nuit » angoissante qui le précédait.

De nombreuses traditions ne proposent pas la fusion avec la Divinité Suprême Unique. Leur désir consiste à accéder à un des champs intermédiaires (celui des âmes des défunts, ou celui des entités spirituelles-guides, ou encore celui des Puissances intermédiaires du Dessus et du Dessous [6]) afin d'y œuvrer d'une manière spécifique : recherche d'informations sur la vie *post-mortem*, de guidance individuelle ou destinée au groupe, de techniques de guérison. Il n'est alors pas question d'extase mystique réelle, puisqu'il n'y a aucun désir de fusion vers le Tout-Un, ni de théurgie.

Les techniques méditatives et théurgiques adaptées aux buts poursuivis par chaque tradition spécifique diffèrent évidemment d'une culture à l'autre. Nous insérons ici quelques techniques de cheminements traditionnels.

2. Techniques

Le *corps* est placé dans des conditions particulières afin de créer des conditions physiologiques et psychologiques spécifiques. Citons simplement certaines d'entre elles :

– création d'un état de fatigue souvent extrême [7] ;
– jeûne prolongé [8] ;
– création de douleurs et de souffrances intolérables et à maîtriser [9] ;

– isolement hors du groupe social habituel et insertion dans un contexte naturel ou artificiel, justifié par des motifs à la fois psychologiques (à la limite d'un danger physique réel) et sacrés ;
– drogues qui modifient le fonctionnement cérébral [10] ;
– isolation sensorielle incluant souvent l'immobilité aussi complète que possible
– *ou, au contraire*, comme l'enseigne la tradition pythagoricienne [11] , le maintien d'un mode de vie assumé chaque jour et pendant toute la vie, à savoir : végétarisme, consommation minimale de vin [12], nourriture simple (céréales, légumes et fruits, laitages et fromages), sommeil suffisant mais sans paresse, activité sportive matinale sans excès et sans compétition ou rivalité, absence d'états émotionnels excessifs.

Le *désir et la volonté* [13] d'assumer le cheminement sont deux éléments psychologiques nécessaires, mais ils ne peuvent créer une tension qui empêche le vide des pensées consécutif à la concentration mentale, car la *capacité d'abandon, le « lâcher prise »* est également indispensable.

Le *lieu* choisi est lié au but et aux conceptions initiales :

– la nature dans des endroits choisis pour leur valeur sacrée traditionnelle (action par conditionnement social), pour leur situation spécifique (caverne, sommet, proximité de faille, source, forêt spécifique, etc. [14]) et/ou pour leur valeur énergétique (ondes telluriques [15]) ;
– le temple [16] avec ses caractéristiques propres : architecture spécifique, sonorité particulière, lieu précis visant à la création de l'état de conscience désiré [17].

Le *temps* est choisi à partir de conditions météorologiques générales (froid/chaud, humide/sec, jour/nuit, matin/soir [18]), astronomique (saisons, phase de la lune [19]), symbolique (anniversaire [20]), culturelle, voire astrologique (configuration astrale). Il doit aussi être en harmonie (*kairos*) avec le temps (âge et moment) du méditant [21].

Les *connaissances* préalables sont souvent inhibitrices car elles accaparent par l'intellect ce qui doit être vécu en toute « naïveté ». Elles peuvent parfois permettre un meilleur cheminement car il est alors accepté non seulement par l'émotionnel mais aussi par la raison : la compréhension intellectuelle des archétypes organisateurs de l'univers et des lois issues des Intelligibles supprime certaines réticences et inhibitions en face de forces inconnues et de vécus angoissants.

La *maîtrise de l'activité onirique* [22], grâce à une préparation vespérale, corporelle et psychique, qui diminue la fréquence des « rêves poubelles » (décharge de tensions individuelles dues aux désirs inassouvis, à l'angoisse, etc.) et permet l'émergence des « grands » rêves, ceux des rencontres avec les archétypes, des incursions dans d'autres espaces et temps, voire des contacts avec des entités du monde spirituel [23].

Des *vécus spontanés d'états de conscience modifiée* lors d'un vécu de « hors-corps » [24] ou parfois simplement grâce à une vie permettant de longs intervalles de solitude et de silence en détente psychique et corporelle.

La *confiance* dans le groupe, dans des livres sacrés, dans la compétence du chef qui guide le cheminement. Pour pouvoir s'abandonner, il faut être assuré, si cet abandon devient dangereux par certains aspects incontrôlables personnellement, que

quelqu'un viendra maîtriser les phénomènes non désirés et rendre l'équilibre corporel et psychique [25].

Aperçus techniques

Immobilité :

- colonne vertébrale verticale [26] comme lors de la situation assise en position dite pharaonique ou en position en lotus [27] ;
- concentration sur les trajets de l'énergie subtile :
  - trajet circulaire (descente en avant et retour le long de la colonne vertébrale) dans les fondements du *TaïJi*, ou trajet ascendant (éveil de la *kundalini* et montée le long de la colonne vertébrale suivant deux canaux latéraux et/ou le canal central) et se terminant enfin au sommet du crâne [28] ;
  - concentration au « centre » du corps : *hara* (deux doigts sous l'ombilic) [29] ou « cœur » et « centre du corps » [30] ;
  - création d'une sphère énergétique (corps de lumière, enfançon de lumière, corps glorieux) qu'il faut développer au cours des divers cheminements méditatifs [31].

Mouvement

- danses en groupe, suivant des rythmes spécifiques, rapides et/ou lents [32] ;
- balancements divers (avant-arrière ou latéral) ou rotations de la tête (activation des canaux semi-circulaires) [33] ;
- marche « méditative » (marche *Kin-Hin*).

Silence

- état d'isolation sensorielle (séjour dans l'obscurité et dans le silence) [34] et silence intérieur supprimant les causes de distraction (extinction des pensées vagabondes) ; le « vide » extérieur et intérieur (technique zen).

Musique

- harmonies soutenues et variant à peine, sans création d'une réelle mélodie ;
- musique traditionnelle d'induction (conditionnement socio-culturel) [35] ;
- sonorités particulières (résonance spécifique avec certaines parties du corps) ;
- rythmes spécifiques (percussion) ;
- intervention de sons aigus (clochettes, flûtes aiguës) sur fond de sons graves (trompes tibétaines) ;
- sonorités « circulaires », « tournantes » (bols tibétains) [36].

Chants

- chœur (fusion dans le groupe) [37] ;
- chants et sons émis par le sujet [38] : mantras ;
- sons harmoniques [39] ;
- durée (quelques minutes à quelques heures) ;
- importance du souffle utilisé : respiration abdominale (diaphragmatique) [40].

Travail mental

- imagination active (personnelle ou dirigée) ;
- passage de l'objet matériel concret vers la création de l'image de l'objet débarrassé de ses particularités matérielles [41] ;
- vide (abandon de toute pensée) [42].

Lumière

- feu vivant (valeur énergétique, symbolique et sacrée du Feu et de la flamme) ;
- obscurité (permettant une meilleure concentration) [43] ;
- « entre-deux » (suggérant le passage) ;
- couleurs liées culturellement à un symbolisme induisant tel cheminement spécifique ou ayant telle action physiologique.

Air

- encens (unificateur, conditionnement par l'odeur), voire existence de stimulations physiologiques directes [44] ;
- parfums (valeur naturelle sans utilisation du Feu).

Eau

- bain rituel (créant le rappel du stade fœtal) ;
- purification à valeur symbolique et sacrée, utilisation éventuelle de rosée.

Objets sacramentaux

- naturels : éléments (eau, terre, air, feu) avec leurs valeurs symboliques [45], énergétiques et sacrées ;
- synthèmes (aspects naturels issus des lois occultes) et symboles (élaborations humaines à valeur d'induction du cheminement) [46] ;
- vêtements (valeur sacrée, masques) ou nudité partielle ou complète (retour à la pureté originaire, action physiologique).

Rites

- rituels d'ouverture et de clôture (coupure d'avec le milieu habituel, vérification des conditions optimales et de sécurité) ;
- protection du lieu (actions opératives directes et symboliques) ;
- invocations et prières (recherche d'aide en provenance des guides, des entités intermédiaires, des dieux, voire du Démiurge) ;
- cheminement guidé donnant les inductions et les protections efficientes.

3. Champs spirituels

Un trajet méditatif ne se fait pas en une seule étape allant sereinement et sans intermédiaire de l'état de conscience habituelle de l'homme à l'éventuelle fusion extatique avec le Démiurge. La méditation amène à des rencontres avec divers éléments :

– les uns sont issus de *fantasmes personnels* : mécanismes psychologiques simples de projection, manifestations imagées d'*archétypes,* voire *de stéréotypes culturels* ;
– d'autres sont de l'ordre de la *réalité spirituelle*.

Il s'agit d'un passage par des champs successifs (psychologiques et spirituels) traversés parfois sans encombres, mais qui parfois se révèlent dangereux, destructeurs, parfois aussi attractifs, fascinants. Ce n'est qu'au-delà de ces « territoires » que l'on peut espérer trouver un état mystique fusionnel.

Les enseignements en vue d'une induction harmonieuse vers un état mystique doivent inclure la connaissance de ces champs, de ces rencontres, des lois qui les organisent, des obstacles qui s'y trouvent, la maîtrise des éléments adjuvants, afin d'amener un cheminement approfondi sans risque psychiatrique et spirituel inutile. Une double qualification psychiatrique et spirituelle est ici une évidente nécessité [47].

En très brève énumération, citons ces divers domaines rencontrés dont l'approche doit être chaque fois maîtrisée grâce à des connaissances et à des techniques appropriées :

- les « esprits des défunts », ainsi que décrits dans les séances spirites, parfois en détresse, parfois en exigences, parfois de bien-être, parfois en harmonie avec les participants, parfois en totale coupure (l'irruption d'un « *drop-in* ») ;
- des entités dites « guides » (angéliques, daïmoniques, etc.) dont les communications sont la plupart du temps ensuite éditées sous le vocable de « *channelling* » ;
- des « Forces dites élémentales », émergeant souvent lors de pratiques de nature « magique » ;
- des « Entités du Haut et du Bas » appelées par des techniques shamaniques (dont le but est la guérison) ;
- des images de divinités locales appelées par des techniques [48] parfois douces, liées aux éléments de la nature, mais parfois brutales, voire sanglantes ;
- des épisodes « joués » (vécus émotionnels intenses) représentant des divinité(s) issue(s) des diverses mythologies ;
- des passages (fascinants et terrifiants) aux « au-delà » de toute image, à l'au-delà de toute multiplicité, au Tout-Autre.

Chaque recherche théurgique se doit

- de choisir les étapes préliminaires adéquates,
- de trouver à s'écarter des vécus inhibiteurs et déviants,
- de s'identifier aux images productrices de cheminement plus profond,
- et ensuite de réaliser que même les images les plus intensément vécues comme « sacrées » ne sont que des approximations issues de projections et qu'elles doivent se fondre dans le vide afin de pouvoir atteindre la fusion avec l'Ineffable, le Démiurge, l'« Ame du Monde » [49], voire avec le Tout-Un.

Tout ceci exige à la fois l'harmonisation d'une volonté et d'un désir sans failles psychologiques et la possibilité d'un lâcher-prise extatique.

4. Phénomènes manifestés

Les modifications physiologiques du méditant en extase ou en transe sont évidentes et variées, souvent comparables dans leurs aspects extérieurs avec des manifestations hystériques ou schizophréniques. Leurs conséquences qui plénifient le mystique et équilibrent ses qualités psychologiques permettent sans grande difficulté de distinguer l'authenticité et la valeur des états mystiques par rapport à

certains aspects pathologiques. Ce sont des modifications des rythmes cardiaques et cérébraux, la suppression de réponses aux perceptions extérieures ou biologiques, l'expression de sons ou de paroles souvent difficilement compréhensibles, voire de réelle xénoglossie [50], la modification étonnante de la force musculaire et de la précision de mouvements les yeux fermés. La nécessaire restriction de la longueur de cet article ne nous permet pas de les commenter.

On constate aussi l'apparition de phénomènes dits parapsychologiques (psychocinèses, enregistrements directs sonores, etc.) qu'il y a lieu d'analyser sans valorisation intempestive ou négation et mépris [51].

5. En forme de conclusion

Tant de manifestations indiquant une action spirituelle dans le monde matériel ont pu être objectivées, enregistrées, vérifiées, tant de communications obtenues en parfaite cohérence à partir d'un monde « spirituel » ont été rassemblées dans toutes les régions du monde… Est-il alors honnête de rejeter tous ces éléments qui dérangent à la fois les matérialistes qui ne veulent pas accepter de reprendre en mains leur hypothèse de départ et les religieux de nos régions occidentales qui, suivant leur corpus propre, ont catalogué ces éléments perturbateurs de leurs doctrines dans la catégorie des faits qui à la fois n'existent pas et/ou sont de nature démoniaque… ?

Pourquoi « notre » univers si vaste ne serait-il pas une image d'un autre univers tout aussi vaste ? Pourquoi n'accepterait-on pas l'existence de plans organisateurs de mécanismes biologiques qui transcendent les règnes en les organisant harmonieusement ? Pourquoi les récits de visions ou issus d'intuition lors de méditations profondes ne trouveraient-ils pas leur source dans une réalité qui posséderait une autre forme d'énergie, organisée et organisatrice ? Pourquoi si souvent choisir l'hypothèse de la négation de ces descriptions cohérentes et universelles du monde spirituel en ramenant tout à la surface du visible, du matériel et pesant [52] ?

Dans ces conditions, on comprend le désir d'incursion dans le monde « de l'Ailleurs » pour y trouver une solution à tant de questionnements. La voie théurgique s'inscrit dans cette quête difficile et frustrante, souvent angoissante et terrifiante.

Mais toutes ces quêtes sont issues d'êtres humains dont les limites intellectuelles et surtout les émotions et l'affectivité (c'est-à-dire les désirs, les craintes, les angoisses, la volonté de puissance) créent un dynamisme psychique issu de l'Inconscient susceptible de fausser les perceptions et les raisonnements. Chaque récit mystique est le résultat d'un compromis entre des observations objectives, des intuitions « justes » et des mécanismes subjectifs déformants, souvent en grand nombre.

Si l'on désire intégrer en nous une forme mystique cohérente de la connaissance, il faut accepter que le trajet soit plus long que pour des buts partiels. La théurgie doit donc s'appuyer sur des techniques qui clarifient tous les obstacles, en maîtrisant ceux qui peuvent être contrôlés et contournant ceux pour lesquels il n'y a rien à faire. Ce travail se fait tant dans le monde intérieur, psychique, que dans la réalité spirituelle.

Entreprendre une voie théurgique sans connaissance intérieure des lois du Conscient et de l'Inconscient, et sans balisage compétent est risqué.

La seule connaissance intellectuelle des phases et techniques de la voie théurgique est frustrante et n'amène aucune compréhension profonde et réelle du vécu mystique.

Lors d'une quête théurgique, il faut accepter de se soumettre à l'apprentissage vécu des techniques méditatives spécifiques et à l'analyse rigoureuse et rationnelle.

Chacun doit assumer son choix, c'est-à-dire ne pas espérer recevoir ce qui n'a pas été choisi.

Notes

[1] Devenir un *philanthrôpotatos daïmôn*, maître de son éventuelle réincarnation et restant après la mort physique dans l'orbe de la Lune pour guider les humains.

[2] Le « corps de lumière » n'est l'équivalent ni du corps éthérique, ni du corps astral décrits entre autres dans le spiritisme, la métapsychie ou la théosophie. Voir l'analyse faite par JUNG, « Das Geheimnis der goldenen Blüte » (1929), où l'on trouve les illustrations tirées du *Hui Ming Ching* qui montrent bien la formation progressive de la sphère de lumière qui se transforme en enfançon de lumière capable de se séparer du corps.

[3] La recherche du bonheur permanent dans le paradis (chaque religion en décrit un), les Champs Elysées, les Iles des Bienheureux.

[4] Par exemple, l'absence d'ombre portée ou sur les objets entrevus.

[5] D'où le danger de « l'expérience religieuse immédiate », ainsi que le signale Jung.

[6] Dans la tradition shamanique, où un des buts est aussi d'entrer en résonance avec son « animal de pouvoir ».

[7] Longues marches souvent volontairement périlleuses pour arriver au lieu choisi en vue de la retraite méditative.

[8] Tradition fréquente qui crée des conditions physiologiques (modifications des électrolytes sanguins), psychologiques (maîtrise des désirs corporels, dépassement de la perception de la fatigue) et spirituelles spécifiques (« légèreté »).

[9] Certaines traditions croient que le dépassement du corps doit se faire par le dépassement de souffrances infligées artificiellement (flagellations sanglantes, fourmis urticantes déposées sur la langue, etc.). Il est un fait médical que l'accroissement de douleurs physiques (par exemple lors de violentes tortures policières) amène le déversement dans le sang d'un neurotransmetteur dont l'effet est semblable à celui de la morphine. Peut-être cela permet-il de comprendre la recherche personnelle de ces attitudes qu'on doit assimiler à des comportements pervers.

[10] Utilisation banalisée chez les peuples Amérindiens du Centre et du Sud – en opposition aux Amérindiens du Nord qui n'utilisent que le tambour, matériel efficace uniquement dans des régions sèches (modification du son des tambours). On ne peut exclure la prise de substances induisant un état de modification de la conscience tant à Delphes pour la Pythie qu'à Eleusis pour les participants.

[11] Création d'un équilibre harmonieux du corps et des conditions optimales pour la santé de la *psychê* en désir d'identification vers le *noûs* (Jamblique, *Vie Pythagoricienne*, 68, 96,106 et s. ; Porphyre, *Vie de Pythagore*, 46-47). Pythagore, *Vers Dorés,* 9-11, 32-52.

[12] Uniquement après le coucher du soleil et lors des repas communs. L'eau était d'abord versée dans le verre et le vin n'y était ajouté qu'ensuite, afin de confirmer le refus de l'ivresse si fréquente dans les banquets profanes. Le tout était encadré de prières et d'offrandes.

[13] Il faut un dynamisme qui intègre la totalité de l'être, non seulement sa conscience sous forme de la volonté mais aussi un mécanisme plus profond et affectif, voire émotionnel, comme le désir. Ce dynamisme est souvent créé à partir d'un vécu spécifique que les psychologues depuis Maslow (*Pour une psychologie de l'être*, Paris, 1972), surtout dans la ligne de la psychologie transpersonnelle (C.T. Tart, *Transpersonal Psychologies*, Harper, 1977), appellent « *peak-experience* », et qui consiste en une brusque émergence d'un état de conscience modifié caractérisé par des éléments de type transcendantal (principalement abandon de l'ego, fusion avec l'environnement naturel, émotion artistique bouleversante, expérience proche de la mort) souvent éloigné de tout contexte religieux.

[14] A chaque fois, pour chaque tradition, c'est la signification sacrée du lieu qui imposera le choix : élévation vers le sommet « mâle » ou retour vers le fond « femelle » (taoïsme), Terre ou Eau, roches et cristaux ou végétaux, etc.

[15] L'état de conscience se modifie dans la mesure où la méditation est suffisamment prolongée en ces lieux spécifiques. On doit ici citer la tradition shamanique en Amérique du Nord.

[16] Le Temple peut être considéré de deux manières opposées : il est « artificiel », de construction humaine à partir de conceptions socio-culturelles occasionnelles et devrait alors céder le pas à la Nature issue d'archétypes divins, mais il peut aussi être vu comme représentant « abstrait » des formes initiales, des Nombres et des Proportions archétypales qui préexistent à la manifestation des objets naturels.

[17] Le cheminement personnel lors de l'induction en état modifié de la conscience peut amener à des champs différents suivant les caractéristiques architecturales et décoratives

telles que le calme intérieur obscur plutôt que la lumière, la décoration manifestant des symboles inducteurs ou au contraire l'absence de tout repère, etc. Une certaine hypnothérapie dans l'Antiquité se faisait dans des lieux dont la résonance acoustique, l'obscurité, l'accès symbolique, l'accueil religieux spécifique favorisaient un certain champ de visions et de rêves. (G. Michenaud et J. Dierkens, *Les rêves dans « Les Discours Sacrés » d'Aelius Aristide*, Editions de l'Université de Mons, 1975).

[18] Les conditions physiologiques sont différentes aux heures très matinales (vers quatre heures) par rapport à la soirée : modifications des hormones corticosurrénales à cause du cycle biologique nycthéméral, ou encore différences électroencéphalographiques lors d'éveil au début de la nuit ou à la fin (G. Klösch et U. Kraft, « L'étoffe des rêves », *Cerveau et Psychologie*, 7, 2004. p. 42-49).

[19] Les phases de la lune modifieraient les électrolytes végétaux, donc vraisemblablement humains aussi. Des modifications dans les états colloïdaux existeraient en corrélation avec les taches solaires.

[20] L'anniversaire médiatisé amène une exaltation de joies ou de douleurs qui modifie le sens des inductions méditatives : chez certains mystiques chrétiens, on constate l'apparition de stigmates aux anniversaires supposés de la mort du Christ et aux lieux du corps imaginés et culturellement enseignés comme ceux de la crucifixion.

[21] Le choix du moment propice (interviennent ici à la fois l'âge réel ou symbolique, les conditions corporelles et psychologiques, les moments spécifiques de la journée, etc.) facilite ou entrave le cheminement spirituel spécifique d'action ou de simple réceptivité.

[22] S. Byl, « Quelques idées grecques sur le rêve, d'Homère à Artémidore », *Les Etudes classiques*, 47, 1979, p. 107-122.

[23] Cette indication (Platon, *République*, IX, 571b-571e et 571e-572c. Collection Budé ; Tome VII, 2e partie) se retrouve tout au long de la tradition néoplatonicienne qui accepte les révélations oniriques éventuelles, mais suivies de réflexion : *théôrêma* suivi de *mathêma* (Porphyre). Les conditions mentionnées sont : psychostasie, musique calme, pensées élevées, calme corporel, absence de besoins organiques.

[24] Les vécus « hors-corps » peuvent avoir été provoqués par une maladie, un accident ou l'approche de la mort, mais il en existe aussi de spontanés émergeant sans qu'il y ait une situation corporelle particulière.

[25] Presque tous les méditants solitaires décrivent l'angoisse qui les envahit au moment où ils se rendent compte, ne serait-ce que partiellement, de ce qui leur arrive sans pouvoir en contrôler le déroulement. Le Guide du groupe ésotérique ou religieux est celui qui est capable de faire revenir à l'état habituel de conscience lorsque les conditions en indiquent la nécessité et ainsi permet le lâcher prise sans angoisse supplémentaire.

[26] La colonne vertébrale est le lien qui unit les forces de la Terre à celles du Ciel. Elle est aussi le lieu des canaux de double polarité d'énergie subtile qui doivent se réunir en un canal unique : dans la tradition yoga, Ida et Pingala avec Sushumna au centre, les deux serpents du caducée d'Hermès surmonté d'ailes, le Sma-Taoui des Egyptiens.

[27] La position couchée sur le dos (position dite du « cadavre ») amène souvent un état somnolent plus que l'état de conscience modifiée souhaité.

[28] Le but est l'issue hors du corps et la fin des attaches corporelles par la totale maîtrise de l'énergie subtile. Elle doit « donc » monter progressivement (ne pas sauter une étape, ne pas ignorer un *chakra*) et « sortir » du sommet de la tête (image du lotus aux mille pétales).

[29] Les Yogi et les Tibétains amènent l'énergie subtile des extrémités vers un endroit situé deux doigts sous l'ombilic. C'est là que peut se former la sphère d'énergie lumineuse, naître et se développer l'enfançon de lumière. Les taoïstes témoignent de cette sphère abdominale en dessinant leurs sages avec un abdomen surabondant. Sur la tradition taoïste, voir dans ce

volume la contribution de F. Lauwaert, « Manger de l'air, manger des mots. La recherche de l'aliment d'immortalité dans le taoïsme ».

[30] La tradition néoplatonicienne est semblable à la tradition tibétaine : des extrémités vers le « centre » du corps. Mais la définition de ce lieu corporel n'est pas claire : tantôt il est question de « centre », tantôt de « cœur » (Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes,* Livre treizième, II. Tome 2, p. 214-219 et Livre sixième, II, Tome I, p. 234 et 235, édition « Les Belles Lettres », collection Budé, 1964). Doit-on y voir plutôt *Manipura* (juste en-dessous du diaphragme) ou *Anahata* (juste au-dessus, c'est-à-dire dans la cage thoracique) ? S'agit-il d'une manière approximative de centrer l'énergie ? Faut-il y voir le but de compassion (*Anahata* est un lieu de compassion) ?

[31] Ce serait une erreur de croire qu'il suffit de centrer l'énergie en une sphère lumineuse pour que le corps de lumière se développe ! Il y a encore un long travail méditatif à faire pour permettre le passage de la conscience dans ce lieu, et ensuite pour l'amener à se détacher du corps afin de lui permettre d'aller explorer les mondes sacrés intermédiaires.

[32] Les rythmes (tambourins, cymbales) semblent avoir été, dès la haute antiquité, à la base d'inductions en transe : traditions dites dionysiaques et orphiques, voire liées aux cultes de la Déesse Mère (L. Redmond, *When the Drummers were women. A spiritual history of Rhythm*. New York, Three Rivers Press, 1997 ; et sa vidéo *A Sense of Time,* videoVH0146, Interworld) Les inductions shamaniques utilisent avec beaucoup de rigueur les rythmes lents et rapides pour induire l'état de transe et en sortir.

[33] Lors des répétitions des *Zikr* et dans d'autres gestes circulaires soufis, la stimulation des canaux semi-circulaires favorise un état de conscience modifié. La rotation de la tête est parfois utilisée pour créer des circonstances physiologiques permettant une amélioration de la mémoire et de l'attention (technique du Dr F. Lefebure, *Expériences initiatiques*, 3 vol., Anvers, Edition Verrycken, 1976). Les balancements d'avant en arrière ou de gauche à droite (assis « sur un âne ou un chameau ») sont eux aussi susceptibles d'amener à des états de conscience modifiée.

[34] L'isolement pendant des années dans des lieux sombres et silencieux, ainsi qu'il est demandé aux moines tibétains, amène presque inévitablement une issue hors du schéma corporel habituel et facilite les « hors corps ».

[35] La prière, le rite religieux, la méditation, si ces éléments sont chaque fois associés à un type de musique spécifique (musique d'orgue en résonance typique des églises, flûte kyoto, trompes tibétaines, didgeridoo australien), peuvent suivant les cultures où ces éléments s'inscrivent faciliter le passage à un autre état de conscience.

[36] Passage de l'audition préférentielle d'une oreille à l'autre en successions organisées et continues.

[37] Le chant grégorien qui exige que le chœur soit perçu comme une seule voix amène une identification au groupe et donc éloigne de la fixation à l'ego.

[38] On doit, suivant l'ancienne tradition grecque, faire la différence entre les sons émis par la gorge et ceux modulés par la bouche, sans que ces modulations soient des paroles. Cette différence est décrite dans le *Corpus Hermeticum*, traité XVIII, 12 concernant la manière d'énoncer la prière à la *Tetraktys*.

[39] Le son en harmonique supérieure est lié à l'énergie subtile. Emettre les deux sons à la fois, comme le font les moines tibétains, crée le lien entre le haut et le bas, en faisant vibrer deux lieux différents du corps.

[40] La respiration a toujours été un facteur important de l'induction en état mystique. Elle peut être contrôlée suivant un rythme précis, où les durées de vide pulmonaire (à la fin de l'expiration) sont augmentées. La respiration diaphragmatique (abdominale) seule amène à la création de rythmes cérébraux spécifiques. Lors de la détente elle-même, la respiration est habituellement régulière, mais elle peut aussi être fortement ralentie (état d'extase calme et d'issue hors du corps) ou accélérée (état de transe). Lors de la recherche d'extase dans

les traditions gitanes, le chant doit se maintenir jusqu'à l'extrême limite du souffle et de la résistance physique, induisant alors un état proche de la transe.

[41] La conversion plotinienne exige le détachement progressif de la multiplicité, c'est-à-dire des objets concrets, en passant éventuellement par l'imagination (placement des « objets » dans une pensée de plus en plus indépendante des caractéristiques de l'objet en question). Voir dans le présent ouvrage l'article de L. Brisson, « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? ».

[42] Le vide mental est souvent obtenu par la répétition inlassable de mantras, de prières ou d'invocations courtes, ou par le comptage sans interruption du rythme respiratoire. Se centrer sur de telles activités exigeant une attention constante et sans faille amène une modification dans le fonctionnement cérébral.

[43] Un feu vivant (flamme de bougie) éclairant faiblement dans l'obscurité est sans doute l'ensemble environnemental idéal pour l'induction en état mystique : l'obscurité aide à ne pas se laisser distraire, la flamme est à la fois protectrice et témoin d'une lumière « vivante ». Rien de plus éloigné d'un but méditatif sacré que l'éclairage électrique.

[44] On ne peut exclure l'action directe de l'odeur de certains encens sur le rhinencéphale et donc sur le fonctionnement cérébral, voire corporel général. Il était important pour les Anciens de spécifier l'encens destiné à chaque divinité.

[45] La Terre représente tout ce qui fixe et se maintient, y compris la mémoire. L'Eau nous indique la participation affective et l'unification (sympathie et compassion). L'Air est le dynamisme qui supprime les limites et se dilate en une expansion permanente. Le Feu est ce qui vitalise et transforme, voire « transmute » ; la flamme n'en est qu'un aspect.

[46] Les synthèmes sont tels des signes inscrits dans la matière et qui font référence aux Divinités (aux Lois principielles) qui ont créé de tels objets. Les symboles sacrés sont des élaborations humaines faites à partir des archétypes psychologiques, structures homologiques aux dynamismes organisateurs du cosmos.

[47] Il ne nous est donc pas possible ici de détailler ici leurs caractéristiques qui permettent de faire à chaque fois des « diagnostics différentiels ».

[48] Ces rites qui se structurent avec des supports matériels veulent être en miroir et résonance des qualités de l'Entité « divine » invoquée. Jamblique en a longuement parlé.

[49] Nous renvoyons évidemment à Plotin.

[50] A différencier des jargonophasies émises dans des groupes charismatiques ou de *New Age* non contrôlé.

[51] Nous avons personnellement pu constater de tels phénomènes, les photographier, les enregistrer sur cassettes audio et vidéo, les vérifier après enquêtes, etc. Mais tel n'est pas le sujet de cet article.

[52] Rappelons que pour les scientifiques (physiciens, astronomes) tout ce que nous percevons et pouvons mesurer dans le cosmos ne représente que 10 à 15 % de la totalité de la « masse-énergie » calculée. La conception que notre monde ne serait qu'une partie d'un monde de dimensions plus vastes est de plus en plus avancée par les scientifiques (voir le numéro de *Pour la Science* consacré en 2005 à la Nature du Cosmos).

La mystique en Occident

Quelques pistes de réflexion au sujet de la mystique de Philon d'Alexandrie

Sabrina Inowlocki

Bien que Philon soit rarement considéré comme un mystique à proprement parler, il n'en demeure pas moins une figure importante pour comprendre l'évolution des rapports de l'humain au divin, notamment en ce qui concerne la rencontre privilégiée entre l'homme et Dieu, qui est au centre de l'expérience mystique.

Les rapports du philosophe alexandrin et de la mystique sont loin d'être simples. Ils firent, et font encore, l'objet de débats [1]. J'ai choisi de proposer dans le cadre de cette publication un bref état de la question. J'aborderai donc les grands thèmes qui traversent la question du mysticisme philonien en montrant les différentes pistes de recherches poursuivies jusqu'ici.

1. *Status quaestionis*

A l'origine, la recherche sur le mysticisme de Philon semble dominée par le monde anglo-saxon. En particulier, la monographie d'Erwin Goodenough intitulée *By Light, Light* ; *The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, parue en 1935 aux Etats-Unis, suscite un engouement mais aussi des critiques importantes. Bien que Reitzenstein et d'autres l'eussent précédé sur ce terrain [2], l'ouvrage de Goodenough marqua les esprits pour quelques décennies [3]. Malgré les critiques dont il fut souvent l'objet, il n'est pas inutile pour notre propos d'y retourner brièvement.

Goodenough s'exprime à une époque où Philon « le Juif » n'a pas encore bénéficié de toute l'attention dont il fait l'objet aujourd'hui. Il propose une thèse audacieuse qui se fonde sur le vocabulaire mystérique utilisé par Philon pour décrire la révélation mosaïque, à savoir que le judaïsme égyptien de langue grecque, puisant aux sources du platonisme et du pythagorisme, constitue un culte à mystère à la mode païenne. La Loi de Moïse en serait le *hiéros logos* et Moïse lui-même un syncrétique Hermès-Toth. Les patriarches deviennent des hiérophantes et les Juifs s'organisent,

d'après Goodenough, en thiases, encore qu'il avoue ne pas savoir exactement dans quelle mesure ceci était accompli [4]. Tel est, selon Goodenough, ce *Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, amorcé par la traduction de la Bible en grec, la fameuse Septante, et qui trouve en Philon son point culminant.

La thèse de Goodenough a reçu de nombreuses critiques [5]. Un des contre-arguments les plus importants, mis en évidence par Völker, réside dans le fait que tout le vocabulaire mystérique présent chez Philon ne reflète pas une pratique mais constitue plutôt une métaphore [6]. Philon puise soit directement au vocabulaire du mystère grec [7] soit à la réappropriation de ce vocabulaire par Platon [8]. L'ouvrage de Goodenough a pourtant un mérite important qui réside dans la mise en évidence à l'époque d'un matériel qui était souvent délaissé par les étudiants des religions de l'antiquité. Un de ses défauts est de poser une dichotomie entre judaïsme palestinien normatif et judaïsme « déviant » hellénistique. Pour Goodenough, le mouvement myst(ér)ique juif représenté par Philon constituait une large tendance au sein du judaïsme de l'époque. Il fut contredit sur ce point par Sandmel qui y vit une tendance plutôt marginale, et qui rejeta l'hypothèse de Goodenough [9].

Si je me permets l'étrange écriture du terme « myst(ér)ique », c'est que l'étude de Goodenough confond les concepts de « mystère » et de « mystique ». Il convient donc de s'interroger sur ce que l'on entend exactement par mystique. En effet, bon nombre de philonisants appliquent aux textes de Philon l'appellation de mystique tantôt au sens large, tantôt au sens strict. Au sens large, ce terme évoquerait la recherche de Dieu et de sa connaissance. Jean Daniélou a ainsi pu évoquer « l'ardente inspiration mystique » qui traverse l'œuvre de Philon [10], et paraît ainsi faire référence davantage à une quête générale du divin qu'à un processus bien précis. Au sens strict, il évoque des pratiques menant à une appréhension directe de la divinité, voire d'une union à Dieu. Ce thème est présent dans l'œuvre de Philon, notamment via le thème de la quête de la vision de Dieu, et celui d'« Israël le voyant » [11].

David Winston, dont les travaux sur le mysticisme de Philon font aujourd'hui autorité, a pris soin, dans plusieurs de ses contributions scientifiques sur Philon, de définir ce qu'il entendait précisément par mysticisme [12]. En se fondant sur les critères établis par Margaret Smith [13] sur le mysticisme en général, il a évoqué comme points communs entre les œuvres de Philon et les ouvrages mystiques notamment le vocabulaire relevant de la sobre ivresse, l'idée que l'humanité entière possède en elle une part de vie divine, l'importance de l'auto-annihilation pour atteindre la vision de Dieu, et l'importance de l'amour à cet effet. C'est donc dans les travaux de Winston qu'on trouvera la plus grande précision à ce sujet.

Notons encore que la question du mysticisme de Philon s'inscrit dans la problématique de la définition générale de l'œuvre de Philon. Exégète [14], mystique [15], ou apologiste [16], chaque hypothèse a trouvé des défenseurs.

On s'est également interrogé sur la spécificité de l'œuvre de Philon, notamment dans son aspect mystique. Selon Borgen [17], Philon aurait puisé aux sources du mysticisme juif de l'époque. Des points communs avec Paul et certains passages issus de la tradition rabbinique semblent corroborer cette hypothèse. L'intérêt de Philon pour l'angélologie [18] peut aussi être mis en parallèle avec d'autres textes mystiques juifs.

En outre, comme pour l'œuvre philonienne en général, on a beaucoup discuté de ce qui, dans la mystique selon Philon, provient du judaïsme ou de l'hellénisme. Daniélou a par exemple soutenu que la mystique philonienne, c'est la doctrine juive de l'inspiration biblique exprimée dans le style grec de l'inspiration et de l'extase [19]. Cette hypothèse a fait l'objet de critiques justifiées. En effet, l'emprunt à l'hellénisme ne se limite pas à une question de style. La théorie du prophétisme et de l'inspiration philonienne se rapproche fortement de celle d'autres auteurs grecs dont Platon et Plutarque.

Cependant, on a vu qu'une partie des philonisants refuse de parler d'une véritable mystique dans le cas de Philon, en arguant que les passages mystiques de son œuvre répondent à un désir apologétique de présenter les écritures comme divinement inspirées, notamment en exploitant le thème de la prophétie. Les défenseurs d'un véritable mysticisme philonien [20] ont répondu à cet argument en montrant point par point les correspondances entre certains éléments philoniens et les éléments constitutifs d'une mystique, tout en émettant certaines réserves. Ces réserves concernent la possibilité de trouver chez Philon une union avec Dieu comme point culminant de l'expérience mystique. L'idée d'une union avec le divin apparaît [21] comme commentaire à Dt 10, 20 et 30, 20 mais semble plutôt relever d'un attachement moral à Dieu relevant de la piété.

Ce problème a fait l'objet d'un débat au sein duquel on a fait intervenir la mystique plotinienne [22]. On a en effet pensé qu'elle avait pu être influencée par Philon. On a ainsi tenté de mettre en évidence les points communs entre Philon et Plotin. Pourtant, d'autres savants ont montré que la théorie de Plotin sur l'extase ne doit rien à Philon malgré les correspondances : pour Philon, Dieu tire l'humain à lui, alors que pour Plotin, l'homme est restauré dans son union avec l'un [23]. Winston a également abondé en ce sens, en tâchant de montrer que Philon est très loin des notions plotiniennes de la capacité humaine à devenir intellect et à être absorbé par l'Un ineffable [24]. Nombre de passages philoniens montrent que le contact mystique chez Philon se limite à la manifestation divine sous la forme de son *Logos* [25]. La cause de l'impossibilité pour l'homme d'atteindre une vision complète de Dieu réside évidemment dans la transcendance absolue du divin dans la philosophie de Philon. Dieu ne manifestant tout au plus « non ce qu'il est, mais qu'il est » [26]. Cette incognoscibilité de Dieu se manifeste dans la théologie de la ténèbre évoquée dans le *De posteritate Caini* et le *De mutatione nominum* [27]. La lumière intelligible à laquelle il fait parfois référence [28] pour évoquer la vision du divin serait une vision intelligible de l'existence de Dieu.

On a également ardemment débattu des modalités de l'appréhension du divin selon Philon. L'appréhension du divin, d'après Philon, se fait à la fois de façon indirecte par la raison (*logismos*) et aussi par un moyen direct qui ne requiert pas de médiation [29]. Pour certains [30], l'appréhension du divin sans médiation de Philon fait référence à une initiative divine qui, par sa grâce, aurait dispensé une illumination depuis l'extérieur vers l'intérieur [31]. Bréhier a, lui, évoqué un ravissement de l'âme [32]. Plus récemment, Winston s'est opposé à cette interprétation en montrant que, s'il est bien question d'extase dans certains passages qui ont trait à la prophétie, dans ceux qui traitent directement de la vision de Dieu, il n'est pas question d'éviction du *noûs* [33] ou d'extase à l'arrivée de l'esprit divin. Il y aurait cependant bien une

possibilité d'appréhension du divin de façon directe. Celle-ci serait constituée par une illumination interne et intuitive, un processus rationnel et analytique identifiable à la révélation divine qui permet à l'esprit humain d'avoir une approche directe de Dieu [34]. Ceci est rendu possible par l'existence d'un lien entre l'âme humaine et Dieu, que révèle, d'après Philon, le thème de « l'homme à l'image ». Selon l'Alexandrin, la divinité a imprimé dans l'âme humaine invisible le sceau de sa propre image, qui est le *Logos* [35]. L'âme est un fragment du divin [36].

2. Abraham, Moïse et les Thérapeutes, figures mystiques selon Philon

Le mysticisme de Philon s'exprime abondamment à travers son exégèse des écritures. Dans ce contexte, deux personnages jouent un rôle important : ce sont Abraham, et Moïse. En outre, son mysticisme s'exprime aussi dans son portrait des Thérapeutes du lac Mariut.

S. Sandmel [37] a bien montré comment le personnage d'Abraham incarne le mystique selon Philon [38]. Dans son traité *De Abrahamo*, Philon explique en effet comment le passage de Chaldée à Harran est une allégorie de l'abandon de la science des Chaldéens, c'est-à-dire de l'astrologie, par l'âme, au profit de la vision de Dieu, « autant que pouvait voir celui qui regardait » [39]. D'Abram, « père qui s'élève vers les phénomènes célestes », le patriarche devient Abraham, « le père élu du son ». Abraham se voit accordé par Dieu, une manière d'appréhension de lui-même [40], comme ce sera aussi, selon Philon, le cas de Jacob [41].

Mais c'est surtout Moïse qui constitue, pour l'Alexandrin, le mystique par excellence. W. Meeks, dans un ouvrage qui compare le Jésus johannique aux traditions juives sur Moïse [42], a rappelé les passages faisant état d'une divinisation de Moïse qui entraîne une sorte de participation à la nature divine [43] selon Philon. On reconnaît d'ailleurs généralement que le parcours de Moïse, en tant que prophète, constitue l'apogée de l'ascension humaine vers Dieu et dépasse les visions accordées aux autres sages [44].

Il n'en reste pas moins que le commentaire philonien sur l'ascension de Moïse sur le Mont Sinaï, et en particulier sur la pénétration de Moïse dans la nuée (Exode 19, 16-20), demeure peu clair. Pour Philon le Juif, le Dieu de la Bible demeure absolument transcendant et insaisissable. Il ne dévoile pas sa nature, c'est-à-dire ce qu'il est, mais, comme on l'a vu, seulement qu'il est [45].

Moïse, toutefois, semble constituer une exception, comme en témoigne la description philonienne de sa mort comme passage de la dualité âme-corps vers la monade et sa métamorphose en une « intelligence très semblable au soleil » [46], à la fin du *De vita Mosis*. Pour tout autre humain, Dieu demeure hors d'atteinte : « l'âme désirant la vision de Dieu ne comprend pas que, trop près, elle est consumée, et plus loin, seulement réchauffée » [47]. L'âme humaine ne peut posséder la connaissance du divin qui est au-delà de l'intelligible et saisissable par le divin seul, comme la lumière l'est par la lumière [48]. On a d'ailleurs souligné que la théologie négative ultérieure a son point de départ dans le *De Vita Mosis* de Philon [49].

Le statut privilégié de Moïse par rapport à Dieu et à sa connaissance est explicitement associé par Philon à son statut de grand-prêtre et de prophète. Le paradigme du tabernacle que Moïse eut, selon Philon, dans une « vision spirituelle » [50]

confirme le lien entre le pontificat et la prophétie mosaïques. Je laisserai ici de côté la problématique du grand pontificat. Le thème de la prophétie, en revanche, doit être explicité. En effet, le problème de l'interprétation de Moïse comme mystique est lié à la conception philonienne de la prophétie biblique et de l'inspiration [51], pour laquelle il a notamment puisé dans le *Phèdre* de Platon [52].

Dans le *De Vita Mosis*, Philon esquisse trois genres différents d'oracles [53] : *primo*, les oracles venant de Dieu à travers l'interprétation de son prophète ; *secundo*, les oracles rendus par demande et réponse ; *tertio*, les oracles venant de Moïse, Dieu étant descendu en lui l'ayant transporté hors de lui-même [54]. D'après Philon, le premier type d'oracle est trop grand pour pouvoir être loué à sa juste mesure, et il préfère se concentrer sur les deuxième et troisième types qui sont, selon lui, associés.

Pour ce qui est de Moïse, Winston a bien montré qu'il existe en fait chez l'Alexandrin deux genres de prophéties [55] : la prophétie extatique [56] et la prophétie herméneutique ou noétique. La première est nécessaire à la prédiction du futur ; la seconde « à l'application de la partie élevée de son esprit ou de son intellect intuitif qui lui permet de saisir les principes fondamentaux de l'univers vu comme un tout unifié » [57]. C'est en cela que la prophétie est liée à la mystique philonienne [58]. Moïse devient l'allégorie de l'intellect prophétique par excellence, qui, purifié, a seul le pouvoir de pénétrer dans la nuée.

Philon s'est également intéressé de près au phénomène de l'extase dans son *Quis heres* [59]. Lecteur assidu du *Phèdre* de Platon, il distingue quatre catégories d'extase. La première est une sorte de furie due à un âge avancé ou à de la mélancolie. C'est le genre d'extase qui s'empare des impies. La deuxième est identifiée à un étonnement (*kataplèxis*) comparable à celui de Jacob lorsqu'il apprend que Joseph est vivant, ou à celui des Hébreux au Sinai lorsqu'ils virent la divinité dans le feu et la fumée. La troisième est en quelque sorte un repos de l'âme. C'est ce qui caractérise par exemple l'état d'Adam en Gen. 2, 21. Enfin, la quatrième sorte d'extase est considérée par le philosophe comme la meilleure. Il s'agit d'une folie, d'une possession et d'un délire inspirés (*entheos katokôchè te kai mania*). C'est le propre de la « race prophétique » selon Philon. Cependant, d'après Winston, la prophétie extatique différerait d'une vision mystique parce que l'initiative de la prophétie extatique est divine, alors que, pour ce qui est de la vision mystique, l'initiative est humaine [60].

Enfin, il faut dire un mot des Thérapeutes qui sont, d'après Scholem [61], les premiers mystiques juifs. Bien entendu, nous ne savons rien d'eux si ce n'est ce que nous en dit Philon. L'opinion qu'on peut avoir des Thérapeutes dépend évidemment de la position que l'on adopte par rapport à la question de savoir si on les considère comme une utopie philonienne ou un mouvement historique. Si on adhère à la deuxième hypothèse, il est certain que ces derniers présentent des traits mystiques. Par exemple, leurs pratiques ascétiques peuvent évoquer les techniques de préparation de l'élévation vers le divin du mysticisme de la *Merkabah* [62]. L'imagerie solaire et lumineuse utilisée par Philon dans son traité sur cette secte peut également être interprétée dans ce sens. Il n'est pas impossible, si l'on accepte la réalité de l'existence des Thérapeutes, que le mysticisme philonien ait été influencé par cette secte juive.

3. La pratique mystique selon Philon

En quoi consisterait la pratique mystique de Philon et l'a-t-il lui même expérimentée ?

Le point culminant qu'est la vision du divin ne peut être atteint qu'après une série de préparations précises que Winston a reconstruites comme suit. Il faudrait d'abord tendre vers l'apathie, vers une ascèse modérée conduisant à l'abandon de son attachement au corps et aux perceptions des sens. L'anéantissement du moi serait nécessaire [63] ainsi qu'un attachement inconditionnel à Dieu [64]. L'esprit serait alors absorbé dans une prière silencieuse [65]. S'ensuivrait une sorte de possession parfois qualifiée de sobre ivresse [66]. Cette préparation aboutirait à une vision du *Logos* divin ou à ses puissances [67]. Enfin, l'état mystique serait suivi d'un état de tranquillité [68]. L'Alexandrin reconnaît cependant comme beaucoup de mystiques l'incapacité humaine à maintenir une vision divine stable et souligne les imperfections d'une telle vision [69]. Si celle-ci s'avère rarissime, Philon insiste plusieurs fois sur le fait que tendre vers la connaissance du divin constitue un bien en soi.

Telles seraient donc les étapes de l'expérience mystique chez Philon. Il n'y aurait pas d'union avec la divinité mais bien vision, ce qui n'a rien d'étonnant quand on sait qu'il s'agit là du sens suprême aux yeux de Philon, comme l'indique le thème philonien majeur d'Israël le voyant.

Pour séduisante que soit cette reconstruction des étapes menant à l'appréhension du divin, on n'en est pas moins confronté à une tentative de systématisation quelque peu artificielle. Il convient donc d'être prudent. En outre, cette liste omet un élément important : l'allégorie philonienne. En effet, la connaissance mystique du divin chez Philon, est atteignable en partie par le biais de l'interprétation allégorique de l'écriture [70]. Nikiprowetzky, en dépit de son rejet des théories de Goodenough, a montré, dans sa lecture du *Decalogo* de Philon, que l'allégorie, pour ce dernier, « est indissociable de l'expérience mystique » [71], quelle qu'elle soit. Elle est également fortement présente dans la description des Thérapeutes dans le *De vita contemplativa* [72]. En ceci, la démarche de Philon préfigure celle des médio- et néo-platoniciens plus tardifs.

Quant à savoir dans quelle mesure il a pu mettre en jeu personnellement des pratiques mystiques, les spécialistes demeurent perplexes. Le passage le plus troublant à cet égard mérite d'être cité :

> Je n'ai pas honte de rapporter une expérience que j'ai faite, je le sais, des milliers de fois… alors que j'abordais la tâche avec aucune pensée, j'ai été soudain rempli, comme si les idées m'étaient venues pareilles à des flocons de neige ou à des semences tombant du ciel en pluie invisible, si bien que, sous l'influence de cette possession divine, j'étais alors hors de moi comme un corybante et perdais conscience de toute chose, du lieu, des personnes présentes, de moi-même, de ce qu'on disait, de ce qui était écrit. En effet, je m'étais rendu maître de l'expression et des idées, je jouissais de la lumière, j'étais doué d'une vue pénétrante, je distinguais clairement chaque objet, comme on voit des yeux quand un objet nous a été montré en toute évidence [73].

En dépit de tels passages, Völker a rejeté la possibilité que Philon ait pu en personne expérimenter des visions mystiques [74]. Mais cette opinion n'était motivée que par la croyance que seul le christianisme pouvait mener à un véritable mysticisme.

Sans m'appesantir sur cette question insoluble, je citerai Winston, selon lequel Philon est un théoricien mystique et qu'il s'est peut-être lui même livré à des exercices de ce genre [75]. Récemment, Joan Taylor [76], dans un livre sur les Thérapeutes, note que les expériences mystiques personnelles relatées par Philon sont délibérément obscures, faisant parfois, semble-t-il, référence à une expérience personnelle, parfois pas. Les textes de Philon indiquent en tout cas un intérêt certain de sa part pour ce genre d'expériences, quel que soit le sens qu'il ait pu leur donner [77]. Il n'hésite d'ailleurs pas, en certaines occasions, à se présenter comme un « chresmologue inspiré », pour reprendre les termes de Bréhier [78].

4. *Nachleben* de la mystique philonienne

Je voudrais finir ce bref exposé par la question du *nachleben* du mysticisme philonien. La possibilité d'une influence directe de Philon sur Plotin n'a pas été seule à faire l'objet de recherches [79]. Par exemple, l'influence de la mystique de Philon sur les pères en général et sur Grégoire de Nysse en particulier est présente dans plusieurs travaux [80]. On a également recherché les racines de la Gnose chez l'Alexandrin [81]. En revanche, l'influence de Philon sur la mystique juive n'a pas suscité beaucoup d'enthousiasme. Si, comme on l'a vu, Scholem [82] considérait les Thérapeutes dont Philon parle dans son *De vita contemplativa* comme les premiers mystiques juifs, I. Gruenwald [83] a estimé que le mysticisme rabbinique différait considérablement de celui de Philon. Sandmel a en particulier insisté sur le contraste entre l'exégèse philonienne du cycle abrahamique et celle de la littérature rabbinique. Récemment, E. R. Wolfson [84] a publié une note sur les traces de la doctrine philonienne dans le mysticisme juif médiéval, en suggérant qu'aucune certitude ne pouvait être atteinte en ce domaine et que des études plus approfondies étaient nécessaires, même si la centralité du *Logos* demeure un héritage certain. Enfin, M. Nambara [85] a suggéré que la théologie négative qui influença tant le mysticisme germanique et surtout Maître Eckhart se trouve pour la première fois chez Philon et non chez Platon, comme le pensaient ces mystiques eux-mêmes. Enfin, selon B. McGinn [86], le mysticisme de Philon fut central pour celui du christianisme latin.

5. Conclusion

Cette modeste contribution a montré que la mystique philonienne avait suscité de nombreux débats dans le monde des philonisants, touchant tant à la nature de l'œuvre de Philon, qu'à sa personnalité, ou au caractère plutôt juif ou plutôt grec de sa philosophie. Au terme de cette rapide enquête, il semble que Philon mérite de figurer parmi les mystiques de l'Antiquité, même si certaines nuances s'avèrent indispensables. Dans le cadre de cet ouvrage sur la mystique comme passion de l'un, il est important de rappeler qu'il n'y a pas à proprement parler de possibilité pour l'individu de s'unir à Dieu chez Philon. En outre, si des caractéristiques propres au mysticisme apparaissent régulièrement dans l'œuvre de Philon, l'œuvre philonienne ne peut être restreinte à son caractère mystique. L'œuvre complexe et multiforme de l'Alexandrin se laisse difficilement réduire à un seul de ses nombreux aspects, pour le plus grand plaisir des philonisants, qui peuvent ainsi continuer à scruter ce corpus fascinant.

Notes

[1] Sur la recherche philonienne en général avec, en particulier, un passage sur la mystique, voir le résumé critique et la bibliographie fournie par P. Borgen, « Philo of Alexandria. A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* II. 21. 1, 1984, p. 153-154.

[2] Voir P. Borgen, *Philo an Exegete for His Time*, Leiden, Brill, 1997, p. 1 (NTS, 86).

[3] Voir G. Lease, « Jewish Mystery Cults Since Goodenough », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* II. 20. 2, 1987, p. 858-880.

[4] E. Goodenough, *By Light, Light* ; *The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, Yale University Press, 1935, p. 8.

[5] Voir G. Lease, « Jewish Mystery Cults Since Goodenough », *op. cit.*

[6] W. Völker, *Forttschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig, Hindrichs, 1938 (TU, II. 1) suivi par M. N. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Christianity*, Tubingen, Mohr, 1989, p. 69-81 (WUNT, 2. 36) ; ou bien cette terminologie appartient à un vocabulaire commun à l'époque : cf. H. A. Wolfson, *Philo : Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 2 vol., 1948 ; G. Lease, « Jewish Mystery Cults Since Goodenough », *op. cit*.

[7] Voir J. Daniélou, Sacramentum Futuri *: études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950, à la suite de Festugière.

[8] V. Nikiprowetzky, *Philon. De decalogo*. Les œuvres de Philon d'Alexandrie 23, Paris, Cerf, 1965, p. 25-29, à la suite de A. D. Nock, « The question of the Jewish Mysteries », dans *Gnomon,* 13, 1937, p. 156-165 repr. dans Z. Stewart (éd.), *Arthur Darby Nock : Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, Clarendon Press, 1972, 1, p. 459-468.

[9] Voir par exemple, S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism*, New York, Hebrew Union College Press, 1956.

[10] J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, Les Temps et les Destins, 1958.

[11] A ce sujet, voir E. Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo's Thought : Israel, Jews and Proselytes*, Atlanta, Scholars Press, 1996 (Studia Philonica Monographs, 2) p. 94-114 ; G. Delling, « The One Who Sees God », dans F. E. Greenspahn, E. Hilgert and B. Mack (éd.), *Nourished with Peace : Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, Chico, Scholars Press, 1984, p. 29-30 ; C.T.R. Hayward, « Philo, the Septuagint of Genesis 32 : 24-32 and the Name « Israel » : Fighting the Passions, Inspiration and the Vision of God », dans *Journal of Jewish Studies,* 51, 2000, p. 209-226.

[12] Par exemple, D. Winston, « Philo and the Contemplative Life », dans A. Green (éd.), *Jewish Spirituality : from the Bible through the Middle Ages*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1988, p. 198-231 ; Id., « Was Philo a Mystic ? », dans *Society of Biblical Literature Seminar Papers,* 13, 1978, 1, p. 161-180 et *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1985.

[13] M. Smith, « The Nature and Meaning of Mysticism », dans R. Woods (éd.), *Understanding Mysticism*, London, The Athlone Press, 1980, p. 19-25.

[14] Voir par exemple, P. Borgen, *Philo an Exegete for His Time*, Leiden, Brill, 1997.

[15] Voir D. Winston, *supra*.

[16] Par exemple H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin, Akademie-Verlag, 1961 (TU, 82), p. 6-87. Ce dernier limite les influences mystiques chez Philon et insiste sur les aspects apologétiques et missionnaires : Philon présenterait le judaïsme comme un mystère pour rencontrer les aspirations de son temps.

[17] P. Borgen, *op. cit*. ; voir W. A. Meeks, *The Prophet-King : Moses Traditions and the Johannine Christology*, Brill, Leiden, 1967 (NTS, 14) p. 192-195.

[18] A ce sujet, voir B. Decharneux, *L'ange, le devin, le prophète. Chemins de la Parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le Juif »*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994.

[19] J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, p. 198, *contra* Völker qui nie l'extase « à la grecque » chez Philon pour préserver le judaïsme de Philon. Voir aussi W. A. Meeks, *The Prophet-King,* selon lequel aussi la mystique philonienne réside dans la prophétie extatique.

[20] Voir les travaux de Winston cités dans cet article.

[21] *De posteritate Caini* 12, *De migratione Abrahami* 132.

[22] Sur la question de la « mystique » plotinienne, voir dans le présent volume l'article de L. Brisson, « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? ».

[23] P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI. 9)*, Amsterdam, Gieben, 1992 (Amsterdam Classical Monograph, 1) p. 326-328.

[24] Il cite *Ennéades* IV, 8. 1 ; V, 3. 17 ; VI, 9. 9 ; VI, 9. 11.

[25] Voir par exemple 3. *De confusione linguarum* 95-97 : « Alors ils (*les gens qui servent l'être*) admireront le lieu – c'est-à-dire en réalité le Logos – où se tient le lieu inébranlable et immuable, et aussi « ce qui se trouve à ses pieds, quelque chose comme un travail en brique de saphir et d'un aspect pareil au firmament », le monde sensible représenté par ces briques. En effet, il sied parfaitement aux gens qui sont entrés en relations amicales avec le savoir de désirer voir l'Etre, et s'ils n'y parviennent pas, de voir au moins son image, le très saint Logos, et après lui, son œuvre la plus parfaite dans le domaine sensible : ce monde. Car la philosophie n'est au fond rien d'autre qu'un effort assidu pour voir exactement tout cela » (traduction de J. G. Kahn*, Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 13, Cerf, 1963).

[26] *De praemiis* 44-45.

[27] *De posteritate Caini* 14 et *De mutatione nominum* 6-7. Voir, sur la réappropriation chrétienne de cet épisode, Y. de Andia, *Henosis : l'union à Dieu chez Denys l'aéropagite*, Leiden, Brill, 1996 (Philosophia Antiqua, 71), p. 312-315, 363.

[28] Par exemple dans le *De opificio mundi* 71.

[29] Voir *De Praemiis* 40-46 et notamment : « S'il en est qui aient été capables de se représenter par science le créateur et guide de l'univers, ils ont – comme on dit – procédé de « bas en haut »… Or ces hommes divins et incomparables ont progressé, je l'ai dit, de « bas en haut », comme par une céleste échelle, induisant par un raisonnement vraisemblable le démiurge à partir de ses œuvres. Mais si certains ont été en mesure de le saisir par lui-même, sans s'aider pour cette contemplation d'aucun autre mode de pensée, il faut évidemment les ranger parmi les saints et authentiques serviteurs et amants de Dieu » (traduction de A. Beckaert, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 27, Paris, Cerf, 1967).

[30] H. Lewy, Sobria Ebrietas. *Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen, A. Töpelmann, 1929 (Beihefte zur ZNW, 9).

[31] Voir *Quis heres* 265.

[32] E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses*, p. 190.

[33] S'opposant ainsi à E. Bréhier.

[34] Voir *Quod deterius* 86 sqq.

[35] *Legum allegoriae* I, 38 ; *Det*. 86 ; *Opif*. 146.

[36] *Legum allegoriae* III, 161 ; *Mut*. 223.

[37] S. Sandmel, « Philo's Place in Judaism : a study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature », dans *Hebrew Union College Annual,* 25, 1954, p. 209-237 ; 26, 1955, p. 151-332.

[38] Voir aussi J. Cazeaux, « Mystique et sagesse : le repas des trois anges et d'Abraham à Mambré vu par Philon d'Alexandrie », dans R. Goetschel (éd.), *Prière, mystique et judaïsme.* Actes du colloque de Strasbourg, 12-17 septembre 1984, Paris, PUF, 1987, p. 21-41.

[39] *De Abrahamo* 68-89.

[40] *De Abrahamo* 76.

[41] *De Praemiis* 37-39.

[42] W. A. Meeks, *The Prophet-King*, p. 100-131.

[43] W. A. Meeks, *The Prophet-King*, p. 105. Voir le très beau passage sur Moïse prophétisant sa propre mort : *De Vita Mosis* II, 288-292 : « Plus tard, alors qu'il devait préparer sa migration d'ici-bas au ciel et quitter la condition mortelle pour l'immortalité à l'appel du Père qui ramenait à son unité primitive la dualité âme-corps, qu'il constituait, le transformant dans sa totalité en esprit aussi lumineux que le soleil, à ce moment précis, étant entré en transes, il ne prophétisa plus en général pour l'ensemble de la nation, à ce qu'il semble, mais il prédit en particulier à chaque tribu les choses qui arriveraient puis à nouveau s'en iraient. Parmi celles-ci les unes ont déjà eu lieu, les autres sont attendues, car la foi dans l'avenir vient de la réalisation dans le passé… Car déjà monté sur le char et ayant pris son emplacement sur la ligne de départ elle-même, pour diriger comme un vol sa course au ciel, inspiré et en état de possession divine, il prophétise parfaitement, encore vivant, ce qui concerne sa propre mort, disant avant sa fin comment sa fin s'est déroulée, comment il fut enterré sans la présence de qui que ce fût, visiblement non par des mains mortelles, mais par des puissances immortelles », etc. (traduction R. Arnaldez, Cl. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 22, Paris, Cerf, 1967).

[44] W. A. Meeks, *The Prophet-King*, p. 105 et B. Decharneux, *L'ange, le devin, le prophète*, *op. cit.,* p. 117-125.

[45] *De praemiis* 44-45.

[46] *De vita Mosis* II, 288.

[47] Voir *De migratione Abrahami* 46.

[48] *De mutatione nominum* 8.

[49] J. Daniélou, Sacramentum Futuri, p. 189.

[50] *De vita Mosis* II. 74.

[51] Voir, par exemple, M. N. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Christianity*, Tubingen, Mohr, 1989 (WUNT, 2. 36), p. 69-81 et J. R. Levison, *The Spirit in first-Century Judaism*, Leiden, Brill, 1997 (AGAJU, 29).

[52] *Phèdre* 244b-249e, 265b. Sur la prophétie chez Philon, voir H. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy*, II, 3-72.

[53] *De vita Mosis* II. 188-192.

[54] *De vita Mosis* II. 188.

[55] D. Winston, « Two Types of Mosaic Prophecy According to Philo », dans *Society of Biblical Literature Seminar Papers,* 27, 1988, p. 442-455 = *Journal for the Study of the Pseudepigrapha,* 4, 1989, p. 49-67. Voir Id., « Judaism and Hellenism, Hidden Tensions in Philo's Thought », dans *Studia Philonica Annual,* 2, 1990, p. 12-17.

[56] Voir aussi W. Völker, *Forttschritt und Vollendung bei Philo*, p. 290.

[57] D. Winston, « Judaism and Hellenism, Hidden Tensions in Philo's Thought », p. 16.

[58] Cf. l'onirocritique philonienne résumée en *De Somniis* II, 1 s.

[59] *Quis heres* 249-250. Outre les commentaires traditionnels de Philon, on peut aussi se référer à la récente analyse du passage par L. Nasrallah, *An Ecstasy of Folly : Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge, HUP, 2003 (Harvard Theological Studies, 52), p. 36-44.

[60] D. Winston, « Two Types of Mosaic Prophecy According to Philo ».

[61] G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1941, p. 14.

[62] *Ibid*., p. 320-321.

[63] *De somniis* I, 60 et 212 ; II, 232 ; *De sacrificiis* 55 ; *Quis heres* 69 ; *Legum allegoriae* I, 82 ; III, 41-42 ; 47.

[64] *De plantatione* 64.

[65] *De fuga* 92 ; *Quis heres* 71.

[66] *De opificio mundi* 70.

[67] *De confusions linguarum* 95-97. Voir *De vita Mosis* I, 158 ; *De posteritate Caini* 14.

[68] *De gigantibus* 49 ; *Deus* 12 ; *Legum allegoriae* I, 16 ; *De Abrahamo* 58 ; *De posteritate Caini* 27-28.

[69] *De somniis* II, 233, voir I, 115-116 ; 150 ; *Quaestiones in Genesim* IV, 29. Sauf Moïse : voir *De gigantibus* 55.

[70] Voir E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses*, p. 179-180.

[71] V. Nikiprowetzky, *Philon. De decalogo*, Paris, Cerf, 1965 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 23), p. 25-29. Voir aussi M. N. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Christianity*, p. 69-81.

[72] *De vita contemplativa* 78-79.

[73] Traduction légèrement retouchée du R.P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Gabalda, 1949, II, p. 553.

[74] W. Völker, *Fortschritt und Vollendung*, xii, p. 287, 300, 313-317.

[75] Voir *De migratione Abrahami* 34 s.

[76] J. E. Taylor, *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria, Philo's Therapeutae Reconsidered*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 318-321,

[77] Voir *De migratione Abrahami* 34-35 où Philon narre une expérience personnelle.

[78] E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1950[3], p. 185.

[79] A ce sujet, voir D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Assen-Philadelphia, Van Gorcum-Fortress, 1993 (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 3, Jewish traditions in early Christian literature, 3). M. Harl, *Philon. Quis Heres*, Paris, Cerf, 1966 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 15) avait déjà évoqué l'importance du mysticisme de Philon pour la philosophie postérieure.

[80] Y. de Andia, *Henosis : l'union à Dieu chez Denys l'aéropagite*, p. 309-318, 355-373. Déjà chez J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944, p. 73-77, 262-266, 274-276 ; B. E. Daley, « « Bright Darkness » and Christian Transformation : Gregory of Nyssa on the Dynamics of Mystical Union », dans *Studia Philonica Annual*, 8, 1996, p. 83-98. Voir aussi tout récemment A. C. Geljon, *Philonic exegesis in Gregory of Nyssa's* De vita Moysis, Providence, Brown Judaic Studies, 2002 (Studia Philonica Monographs, 5).

[81] Surtout à partir des travaux de Friedländer. Pour un état de la question, voir B. A. Pearson, « Philo and Gnosticism », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* II. 21. 1, 1984, p. 295-342.

[82] G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 14.

[83] I. Gruenwald, « Methodological Problems in Researching Rabbinic Mysticism », dans I. Gafni, A. Oppenheimer et M. Stern (éd.), *Jews and Judaism in the Second Temple, Mishna and Talmud Period. Studies in Honor of Shmuel Safrai*, Jerusalem, Yad Yitshak Ben-Tsevi, 1993, p. 297-315.

[84] E. R. Wolfson, « Traces of Philonic Doctrine in Medieval Jewish Mysticism : a Preliminary Note », dans *Studia Philonica Annual,* 8, 1996, p. 99-106.

[85] M. Nambara, « Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus », dans *ABG,* 6, 1960, p. 143-277, sp. 154-164.

[86] B. McGinn, *The Presence of God : a History of Christian Mysticism, I, The Foundations of Mysticism*, New York-Londres, Crossroad, 1991, p. 35-41.

Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ?

Luc Brisson

Dans ce texte, je voudrais montrer que, chez Plotin, le terme « mystique » fait référence à un type d'interprétation des mythes, et qu'il ne peut être utilisé pour qualifier l'union de l'âme avec le premier Principe, désigné comme l'Un ou comme le Bien. Cette précision linguistique mènera à insister sur l'originalité de l'expérience unitive décrite par Plotin.

1. *Mustikôs* [1], une façon d'interpréter les mythes

Le point de départ de toute recherche sur Plotin se situe dans l'introduction que Porphyre donna à son édition systématique des traités de Plotin, les *Ennéades*, et qu'il intitula : *Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres*. Dans cet écrit [2], se trouve relatée l'anecdote suivante :

> Alors que j'avais, à la fête en l'honneur de Platon, lu un poème intitulé *Le mariage sacré*, et qu'un auditeur, comme bien des choses y étaient dites comme dans les mystères (*mustikôs*), sous l'effet de l'inspiration (*met' enthousiasmoû*), à mots couverts (*epikekrumménos*), avait dit que Porphyre était fou (*maínesthai*), Plotin déclara, de façon à être entendu de tous : « Tu as montré en toi à la fois le poète (*poiętén*), le philosophe (*philósophon*) et l'hiérophante (*hierophántęn*) » (*Vie de Plotin* 15, 1-6, trad. de l'UPR 76).

Nous sommes, entre 263 et 268 après J.-C., à l'Ecole de Plotin que fréquente alors Porphyre. Dans les Ecoles platoniciennes, on célébrait, tous les ans, les anniversaires de Socrate et de Platon, que l'on faisait coïncider avec les anniversaires d'Artémis et d'Apollon dont la tradition plaçait la naissance sur l'île de Délos à une journée d'intervalle. A l'occasion de ces anniversaires, on offrait un banquet durant lequel, imitant en cela le *Banquet* de Platon, les membres de l'Ecole prononçaient un discours. A l'occasion de l'une de ces fêtes, Porphyre lut un poème intitulé *Le*

mariage sacré. De quoi pouvait-il s'agir ? Pour répondre à cette question, il convient de se reporter à Proclus, lorsqu'il commente le passage sur le mariage des gardiens dans la *République* de Platon (VII, 456b-d) :

> Aussi bien le fait que la même femme appartienne à plusieurs hommes, ou le fait que le même homme s'unisse à plusieurs femmes, tu pourrais le trouver dans les discours que l'on tient dans les mystères (*ek tôn mustikôn lógon*) et dans les mariages sacrés dont il est parlé dans les doctrines secrètes (*ek tôn en aporrétois legoménon hierôn gámon*) (Proclus, *In Remp*. I, p. 49, 12-16 Diehl, trad. André Jean Festugière).

Le vocabulaire utilisé dans ce passage est similaire à celui utilisé par Porphyre. Mais à quoi pouvait bien faire référence le « mariage sacré » ? Dans la note qu'il donne à sa traduction de ce passage du *Commentaire sur la République*, A. J. Festugière passe en revue les cas de hiérogamies sur lesquels des informations nous sont parvenues : au second jour de la fête des Antesthéries, un mariage sacré était célébré à Athènes entre Dionysos et la femme de l'archonte-roi ; à Athènes, on commémorait aussi la hiérogamie de Zeus et d'Héra et à Eleusis, celle de Zeus et de Déméter. Quel que soit le cas évoqué, ce qui importe c'est l'usage que faisaient les philosophes de ce rite et du mythe qui l'accompagnait forcément. On attribue à Xénocrate, probablement à tort [3], ce fragment qui était connu à l'époque de Porphyre :

> Xénocrate tient que la divinité est à la fois monade et dyade. Il y a d'une part une sorte de puissance mâle, occupant la place du père et régnant dans le ciel ; Xénocrate l'appelle alors Zeus, être suprême, intellect (*noûn*), et c'est pour lui le premier dieu. Par ailleurs, il y a une sorte de puissance femelle, une manière de mère des dieux, qui gouverne ce qui se trouve en-dessous du ciel, et qui constitue pour lui l'âme de l'univers (*psukhè toû pantós*). Le ciel aussi est dieu, et les astres de feu sont les dieux olympiens, et les démons invisibles d'en-dessous de la lune sont les autres dieux (Aetius, *Placita* I 7, 30 Diels = frag. 15 Heinze = frag. 213 Isnardi Parente, traduction de J. Pépin).

Le mariage sacré est ici interprété comme l'union de l'Intellect avec l'Ame pour produire l'ensemble des réalités, y compris les dieux et les démons. Une telle façon de concevoir la génération de l'ensemble des choses correspond en gros, comme je le montrerai en détail plus loin, à ce que l'on trouve chez Plotin. Pour celui-ci, l'Intellect transmet les formes intelligibles qu'il recèle à l'Ame sous le mode de « raisons » (*lógoi*) qui, implantées dans la matière, feront apparaître les choses sensibles.

Une association de ce genre entre tradition religieuse et système philosophique ne prend sens que dans le contexte de l'interprétation des mythes telle que pratiquée, depuis l'époque impériale, par les Platoniciens sous l'influence des néo-pythagoriciens. Il ne s'agissait plus, comme le faisaient les Stoïciens, de retrouver dans les mythes qui expliquaient les rites un système philosophique où les dieux étaient associés à des phénomènes physiques (Zeus est la foudre), à des vertus (Athéna est la raison) ou même à de grands hommes, mais de se servir des mythes qui intéressaient le monde sensible pour accéder à un autre type de réalité.

C'est ce passage d'un type de réalité à un autre qui explique pourquoi ce type d'interprétation était qualifié de *mustikós*, c'est-à-dire étymologiquement « qui relève des Mystères ». Le but des Mystères était en effet de mettre en œuvre des initiations

(*teletaí*) destinées à opérer un changement de statut chez l'initié. Ce changement de statut ne concernait ni l'entrée d'un individu dans le monde de ceux qui « comptent » politiquement et militairement dans une communauté (comme c'était le cas pour les rites de puberté) ni l'admission dans une société secrète, mais une modification des relations de l'initié avec le dieu ou la déesse qu'il choisissait d'honorer. Comme l'a montré W. Burkert [4], la tradition païenne voyait les Mystères comme s'inscrivant dans un contexte plus large, celui de la religion votive. Parce qu'il entretient des relations spéciales avec tel dieu, telle déesse, l'initié sera protégé ou même débarrassé des maux qui l'assaillent ou le menacent en cette vie. Cette façon d'apprécier les Mystères n'a donc rien à voir avec l'interprétation chrétienne qui présente le baptême et l'eucharistie comme des mystères ; le baptême et l'eucharistie assurent le salut éternel de l'homme non en ce monde, mais dans un autre.

Pour bien faire comprendre la différence, je prendrai pour exemple le déroulement des Mystères d'Eleusis [5]. L'initié était qualifié de *múste̱s*, et il était guidé par le *mustago̱gós*. L'initiation était individuelle certes, mais s'inscrivait dans le cadre d'un processus civique ; elle comprenait deux degrés : des préliminaires lors des « petits mystères » et l'initiation proprement dite lors des « grands mystères ». Les « petits mystères » étaient célébrés au début du printemps, à Athènes et plus précisément à Agra, sur la rive orientale de l'Ilissos [6]. On ne sait pas très bien en quoi consistaient les cérémonies qui s'y déroulaient et qui rassemblaient des foules considérables. Les « grands mystères » étaient célébrés à l'automne, fin septembre début octobre. Ils duraient dix jours. Le jour précédant le début des cérémonies, on transportait d'Eleusis à Athènes les objets sacrés (*hierá*). Ces objets sacrés, conservés dans l'Anaktoron, au cœur du Telesterion étaient enfermés dans des cistes (sortes de corbeille), et on les amenait en procession jusqu'à l'Eleusinion, au pied de l'Acropole. Le premier jour devait être consacré à la vérification des candidats. Le deuxième, ceux qui avaient été admis allaient se purifier dans la mer et offraient un petit cochon en sacrifice. Le troisième jour, on offrait des sacrifices. Il semble que le quatrième jour ait été un jour de repos. Le cinquième jour, les objets sacrés étaient ramenés à Eleusis, où ils retrouvaient leur place dans l'Anaktoron au cœur du Telesterion. Le sixième jour, après avoir jeûné et bu le *cyceion*, une boisson « sacrée » dont on ne sait rien, on procédait à l'initiation (*teleté̱*) proprement dite. En quoi consistait cette initiation ? On est à peu près sûr que les rites comprenaient trois éléments : les *dro̱mena*, représentations dramatiques, les *deiknúmena*, objets sacrés qu'on montrait, et les *legómena*, commentaires qu'on faisait sur les *dro̱mena*. Qu'en était-il de chacun de ces éléments ? Les *dro̱mena* devaient consister en une représentation dramatique de l'enlèvement de Koré et de la recherche entreprise par sa mère, Déméter, pour la retrouver. On ne peut savoir si les *legómena* consistaient en de brefs commentaires sur les *dro̱mena* ou en des mythes que mettaient en scène les *dro̱mena*. Quoi qu'il en soit, ils étaient essentiels ; ne pas les avoir compris annulait l'initiation. Les *deiknúmena*, les objets sacrés qui étaient montrés, jouaient un rôle déterminant. Le prêtre le plus important des mystères d'Eleusis n'était-il pas le hiérophante, c'est-à-dire étymologiquement « celui qui montrait les objets sacrés » ? Que pouvaient être ces objets sacrés ? Il est impossible de le savoir avec certitude. Mais on peut penser qu'il s'agissait de petites reliques mycéniennes transmises de génération en génération

au sein des Eumopildes et des Kerykes, les deux familles qui réclamaient l'honneur d'avoir institué les mystères. Au septième jour, on déclarait la clôture des cérémonies. Le huitième jour, on offrait des libations et on célébrait des rites en l'honneur des morts. Le neuvième jour, on retournait à Athènes, mais non en procession cette fois. Et le dixième jour, le Conseil des Cinq-cents se réunissait sur l'Eleusinion d'Athènes pour entendre le rapport de l'Archonte-roi sur le déroulement des cérémonies. Un an après l'initiation proprement dite, certains initiés étaient admis à un degré plus élevé, la « contemplation » (*epopteía*). D'autres objets sacrés étaient alors montrés à ceux qui voulaient compléter ainsi leur initiation.

Le peu que l'on sait sur les Mystères d'Eleusis permet de comprendre comment on en est arrivé à assimiler mythes et mystères, et cela d'autant plus facilement que Platon, dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*, utilise le vocabulaire des mystères pour décrire l'expérience philosophique [7]. L'idée fondamentale est la suivante. Des objets sacrés étaient montrés à des gens qui avaient été choisis et qui s'y trouvaient préparés par une double démarche destinée à les en rendre dignes : des purifications, d'une part, et une « connaissance » par l'ouïe et par la vue, d'autre part, qui permettait de saisir la véritable signification de « symboles » faisant référence à un drame divin. Dès lors, le passage du *Phèdre* (244a-245c) sur la folie prend tout son sens. Au bon sens de l'homme ordinaire, Socrate oppose la folie du devin, de celui qui pratique l'initiation aux Mystères, du poète et du philosophe. Ces quatre catégories d'hommes qui peuvent déclarés « fous », non parce qu'ils sont malades, mais parce qu'ils sont possédés d'une façon ou d'une autre par un dieu, accèdent de ce fait à un mode de vie et à une connaissance qui relèvent d'un autre ordre. La philosophie qui prend le premier rang, est aussi associée à la poésie, à l'initiation que mettent en œuvre les Mystères et à la divination. Si la philosophie se trouve assimilée à un Mystère, c'est qu'elle change les rapports du philosophe comparé à un initié avec la réalité : le sensible apparaît alors comme une image de la réalité véritable, l'intelligible, qui joue le rôle de modèle.

C'est évidemment à ce passage du *Phèdre* que fait allusion Plotin lorsqu'il dit de Porphyre qui vient d'être accusé de s'être comporté comme un fou : « Tu as montré en toi à la fois le poète (*poiętén*), le philosophe (*philósophon*) et l'hiérophante (*hierophántęn*) ». Dans ces lignes, la divination n'est pas évoquée, mais la folie qui caractérise le poète, le philosophe et celui qui montre les objets sacrés au cours de l'initiation l'est clairement. Dès lors, l'usage de l'adverbe *mustikôs* est tout à fait approprié pour caractériser le comportement de Porphyre, lorsqu'il propose une interprétation allégorique d'une hiérogamie, probablement celle de Zeus et d'Héra.

Chez Plotin lui-même, on ne trouve qu'une seule occurrence de l'adverbe *mustikôs* [8], et elle fait clairement référence à une interprétation allégorique dans un cadre cosmologique :

> Assurément, seule la forme engendre, et l'autre nature (= la matière) est stérile. C'est pourquoi, j'imagine, les anciens sages, parlant à mots couverts, comme on le fait dans les mystères (*mustikôs*) et dans les initiations, représentent l'ancien Hermès avec un organe de la génération toujours en activité, pour montrer que la Raison qui dépend de l'intelligible est le géniteur des choses sensibles, alors que la matière reste stérile, toujours représentée entourée d'eunuques. En faisant de la matière la mère de toutes choses, ils lui donnent ce titre en la désignant ainsi comme le principe qui joue

> le rôle de substrat pour qu'on voie bien ce qu'ils veulent dire, car ils ne souhaitent pas montrer que la matière est en tout point semblable à une mère. A ceux qui veulent comprendre plus précisément en quel sens elle est une mère et qui poussent plus loin la recherche sans la conduire superficiellement, ils montrent, par une image difficile mais du mieux qu'ils peuvent, qu'elle est stérile et qu'elle n'est pas en tout point comme une femme, mais seulement femme en ce que celle-ci reçoit, mais n'engendre pas ; et cela à partir de cette constatation que ce qui vient vers la matière ne vient pas sur elle comme sur une femme et que la matière ne peut engendrer, étant séparée de tout pouvoir d'engendrement, pouvoir que seul possède celui qui reste un mâle (traité 26 (III, 6), 19, 26-fin, trad. Jérôme Laurent légèrement modifiée).

Dans le cadre de cette interprétation allégorique, l'Hermès ithyphallique, dont le sexe est sans cesse dressé et en action, c'est la partie inférieure de l'âme du monde, l'âme du monde végétative, qui ne cesse d'implanter des « raisons » (*lógoi*) [9] dans la matière. En contrepartie, la matière, privée de vie et donc dépourvue de toute initiative génératrice est assimilée à Cybèle, la Grande mère, dont les prêtres sont des eunuques volontaires.

Aussi bien chez Plotin que chez Porphyre, le terme *mustikós* et ses dérivés est donc utilisé pour désigner un certain type d'interprétation allégorique des mythes et des rites qui prend modèle sur la pratique des Mystères. Une interprétation allégorique de ce genre entreprend de montrer comment les poètes qui semblent parler de la réalité sensible évoquent en fait la réalité intelligible qui est l'objet de la philosophie.

Lorsque Plotin et Porphyre utilisent le vocabulaire des Mystères, ils font donc référence à un certain type d'interprétation allégorique [10], et non pas à l'union de l'âme avec le premier principe.

2. L'union avec l'Un chez Plotin et chez Porphyre

Et pourtant, ce type d'expérience était connu par Plotin et par Porphyre. Toujours dans la *Vie de Plotin*, on trouve un passage magnifique et émouvant qui en apporte la preuve. Après la mort de Plotin, on avait demandé à Apollon où était allée l'âme du philosophe. Le dieu avait répondu par un oracle de cinquante vers cité par Porphyre au chapitre 22 de sa *Vie de Plotin*, et commenté dans le chapitre suivant. Pour faire comprendre la teneur de quelques vers évoquant la remontée de l'âme, Porphyre écrit :

> Ainsi, c'est tout particulièrement à cet homme démonique, à cet homme qui souvent grâce aux notions se trouvant dans son intellect (*taîs ennoíais*) s'élevait vers le dieu premier et qui se trouve au-delà (*tòn prôton kaì epékeina*), en suivant les voies enseignées par Platon dans le *Banquet*, qu'est apparu (*epháne*) ce dieu (*ho theós*) qui n'a ni figure ni forme aucune (*méte morphèn mète tinà idéan ékhon*), mais qui est établi (*hidruménos*) au-dessus de l'Intellect et de tout l'Intelligible (*hupèr dè noûn kaì pân tò noetón*). Ce dieu, moi aussi, Porphyre, j'affirme m'en être approché (*plesiásai*) et lui avoir été uni (*enothênai*), une fois, moi qui suis dans ma soixante-huitième année. A Plotin en tout cas apparut (*epháne*) le but (*skópos*), demeurant tout près. Car la fin (*télos*) et le but (*skópos*) étaient pour lui d'être uni (*henothênai*) au dieu suprême (*tôi epì pâsi theôi*) et de s'approcher de lui (*pelásai*). Du temps où je le fréquentais, il atteignit ce but quatre fois, je crois, dans un acte indicible (*energeíai arrétoi*) (PORPHYRE, *Vie de Plotin* 23, 7-18, trad. de l'UPR 76 légèrement modifiée).

Lorsqu'il écrit la *Vie de Plotin* en 301, Porphyre, qui est âgé de soixante-sept ans, n'a fait qu'une seule fois l'expérience qu'il décrit dans ce passage, alors que durant une période de moins de cinq ans, entre 263 et 268, période de temps au cours de laquelle Porphyre se trouvait auprès de lui, Plotin, qui est mort à l'âge de soixante-six ans à la la fin de l'an 270, a fait la même expérience quatre fois. En quoi consiste cette expérience ? A tout mettre en œuvre, grâce aux notions se trouvant dans son intellect (*taîs ennoíais*), pour s'approcher du dieu suprême (*tôi epì pâsi theôi*), action décrite par les verbes *plesiázein* et *pelázein*, et à s'unir à lui, en une action désignée par le verbe *enoûn*. Cette ascension de l'âme rappelle celle décrite dans le *Banquet* (210a-212a) [11], où l'âme dépasse les beautés sensibles et les beautés psychiques pour arriver à la contemplation de la Beauté. Alors apparaît (*epháne*) à l'âme ce dieu qui ne peut être que l'Un, car il est établi au-dessus de l'Intellect et de tout l'Intelligible (*hupèr dè noûn kaì pân tò noetón*), ce qui explique qu'il n'ait ni figure ni forme aucune (*méte morphèn mète tinà idéan ékhon*). L'expérience ici évoquée est complexe car elle comprend les deux étapes suivantes : l'âme commence par s'unir à l'Intellect de façon, en un second temps, à participer au mouvement de retour de l'Intellect vers l'Un qui le constitue comme hypostase distincte.

3. Les modalités de cette expérience unitive chez Plotin

Pour Plotin, l'Ame est une *hupóstasis* procédant d'une cause, à savoir l'Intellect, lequel dépend de l'Un. Entre ces niveaux, se produit un double mouvement. D'abord un mouvement de procession (*próodos*) par lequel la puissance du principe supérieur surabonde et déborde vers le principe inférieur qui, en un mouvement de conversion (*epistrophé*), se retourne vers lui pour le contempler, se constituant alors comme un principe déterminé. Plotin distingue, d'un point de vue théorique, entre l'âme divine, totale (*he hóle psukhé*) qui demeure toujours dans l'Intelligible, et les âmes particulières qui, toutes, sont associées à un corps. L'âme divine ou totale, c'est ce que l'on appelle traditionnellement l'Ame hypostase. A cette âme qui est unique et qui reste unique, se rattachent toutes les autres âmes, aussi bien l'âme du monde que celles des êtres humains. Toutes ces âmes restent unies, ne formant qu'une seule âme, avant de se projeter ici ou là comme une lumière qui, quand elle arrive sur terre, se répartit sans se diviser. L'âme du monde (*he psukhé toû pántos*) produit et administre les corps.

De façon à comprendre le processus en son entier, il faut rappeler dans ses grandes lignes la constitution de l'univers. L'Ame hypostase reçoit en elle les formes intelligibles (*eíde*) sur le mode des « raisons » (*lógoi*). Ce qu'il y a d'inférieur dans l'âme du monde, sa puissance végétative, la Nature, implante ces « raisons » (*lógoi*) dans la matière (*húle*). C'est ainsi qu'apparaît le corps (*sôma*) qui peut être décrit comme un ensemble de qualités (*poiótetes*) qui viennent s'attacher à un *ógkos*, c'est-à-dire à un morceau de matière (*húle*) pourvue de grandeur (*mégethos*). Bref, un corps est un composé formé de matière (*húle*) à laquelle est associée une certaine grandeur (*mégethos*) pourvue de qualités (*poiótetes*), grandeur et qualités qui sont des « raisons » (*lógoi*), c'est-à-dire, tout compte fait, des formes engagées dans la matière (*énula eíde*).

A. La descente des âmes individuelles vers un corps

Les âmes des êtres humains présentent les mêmes caractéristiques que l'âme du monde, mais leur puissance est moindre. Lorsqu'elle se trouvent dans l'intelligible, ces âmes multiples peuvent être considérées comme des « âmes sans corps ». Mais lorsqu'il leur arrive de se pencher hors de l'Intelligible, elles descendent dans un corps d'homme ou d'animal, qui sont des corps vivants. Tout corps vivant est animé par une puissance végétative, qui est responsable de sa nutrition, de sa croissance et de sa reproduction et qui vient directement de l'âme du monde. Le père la transmet par son sperme qui, lorsqu'il se retrouve dans l'utérus de la mère, produit l'embryon. A la naissance, une âme supérieure vient de l'extérieur s'associer à l'âme végétative qui anime l'embryon, pour former un petit d'homme. Même lorsqu'elle est descendue, cette âme reste enracinée là-haut par son intellect (*noûs*). Plotin ne l'évoque que trois fois dans les *Ennéades* [12], mais ce point de doctrine constitue un élément essentiel pour rendre compte de la remontée de l'âme vers le premier dieu.

L'âme ne peut s'unir à l'Un qu'indirectement, par l'intermédiaire de l'Intellect, auquel elle s'est au préalable identifiée. Son ancrage permanent dans l'Intelligible lui permet de remonter par ses propres forces d'abord vers l'Intellect ; puis s'identifiant à lui, elle profite du mouvement de conversion de l'Intellect vers l'Un.

B. La remontée de l'âme vers l'Intellect

La remontée de l'âme individuelle vers l'Intellect se fait par la pratique des vertus cardinales : modération, courage, sagesse et modération, mise en œuvre à différents niveaux. La doctrine des degrés de vertus est formulée par Plotin dans le traité 19 (I, 2) que commente Porphyre dans la *Sentence* 32 [13].

Voyons comment l'âme poursuit son ascension jusqu'à l'Intellect qui lui permettra de parvenir à l'union avec l'Un.

- Il lui faut d'abord pratiquer les vertus civiques (*aretaì politikaí*). Les vertus cardinales sont à ce niveau présentées sous un jour exclusivement négatif. Elles doivent permettre aux membres d'un groupe de vivre ensemble sans se nuire les uns les autres.
- Puis vient le niveau de la purification. Les vertus purificatrices (*aretaì kathartikaí*) consistent à se détacher des choses d'ici-bas, à s'abstenir des actions qui se font avec le corps et à refuser de partager ses passions ; voilà pourquoi elles correspondent à une purification. Elles appartiennent à l'âme qui s'éloigne du corps pour se diriger vers l'être véritable, c'est-à-dire vers l'intelligible ; aussi est-ce l'idée d'une progression vers la contemplation, entendue au sens platonicien de contemplation de l'intelligible, qui se trouve ici évoquée. Les vertus purificatrices sont des vertus de l'âme humaine, c'est-à-dire de l'âme unie à un corps. Leur acquisition se fait en cette vie. Et leur objectif est de débarrasser complètement l'âme des passions qui n'ont jusque-là reçu qu'une mesure.
- Les vertus contemplatives (*aretaì theo<u>r</u>e<u>t</u>ikaí*), ce sont les vertus de celui qui est déjà un contemplatif et dont l'âme désormais contemple l'Intelligible ; à la différence des précédentes qui marquaient un effort ou un progrès, les vertus contemplatives se réalisent dans le repos, car ce sont les vertus de l'âme qui agit sur le mode immuable de l'Intellect. L'objectif de ces vertus est qu'on agisse sans

même entrer dans la pensée de se détacher des passions. Pour un platonicien, il est indispensable que les vertus soient conduites jusqu'à ce niveau, où il parvient à l'unité retrouvée entre l'âme et l'intellect qui correspond au monde intelligible. L'âme ne connaît ce qui est en elle qu'en se tournant vers l'Intellect.

– Les vertus paradigmatiques (*aretaì paradeigmatikaí*) sont les vertus de l'Intellect, en tant qu'Il est intellect et séparé de l'Ame. Elles se trouvent dans l'Intellect, et ce sont des formes intelligibles. Supérieures aux vertus de l'âme, elles sont les modèles dont les vertus de l'âme sont les images. Par suite, on ne peut plus vraiment dire que ce sont des vertus, puisque les vertus sont des dispositions de l'âme, alors que l'on se trouve maintenant au niveau de l'intellect et de l'intelligible. Plutôt que de vertus paradigmatiques, il vaudrait mieux parler de vertus-modèles, ou même de modèles de vertus. Ce quatrième degré de vertus suscite des difficultés d'interprétation particulières, car le nom même de « vertu » n'a plus de signification éthique. Plotin lui-même, qui a pourtant fourni à Porphyre les amorces conceptuelles qui lui ont permis de poser ce quatrième degré de vertus, le reconnaît lui-même en affirmant : « La vertu est le propre de l'âme, elle n'est pas le fait de l'intellect ni du principe qui est au-delà de l'intellect » (traité 19 (I, 2), 3, 31, trad. Jean-Marie Flamand). Avec les vertus paradigmatiques, on atteint un niveau qui n'est plus celui de l'humain défini comme l'union provisoire d'une âme avec un corps, mais celui du divin. Ces vertus vont de pair avec l'essence de l'intellect. Mais lorsque l'âme a réussi à s'installer tout entière dans l'Intellect, elle vit de la vie même de l'Intellect.

C. La remontée de l'Intellect vers l'Un

L'Intellect connaît ces deux phases que sont la procession (*próodos*) et la conversion (*epistrophé*). En raison de sa perfection, l'Un sort en quelque sorte de lui-même et produit autre chose que lui, c'est-à-dire l'Intellect (traité 11 (V, 2), 1, 7-10). La seconde phase, c'est celle où l'Intellect se pose comme tel. Il devient alors multiple, parce qu'il n'est plus capable de voir l'Un comme il est ; il ne peut le contempler que comme multiple (traité 30 (III, 8), 8, 30-36) [14].

Ces deux phases correspondent à une double puissance de l'Intellect, qui implique un double renversement des perspectives puisque l'on se trouve alors du côté du second principe :

> Et à vrai dire l'Intellect (*noûn*) possède une première puissance (*dúnamin*) pour penser (*eis tò noeîn*), grâce à laquelle il regarde ce qui est en lui-même, et une seconde puissance grâce à laquelle il entre en contact avec ce qui est au-delà de lui-même en un mouvement d'intuition (*epibolêi*) et d'accueil (*paradokhêi*). C'est selon cette seconde puissance que l'Intellect a commencé par être vision pure, puis, voyant quelque chose il est devenu sensé (*noûn éskhe*) et un (*hén*). Et la première puissance, c'est la contemplation (*théa*) qui appartient à l'Intellect lorsqu'il est dans un état sensé (*émphronos*). La seconde, c'est l'Intellect lorsqu'il est épris d'amour (*erôn*) et qu'il devient insensé (*áphron*) « parce qu'il est ivre de nectar » [15]. Alors il devient Intellect épris d'amour (*erôn gígnetai*), en procédant vers la simplicité (*haplotheís*) pour arriver à ce bien-être que lui procure une satiété parfaite (*eis eupátheian tôi kóroi*). Et, pour lui, être ivre d'une telle ivresse, cela est bien meilleur qu'une gravité plus décente (traité 38 (VI, 7) 35, 19-28, trad. Pierre Hadot modifiée).

L'intellect a tout naturellement la puissance de se penser lui-même comme Intellect ; ce faisant il devient sensé et un, dans la mesure où les réalités intelligibles qu'il recèle sont perçues comme appartenant à cet ensemble qu'est l'Intellect où tout est donné d'un seul coup (*homoû pánta*). Mais il a aussi la puissance de se porter vers le principe qui l'a engendré ; cette puissance est décrite comme un acte d'amour, l'amour qui a pour but le Bien, qui est aussi l'Un, et qui fait devenir l'Intellect insensé. Il ne peut s'agir ici que d'une allusion au fameux passage du *Phèdre* sur la folie, évoqué plus haut. On notera que, pour décrire l'union avec l'Un, c'est la folie amoureuse qui est prise en considération, alors que, pour décrire l'accès de l'âme à l'Intellect, il est fait appel aux Mystères.

Cette puissance qu'a l'Intellect et qui lui permet de refluer vers l'Un lui fait perdre son identité :

> Il faut d'abord que l'Intellect revienne pour ainsi dire en arrière et qu'il se retire en quelque sorte de lui-même, qu'il s'abandonne en quelque sorte lui-même à ce qui se trouve derrière lui, puisqu'il a deux visages. Et alors, s'il veut voir le Premier, il faut qu'il ne soit pas tout entier Intellect (traité 30 (III, 8), 9, 29-32, trad. Jean-François Pradeau).

En retrouvant son origine, l'Intellect perd l'identité qui était la sienne.

D. La remontée de l'âme qui accompagne le mouvement de l'Intellect vers l'Un

Et il en va de même pour l'âme qui suit le mouvement de l'Intellect :

> A ce moment-là, elle est dans une disposition telle qu'elle méprise même l'exercice de son intellect (*toû noeîn kataphroneîn*), qu'en un autre temps elle accueillait avec joie, car exercer son intellect (*tò noeîn*) est un certain mouvement et elle ne veut plus se mouvoir, et elle se dit à elle-même que celui qu'elle voit ne se meut pas, lui non plus. Pourtant, si elle contemple, c'est parce qu'elle est devenue Intellect, c'est parce qu'elle est en quelque sorte devenue Intelligible, qu'elle est venue dans le lieu intelligible [16]. Ainsi établie dans l'Intellect et auprès de lui, elle possède l'Intelligible en elle et elle exerce son intellect. Mais dès qu'elle le voit, lui, ce Dieu, elle abandonne désormais tout le reste (traité 38 (VI, 7), 35, 1-8, trad. Pierre Hadot modifiée).

Ce qui pour l'Intellect est un état permanent est pour l'âme un état exceptionnel qui implique qu'elle soit d'abord parvenue à s'établir dans l'Intellect. Pourtant, on peut dire que, dans la mesure où une partie de l'âme reste attachée à l'Intellect, cette union avec l'Un s'exerce continuellement, ne fût-ce que de manière virtuelle.

A la suite de Pierre Hadot [17], on peut énumérer six traits caractéristiques de cette union. 1) Cette union est un état momentané et non un état permanent (traité 38 (VI, 7), 34, 8 et 13 ; 36, 19). 2) Elle est une présence (traité 38 (VI, 7), 34, 8-14). 3) Une telle présence se réalise à travers la vision, puisqu'elle suppose une apparition (traité 38 (VI, 7), 36, 18-19). 4) Cette vision de l'Un qui n'a ni figure ni forme équivaut à une fusion (traité 38 (VI, 7), 34, 13-16), où 5) l'Intellect et l'âme perdent leur identité (traité 38 (VI, 7), 34, 16-21), et 6) qui procure à l'âme, dont le désir est exaucé, un état de bien-être (traité 38 (VI, 7), 34, 28-29). Ce n'est qu'après avoir fait cette expérience, que l'âme en redescendant en prendra conscience par l'intermédiaire de la mémoire et pourra éprouver des sentiments qui ne peuvent intervenir au niveau de l'Intellect.

Chez Plotin, il y a donc union de l'âme humaine avec l'Un, mais on ne peut qualifier cette union de « mystique », car le terme est utilisé exclusivement pour qualifier un certain type d'interprétation allégorique des mythes et des rites. Mais n'est-ce pas là qu'une question de mots ? Non pas. Utiliser pour décrire une pratique un terme employé dans un tout autre sens entraîne l'une de ces deux conséquences. Ou bien on accepte de rester dans l'ambiguïté, ou bien on cherche à annexer une pratique à une autre, ce qui me semble être le cas en ce qui concerne le Néo-platonisme dont on veut faire la face païenne ou l'ancêtre d'une pratique chrétienne [18]. Mais tel ne peut être le cas pour plusieurs raisons.

1) Le terme « mystique » est utilisé par Plotin, par Porphyre et par les autres néoplatoniciens, pour qualifier un type d'interprétation découvrant sous le discours des poètes qui parlent du monde sensible les doctrines platoniciennes faisant intervenir un autre niveau de réalité, l'intelligible, qui tout en étant séparé du sensible est participé par lui. Ce qui intéresse un païen dans les rites de Mystères, c'est la double entente : un objet, un terme ou un récit désigne quelque chose de plus profond que ce qu'il paraît désigner au premier abord. Ainsi en va-t-il de l'âme qui sait discerner les réalités intelligibles dont participent les choses sensibles. Le terme « mystique » ne se rapporte donc qu'à la première étape de la remontée de l'âme vers l'Un.
2) Dans le monde païen, les Mystères doivent être associés à la religion votive et n'intéressent que la vie d'un individu en ce monde.
3) Chez Plotin, la cause de l'ensemble des réalités n'est pas séparée de ses effets. Tout vient de l'Un et tout y remonte dans une espèce de mouvement universel dont fait partie l'âme dont une partie reste toujours dans l'Intellect lequel vient de l'Un et peut y revenir d'une certaine façon.
4) C'est donc par ses seules forces que l'âme peut aller vers l'Intellect et de là vers l'Un.
5) Le mouvement de remontée de l'Intellect vers l'Un est en quelque sorte automatique, et aucune intention n'y est prise en considération.
6) Prise dans sa totalité, une telle remontée doit être considérée comme une démarche objective qui ne se réduit pas à une expérience de la conscience.

Il ne s'agit pas ici de nier les ressemblances que présente l'expérience unitive de l'âme avec l'Un décrite par Plotin avec d'autres expériences qualifiées habituellement de « mystiques », mais d'insister sur l'originalité de la démarche de Plotin, de Porphyre et des autres platoniciens, qui fait ressortir, par choc en retour l'originalité des autres [19].

Notes

[1] J'ai utilisé le système de translittération suivant : êta = *e* ; oméga = *o* ; dzèta = *z* ; thèta = *th* ; xi = *x* ; phi = *ph* ; khi = *kh* ; psi = *ps*. L'iota souscrit est adscrit (par exemple *ei*) ; et lorsqu'il s'agit d'un alpha, cet alpha est long = *ai*. L'esprit rude est noté h, et l'esprit doux n'est pas noté. Tous les accents sont notés. Je tiens à remercier Matthieu Guyot qui a relu attentivement ce texte et m'a permis d'éviter trop d'erreurs. Celles qui subsistent sont miennes.

[2] Pour cet ouvrage, on se reportera à PORPHYRE, *La vie de Plotin*, L. Brisson *et alii* éd., Paris, Vrin, t. I, 1982 ; t. II, 1992.

[3] Sur le sujet, on verra les remarques de J. DILLON dans *The heirs of Plato. A study of the Old Academy* (347-274 BC), Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 102-118.

[4] W. BURKERT, *Les cultes à Mystères dans l'Antiquité*, nouvelle traduction de l'anglais [1987] par A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2003, chap. 1.

[5] G. E. MYLONAS, *Eleusis and the Elesinian mysteries*, Princeton [NJ], Princeton University Press, 1961.

[6] C'est à proximité de là que se situe l'entretien relaté dans le *Phèdre*. Voir l'Introduction à PLATON, *Phèdre*, traduction, introduction et notes par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1989, 1997 (3e éd.) (Collection GF 488).

[7] Ch. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria*, Berlin/New York, de Gruyter 1987 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Band 26).

[8] Dans le même champ sémantique, on ne trouve que deux occurrences de *mustérion* (traité 9 (VI, 9), 11, 1 et traité 10 (V, 1), 7, 32) dans un contexte où intervient l'interprétation allégorique.

[9] Sur ce terme technique, voir L. BRISSON, « *Logos* et *logoi* chez Plotin. Leur nature et leur rôle », dans *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 8 [numéro spécial sur Plotin], 1999, p. 87-108.

[10] Voir L. BRISSON, *Introduction à la philosophie du mythe*, I. *Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 1996, 2005 (2e éd.), chap. « Pythagorisme et Platonisme ».

[11] Voir l'Introduction à PLATON, *Banquet*, traduction, introduction et notes par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1999, 2004 (3e éd.) (Collection GF 987)

[12] Dans le traité 6 (IV, 8), 8, 1-4 : « Et s'il faut oser dire contre l'opinion des autres plus clairement ce que l'on pense, notre âme n'a pas plongé tout entière ici-bas, mais quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible » (trad. Laurent Lavaud) ; dans le traité 22 (VI, 4), 14, 17-22 : « Mais nous, qui sommes-nous ? Sommes-nous ce qui est là-bas ou ce qui s'approche et naît dans le temps ? — Eh bien, avant même que cette génération ne se produise, nous étions là-bas des hommes différents, puisque nous étions des hommes, des dieux, des âmes pures et un intellect uni à la réalité tout entière. Nous étions des parties de l'intelligible qui n'étaient ni distinctes ni séparées, mais qui appartenaient au tout ; et même maintenant nous n'en sommes pas séparés » (trad. Richard Dufour) ; et dans le traité 27 (IV, 3), 12, 1-5 : « Et les âmes humaines qui aperçoivent leur image, comme si c'était dans le miroir de Dionysos, viennent s'installer ici après s'être précipitées de là-haut, sans pour autant être aucunement séparées du principe qui est le leur, l'Intellect. Car elles ne sont pas venues avec l'Intellect : en réalité, elles sont allées jusqu'à la terre, mais leur tête est restée solidement fixée en haut dans le ciel » (trad. L. Brisson).

[13] Voir maintenant, PORPHYRE, *Sentences*, L. Brisson éd., Paris, Vrin, 2005.

[14] Dans la suite, je prends position par rapport à PLOTIN, *Traité 38 (VI, 7)*, introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Les Editions du Cerf, 1988. De Pierre Hadot, on lira aussi sur le sujet, « Les niveaux de conscience dans les états mystique selon Plotin », dans *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1980, p. 243-266 ; « L'union de l'âme

avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », dans G. Boss et G. Seel (éd.), *Proclus et son influence*. Actes du Colloque de Neuchâtel [juin 1985], avec une introduction de F. Brunner, Zurich, Ed. du Grand Midi, 1987, p. 3-37.

[15] Citation du *Banquet* 203b5.

[16] Citation de *République* 508c1, 517b5.

[17] Voir P. Hadot, dans son Introduction à Plotin, *Traité 38 (VI, 7)*, *op. cit*., p. 58-66.

[18] Dans son Introduction à Plotin, *Traité 38 (VI, 7)*, *op. cit*., P. Hadot cite Bernard de Clairvaux, Marsile Ficin, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix et J. Tauler.

[19] Voir aussi dans le présent volume, pour une approche comparatiste entre le néoplatonisme et le Vedânta, l'article de J. Lacrosse, « De la commensurabilité des discours mystiques en Orient et en Occident. Une comparaison entre Plotin et Çankara ».

Le statut de l'intellect dans l'union mystique

Ysabel de Andia

La question du statut de l'intellect dans l'union mystique manifeste la relation cachée entre la philosophie grecque et la mystique chrétienne. Certes les mystiques chrétiens ont une expérience de l'union avec Dieu qui ne doit rien à la philosophie, mais, lorsqu'ils veulent l'exprimer, ils empruntent la voie des philosophes grecs qui ont pensé, chacun à sa manière, la relation de l'intellect et du premier principe, l'Un ou Dieu.

Le présent ouvrage porte sur la mystique comme « passion de l'Un » et c'est bien dans la lignée du néoplatonisme de Plotin [1] et de Proclus que s'inscrivent Denys l'Aréopagite et ses successeurs, mais aussi Evagre qui a lu Porphyre.

Evagre et Denys sont des mystiques spéculatifs pour ne pas dire « intellectualistes », pour qui l'organe de connaissance et d'union à Dieu est l'intellect. Pour Aristote, l'intellect (*noûs*), « séparé » de l'âme (*psychè*), est « impassible et sans mélange, immortel et éternel » (*De anima* III, 5, 430a 18-23). Il est « seul divin » (*De generatione animalium* II, 3, 736b- 28-29) et capable de saisir le divin. Pour les Pères alexandrins, comme pour les Pères latins, Hilaire et Augustin, le *noûs* et son équivalent latin la *mens* sont le lieu de l'image de Dieu [2] dans l'homme, à cause de leur nature spirituelle. Pour Augustin, c'est l'esprit (*mens*) [3], avec ses puissances, la *memoria*, l'*intelligentia*, et la *voluntas* –, qui est *capax Dei,* et s'unit à Dieu dans l'image. Le jeu de l'intelligence et de la volonté montre le rôle de l'amour dans la connaissance de Dieu, rôle qui n'était pas absent chez Denys avec le dynamisme de l'*éros* et, celui de l'*agapè*, chez Evagre. Mais, chez les mystiques médiévaux comme Bonaventure ou surtout Hugues de Balma [4], c'est la volonté qui prend le pas sur l'intelligence dans l'union mystique à Dieu, union qui est avant tout une union d'amour. Certes c'est la « fine pointe de l'âme » qui s'unit à Dieu, mais cette « fine pointe » est embrasée d'amour, bien plus, c'est une « étincelle » – pour reprendre le terme même des

Oracles chaldaïques qui se sont glissés jusqu'ici –, du feu divin qui embrase l'âme. Hugues de Balma a ouvert la porte à la « querelle de la docte ignorance » [5] qui va mettre aux prises les partisans bénédictins de Nicolas de Cues [6], auteur du traité *Sur la docte ignorance,* et un chartreux, comme Vincent d'Aggsbach, sur la question de savoir si l'amour va plus loin que la connaissance dans l'union à Dieu.

La ténèbre dionysienne est présente à l'arrière-plan de ce débat. Denys l'Aréopagite demeure, pour Hugues de Balma, le « docteur mystique » opposé au « docteur scolastique », (peut-être Thomas d'Aquin), alors même qu'il donne un autre sens à la « théologie mystique ». De même Jean de la Croix [7], lorsqu'il invoque la *Théologie mystique* de Denys, donne un sens à la « théologie mystique » qui est le sien.

Jean de la Croix représente dans la mystique espagnole baroque, au début des temps modernes qui sont, selon Michel de Certeau [8], les temps de l'invention de la mystique, un exemple très intéressant, car il pense, à travers l'enseignement scolastique qu'il a reçu à Salamanque, le statut de l'intellect dans son entrée dans la Ténèbre divine à partir de la distinction aristotélicienne de l'intellect passif et de l'intellect actif. Nous voici renvoyés non pas au néoplatonisme, mais à Aristote. Donc nous avons deux modèles, néoplatonicien et aristotélicien, pour rendre compte du statut de l'intellect dans l'union mystique.

Je m'en tiendrai à la tradition néoplatonicienne en montrant le statut de l'intellect dans l'union mystique chez deux auteurs chrétiens, Evagre le Pontique et Denys l'Aréopagite et tout d'abord chez Plotin et Proclus qui ont influencé Denys.

Ces remarques ne nous font pas oublier la complexité de la question, cependant il ne s'agit pas de faire une réflexion exhaustive sur le sujet, mais de montrer la transformation de l'intellect face à l'Un ou à Dieu à partir de quelques exemples.

1. Plotin et l'ivresse de l'intellect

Plotin s'est interrogé à plusieurs reprises, dans les *Ennéades*, sur la contemplation [9] du Premier Principe et sur l'union de l'âme ou de l'Intellect à l'Un [10]. Je voudrais étudier le statut de l'intellect dans la contemplation à partir de trois textes sur l'intellect dans son rapport au Bien : les traités 30, « *Sur la contemplation* », 32, « *Que les intelligibles ne sont pas hors de l'intellect. Du Bien* », et 38, « *Comment la multiplicité des idées a été produite et sur le Bien* ». Les deux premiers textes ont été étudiés par Jean-Marc Narbonne dans son article « *Epekeina tès gnôseôs*. Le savoir d'au-delà du savoir chez Plotin et dans la tradition néoplatonicienne » [11], le dernier par Pierre Hadot dans son commentaire du *Traité* 38 [12].

Jean-Marc Narbonne veut montrer la « discontinuité dans l'ordre du connaître » qui correspond à la « discontinuité qui prévaut entre l'au-delà de l'être et l'être » [13]. Cette discontinuité dans l'ordre de la connaissance est manifeste dans le fait que l'intellect, s'il veut voir le Premier, ne peut le voir que par « la partie de lui-même où il n'est pas intellect » ou en n'étant « plus du tout intellect ». L'expression *mè noûs* apparaît deux fois dans l'œuvre de Plotin, dans les traités 30 et 32. Relisons ces deux textes de Plotin.

A. Ennéade *III 8 [30] 9, 29-32*

Le *Traité* 30 porte *sur la contemplation*. Alors qu'Aristote, dans l'*Ethique à Nicomaque,* réservait la contemplation à l'homme et, dans l'homme, à ce qu'il y a de plus divin dans son intellect (X, 7), Plotin l'étend à tous les êtres, aux bêtes et aux plantes : ainsi les formes de la contemplation correspondent à la hiérarchie des êtres. L'ascension des formes imparfaites aux formes parfaites de contemplation correspond à l'ascension des formes inférieures aux formes supérieures de l'être jusqu'au Premier.

Or « l'intellect (*noûs*) n'est pas premier, car il n'est pas un, mais toujours lié à l'intelligible (*to noèton*) ». Le principe « doit fuir la dualité » de l'intellect et de l'intelligible et « être au-delà de l'intellect (*epekeina nou*) » (9-10). Mais alors comment connaître ce Premier : « Qui est donc celui-ci ? et par quelles qualités pourrons-nous le représenter : est-il intelligent (*nooun*) ou sans intelligence (*anoèton ti*) ? S'il est intelligent, c'est l'intellect, s'il est sans intelligence, alors il s'ignorera aussi lui-même. Et alors qu'a-t-il d'auguste ? » (9, 14-16).

Dire que le premier Principe est « sans intelligence » (*anoèton ti*), c'est s'opposer directement à la doctrine d'Aristote sur la « Pensée de la pensée » et marquer d'emblée la transcendance du Premier par rapport à l'intellect. Ce terme de « sans intelligence » sera repris par Porphyre dans les *Sentences* [14].

Mais alors comment connaître « le Bien » (*to agathon*) et « le plus simple » (*aploustaton*), puisque toute connaissance a lieu par l'intermédiaire de l'intellect ? « Par quelle intuition (*epibolè*) [15] pourrions-nous saisir ce qui dépasse la nature de l'intellect ? » (9, 21-22). – « Par ce qui, en nous, est semblable à lui », répond Plotin. « Car il y a en nous *quelque chose de lui* ou plutôt il n'y a rien où il ne soit pour ceux qui peuvent participer de lui » (9, 23-24). Comment l'intellect peut-il « capter » le Premier comme l'oreille capte le « silence de l'espace » ? Et qu'est-ce que nous recevons de lui en lui présentant notre intellect ? « Il faut », dit Plotin, « que l'intellect retourne en quelque sorte en arrière et s'abandonne pour ainsi dire aux choses qui résident en deça de lui (car il est à deux faces), et là, s'il veut voir le Premier Principe, qu'il ne soit pas entièrement intellect (*mè panta noun einai*) » (*Enn*. III 8 [30] 9, 29-32).

Narbonne traduit *mè panta* par « pas du tout », Bréhier par « pas entièrement » [16]. Comment comprendre ce « *mè panta* » ? Comment l'intellect peut-il voir, s'il n'est plus du tout intellect ? Et s'il n'est pas « entièrement intellect », quelle serait cette partie de lui-même par laquelle il voit ?

La question alors rebondit sur la nature de l'Un : « Qu'est-il donc ? – Il est la puissance de tout (10, 1). Il est l'unité ultime, car tout être se ramène à l'unité qui lui est antérieure… jusqu'à ce que l'on arrive à l'Un pur et simple (ou l'Un absolu) (*to haplôs hen*) qui ne se ramène à aucun autre » (10, 22-23). La chaîne s'arrête à un premier et ce premier n'est pas un chaînon de la chaîne : « Le principe n'est rien de ce qu'il est principe, rien ne peut être affirmé de lui, ni l'être, ni la substance, ni la vie ; car il est supérieur à tout cela (*to hyper panta tauta einai*) » (10, 28-29).

Cependant, comme « on discerne sur lui la *trace du Bien* (*ichnos tou agathou*), il convient de se représenter l'archétype en pensant à sa vraie image à partir de la trace qui court sur la surface de l'intellect » (11, 19-20). Le Bien a donné à l'intellect une trace de lui-même ; et c'est pourquoi il y a un désir (*ephesis*) du Bien dans l'intellect ;

mais le Bien « ne désire pas, car que désirerait-il ? Et il n'obtient rien, car il n'a rien désiré » (11, 21-23) [17].

La « trace du Bien » dans l'intellect porte cet intellect à désirer le Bien qui, lui-même, est sans désir.

B. Ennéade *V 5 [32] 8, 23*

Le second texte est tiré du *Traité* 32 : « *Que les intelligibles ne sont pas hors de l'intellect. Du Bien* ».

Plotin distingue deux sortes de vision : la vision de la forme de l'objet et la vision de la lumière dans laquelle la forme est vue. Quand il n'y a que la lumière, on la voit « par une intuition soudaine (*athroa prosbolè*) » (7, 8). Mais la lumière n'est pas toujours extérieure à l'œil, elle peut jaillir de l'œil quand on le presse, « il voit alors la lumière qui est en lui. En ce cas, il voit sans voir et c'est alors surtout qu'il voit » (7, 30). De même l'intellect, « se recueillant dans son intimité, ne voit plus aucun objet, mais contemple alors une lumière qui n'est point en autre chose, mais qui lui est apparue subitement, seule, pure, et existant en elle-même » (7, 33-35).

Plotin prend alors l'exemple du soleil qui monte au-dessus de la ligne d'horizon, comme le Beau monte au-dessus de l'intellect :

> Cette lumière « tantôt se montre et tantôt ne se montre pas. C'est pourquoi il ne faut pas la poursuivre, mais attendre tranquillement qu'elle paraisse, comme l'œil attend le lever du soleil ; l'astre, – en s'élevant au-dessus de l'horizon, en sortant de l'Océan, comme disent les poètes –, se donne à nos regards pour être contemplé. Mais d'où montera celui dont notre soleil est l'image ? Quelle ligne lui faut-il dépasser pour apparaître ? – Il lui faut monter *au-dessus de l'intellect* qui contemple ; l'intellect, alors, reste immobile (*hestèxetai men gar ho noûs*) dans sa contemplation ; il ne regarde que le Beau ; il s'y tourne et s'y donne tout entier ; mais se tenant tranquille (*stas de*) et rempli de vigueur, il se voit d'abord devenir plus beau et plus brillant, parce qu'il est près du Premier. Lui, pourtant, il n'est pas venu, comme on pourrait s'y attendre, mais il est venu comme n'étant pas venu et il a été vu comme en n'étant pas venu et il est présent avant toutes choses, même avant que ne vienne l'intellect. Car c'est l'intellect qui est venu et c'est lui qui s'en va et, s'il était possible à l'intellect de rester nulle part, il regarderait toujours, non il ne regarderait même plus, car il serait un avec lui. Maintenant, puisqu'il est intellect, lorsqu'il regarde, il regarde de la façon suivante par ce qui de lui n'est pas intellect (*tô eautou mè nô*) » (8, 10-25) [18].

Quelle est cette partie qui, dans l'intellect, n'est pas intellect ? Est-ce par l'intuition que l'intellect voit tout d'un coup, soudain, sans réfléchir, ni concevoir ce qu'il voit ? N'est-ce pas alors ce premier moment ou ce premier état de l'intellect dont parle Plotin dans le *Traité* 38 en distinguant l'« intellect aimant » et l'« intellect sage » ?

C. Ennéade *VI 7 [38]*

Dans le *Traité* 38, Plotin reprend la question de la contemplation du Bien par l'âme et par l'intellect [19]. L'intellect, pour contempler « ce qui est au-dessus de lui » « s'élève vers le Bien » et demeure près de lui :

> L'intellect a reçu *la lumière resplendissante de l'énergie spirituelle* dont celui qui est antérieur à lui a illuminé sa nature et l'âme a reçu *la puissance pour vivre*, car une

vie importante est venue jusqu'à elle. L'intellect s'est donc élevé vers le Bien et y est resté, heureux de son être-auprès-du-Bien ; quant à l'âme, elle s'est elle aussi retournée, du moins celle qui le pouvait, et aussitôt qu'elle a reconnu et qu'elle a vu, elle s'est réjouie de cette vision et, dans la mesure où elle a été capable de le voir, elle a été frappée de stupeur. Et elle a vu, en recevant comme un choc, et elle a pris conscience qu'elle avait *en elle-même quelque chose de lui* et elle s'est trouvée dans un état de désir ardent (*en pothô*) (31, 2-9) [20].

Le désir [21] est le moteur de l'ascension de l'âme des formes sensibles jusqu'au Principe sans forme, et ce qui est sans forme est aussi l'objet du plus haut amour :

S'il y avait quelque objet du désir dont tu ne puisses saisir ni la figure, ni la forme, ce serait bien là ce qui provoquerait le désir et l'amour au plus haut point, et l'amour qu'on éprouverait pour lui serait sans mesure. Car alors l'amour n'a pas de limites. Infini serait donc l'amour pour un tel Aimé ! (32, 24-26) [22].

Il est « sans forme celui qui est le Beau d'une manière originelle et c'est lui la Beauté transcendante qui est elle-même la beauté du Bien » (33, 22-23). Or la découverte du caractère « sans forme » du Beau conduit l'âme à se dépouiller de toutes formes [23], pour parvenir à la plus haute ressemblance avec le Beau qu'elle désire et qui parvient ainsi « dans le lieu de l'Intellect ».

Nous ne nous étonnerons pas que soit libre de toute forme, même spirituelle (*morphès noètès*), l'objet qui provoque des désirs aussi ardents ; car, lorsque l'âme ressent pour lui un amour intense, elle se dépouille, elle aussi, de toutes les formes qu'elle a, quelle que soit même la forme spirituelle qui pourrait être en elle (34,1-4) [24].

Non seulement l'âme rejette toutes les formes, mais elle « méprise l'acte même de penser » [25]. Il n'y a alors plus rien entre elle et lui : « Parvenue ainsi à la ressemblance avec lui… le voyant soudainement apparaître en elle – car il n'y a plus rien entre eux et ils ne sont plus deux, mais les deux sont un… alors l'âme n'a plus conscience de son corps… » (34, 11-15) [26].

L'âme se détache de son corps et se spiritualise au contact de l'Esprit ou de l'intellect : « L'âme, si elle contemple, c'est parce qu'elle est devenue Intellect, c'est parce qu'elle est en quelque sorte spiritualisée, qu'elle est venue dans le lieu de l'Intellect » (35, 5) [27].

Qu'en est-il alors de l'Intellect ? Plotin distingue deux modes d'exercice ou deux « puissances » de l'intellect ou de l'Esprit (*noûs*) [28] :

Et à vrai dire l'Esprit lui-même, d'une part, possède la puissance pour penser grâce à laquelle il regarde ce qui est en lui-même, d'autre part, la puissance grâce à laquelle il entre en contact avec ce qui est au-delà de lui-même par une sorte de *toucher réceptif* (*hè ta epekeina autou epibolè tini kai paradochè*). C'est selon cette seconde puissance que l'Esprit a commencé par être vision pure, puis voyant quelque chose, il est devenu sensé et il est devenu une chose une. Et la première puissance, c'est la contemplation qui appartient à l'Esprit en son état sensé. La seconde, c'est l'Esprit épris d'amour, lorsqu'il devient insensé parce qu'il est ivre de nectar. Alors il devient Esprit d'amour, s'épanouissant dans la jouissance, à cause de l'état de satiété dans lequel il se trouve. Et, pour lui, être ivre d'une telle ivresse, cela est bien meilleur qu'une gravité plus décente (*Enn.* VI 7 [38] 35, 19-21 s.) [29].

Le *noûs* a deux pouvoirs qui correspondent à deux aspects du *noûs* : la *theôria* est le pouvoir et le but de l'intelligence sage ou de « l'Esprit sensé », l'ivresse (*methè*), celui de l'intelligence aimante ou de « l'Esprit d'amour ». La distinction du *noûs emphrôn* et du *noûs erôn* apparaît dans la troisième étape de l'ascension de l'âme (35, 1-45), où, dépouillée de toute forme et montant vers le Bien, Beauté et source de la Beauté, elle dépasse l'Esprit. La pointe du commentaire de Pierre Hadot au *Traité* 38 de Plotin est son affirmation que : « Plotin va montrer que l'âme dépasse l'Esprit avec l'Esprit » [30].

Les deux puissances de l'Esprit sont aussi « deux moments de la genèse de l'Esprit ». Selon Pierre Hadot, Plotin distingue un « état initial » et un « état final » de l'intellect ou de l'Esprit ; l'état initial est celui de « l'Esprit naissant (ici l'Esprit aimant) » qui a une vision sans objet. Cette vision correspond à une sorte d'intuition (*epibolè*) ou de « toucher réceptif ») (*epibolè kai paradochè*) par le contact (*thixis*) et le toucher (*epaphè*) [31] du Bien. Mais « l'état initial » est aussi « l'état final » par rapport à l'union au Bien. Pierre Hadot interprète cet état comme étant un état « mystique » [32]. L'« Esprit sobre », et l'« Esprit ivre d'amour » [33] sont deux « états » différents de l'Esprit et pas simplement deux « étapes » de la genèse de l'Esprit.

Au terme, l'âme qui utilise l'Esprit pour rencontrer le Bien, son sommet coïncidant avec l'origine de l'Esprit naissant, s'unit au Bien, et, dans cet instant, elle perd la conscience de soi et elle est hors de soi et hors de tout lieu, dans une ivresse et une extase où la différence entre eux deux s'abolit.

Ce passage du *Traité* 38 de Plotin est à l'arrière-plan du texte du chapitre VII des *Noms divins* que nous étudions plus loin.

2. Proclus et la fleur de l'intellect

Proclus ne distingue pas deux états de l'intellect, mais deux parties de l'âme : l'âme et son « sommet ».

Dans son Commentaire sur le *Premier Alcibiade de Platon* (*Alc*. 246,15- 247,20 ; II, p. 294-295), Proclus distingue trois degrés dans l'ascension de la connaissance, qui est en quelque sorte intérieure à l'âme : 1. le passage des sciences multiples à la science unique, 2. de la science à l'intellect – « car, antérieurement à la science, il y a l'intellect » – et à la substance intelligible, et 3. le passage de l'intellect à la « fleur de l'intellect » ou à « l'un de l'âme » et au Premier. L'ascension de l'âme vers l'intellect lui permet de contempler « la substance intelligible à l'aide d'intuitions simples » (*haplas epibolas*). C'est encore le terme « *epibolè* » qui est employé, comme chez Plotin.

Et de même que l'âme participe à l'intellect, elle « a part au Premier ».

Le principe posé est le rapport de similitude entre le sujet connaissant et l'objet connu : « *toujours le semblable est saisi par le semblable* », qui est en même temps une participation de l'un à l'autre. L'union ne peut se faire qu'entre des semblables. L'union au Premier se fait, selon Proclus, dans la « fleur de notre essence » ou dans « l'un de l'âme ».

Ce thème de la « fleur de l'intellect » ou de la « fleur de l'essence » [34] vient des *Oracles chaldaïques,* que Proclus a commentés, et est à l'origine de l'image de la « fine pointe de l'âme » qui aura une longue postérité dans la mystique médiévale

occidentale. Michel Tardieu dans son article « *Psychaios Spinthèr*. Histoire d'une métaphore dans la tradition jusqu'à Eckhart » [35], a repris l'étude commencée par Endre von Ivánka sur la notion d'*apex mentis* [36]. Celui-ci avait montré l'origine stoïcienne de la métaphore, celui-là veut souligner ses sources platoniciennes et gnostiques. La source néoplatonicienne remonte aux *Oracles chaldaïques* dans un *logion* sur l'âme : « Quant à l'étincelle de l'âme (*psychaion spinthèra*) [37], il (= le Père) la forma par le mélange de deux éléments accordés, intellect et souffle divin, auxquels il ajouta un troisième, chaste Amour, lien de toutes choses, reproducteur magnifique » (*Fragm*. 44) [38].

Or c'est à travers Proclus, commentateur des *Oracles chaldaïques* et principale source philosophique de Pseudo-Denys l'Aréopagite, que la métaphore de l'étincelle de l'âme, ou de la « fleur de l'intellect » [39], va se transmettre à la mystique chrétienne. Dieu s'unit avec l'homme dans cette « pointe de l'intellect » qui est sa « fleur » ou son « éclat ». Ces métaphores, comme « l'étincelle de l'âme » (*scintilla animae)* ou la « pointe de l'âme » (*apex mentis)*, ont été réinterprétées au cours des siècles en fonction d'une conception plus intellectuelle ou plus affective de la connaissance de Dieu.

Cette identification de « l'étincelle » de l'âme à la « syndérèse » ou conscience (*syneidèsis*) [40] a été reprise tout au long du Moyen Age par Thomas Gallus, saint Bonaventure [41] et saint Thomas [42], pour ne citer que quelques-uns des plus grands auteurs, jusqu'à Maître Eckhart [43]. Dans ses deux sermons allemands sur *Homo quidam fecit cenam magnam*, la syndérèse ou conscience, est identifiée à la « petite étincelle (*vünkelîn*) de l'âme » [44]. L'« étincelle de l'âme » est identifiée à l'image de Dieu en l'âme, image de la nature divine qui est imprimée par Dieu dans l'âme et n'est pas une « puissance de l'âme », comme le disent certains maîtres, Eckhart se réfère peut-être à Thomas Gallus dans sa traduction du chapitre VII des *Noms divins* de Denys l'Aréopagite.

3. Denys et l'extase de l'intellect

A. Denys et Plotin

De Plotin, Denys reprendra le texte précédemment cité du *Traité* 38, mais en marquant précisément une différence avec Plotin : il ne parle pas de « deux puissances », mais d'une seule puissance, la « puissance d'intelliger » qu'il met en parallèle avec « l'union » (*henôsis*) qui n'est pas une puissance [45] :

> Il faut savoir que notre intellect humain qui possède, *d'une part, la puissance d'intellection* par laquelle il voit les intelligibles, possède, *d'autre part, une union dépassant la nature de l'intellect,* par laquelle il se joint aux réalités, situées au-delà de lui-même. C'est selon cette (union) qu'il faut penser les choses divines, non pas selon nous (*ou kath'èmas*), mais en *sortant* [46] nous-mêmes tout entiers de nous-mêmes tout entiers et en devenant tout entiers de Dieu, car il vaut mieux être à Dieu et non à soi (*all' holous heautous olôn heautôn existamenous kai holôs theou gignomenous, kreitton gar einai theou kai mè heautôn*). C'est ainsi, en effet, que les choses divines seront données à ceux qui sont avec Dieu (DN VII, 1, 865 D).

Plotin distinguait deux puissances de l'intellect : l'une en vue d'intelliger (*eis to noein*) ce qui est en lui, l'autre, par laquelle il rentre en contact avec ce qui est au-delà de lui « par une sorte de « toucher réceptif » (*epibolè kai paradochè*).

En revanche Denys n'oppose pas deux « puissances », mais dit que l'intellect possède (*echein*), d'une part, la puissance d'intelliger (*dynamis eis to noein*) et, d'autre part, l'union (*henôsis*). Certes ces deux termes – *dynamis* et *henôsis* –, se rapportent à l'intellect qui « possède » les deux, mais Denys ne dit pas – et c'est ce sur quoi je veux insister – qu'il s'agit de deux « puissances ». Cela tient à sa conception de la *dunamis.* Pour Denys, tous les noms divins intelligibles sont des « puissances » qui opèrent ce qu'elles sont : la Sagesse rend sage, la Vie donne la vie, l'Amour et l'Un unifient, etc. Mais l'*henôsis* n'est pas une *dunamis,* elle est l'acte même de conjonction ou d'union (traduit par le verbe (*sunaptô*) à ce qui est au-delà du *noûs* dans une intuition (*epibolè*) au-delà de toute connaissance). Il y a bien deux modes de connaissance, mais l'un est intellectuel (c'est la *dynamis eis to noein*) et l'autre supra-intellectuel (c'est l'*epibolè*, qui n'est pas une *dynamis*).

Il y a bien une influence de Plotin sur Denys, – comme l'a indiqué Jan Vanneste [47] – peut-être à travers le *Commentaire du Parménide* de Proclus, mais Denys transforme la théorie de la connaissance de Plotin dans la sienne, peut-être sous l'influence de Proclus qui parle d'une (*henôsis hyper noûn*), alors que Plotin n'emploie jamais cette expression. Il me semble donc impossible de faire de l'*henôsis*, comme Jan Vanneste, une « faculté » ou une puissance de l'âme. C'est grâce à cette « union qui dépasse la nature de l'intellect » (*henôsis huperairousa tèn tou nou physin*) que la connaissance de Dieu est possible. D'autre part, Denys ne dit jamais, comme Plotin « que les deux sont un » (*Enn*. VI 7 [38] 34, 12).

Après avoir montré comment il ne faut pas penser Dieu « selon nous », Denys cherche comment il faut le penser « divinement ». Comment ? Par l'extase hors de soi et l'union à Dieu. *Ekstasis-henôsis* : tels sont les deux moments de l'*unio mystica.* L'union est bien l'union de l'intellect et des réalités divines au-delà de l'intellect, c'est pourquoi elle ne peut se faire que par cette sortie de soi et cette possession par Dieu qu'est l'extase. C'est selon cette union qu'il faut penser Dieu et non selon soi, en devenant Dieu et en étant à Dieu et avec Dieu, c'est pourquoi *la connaissance de Dieu suppose la divinisation de l'homme.* Il n'y a de connaissance de Dieu que dans l'union, la divinisation et l'extase dans cet unique mouvement de sortie de soi et d'appartenance à Dieu où se joignent amour et connaissance, l'*éros* et cette connaissance supérieure à toute connaissance qu'est l'inconnaissance.

C'est en effet ce double mouvement de l'extase hors de tout et hors de soi, qui est noté dans les *Noms divins* : « S'étant séparé de tous les étants et s'étant, ensuite, *également quitté lui-même* » (DN VII, 3, 872 A) et à la fin de l'adresse de Denys à Timothée, au premier chapitre de la *Théologie mystique,* où Denys dit qu'il faut sortir « de tout et de soi-même » :

> Elève-toi, autant qu'il est possible, par l'inconnaissance vers l'union avec Celui qui est au-delà de toute essence et connaissance ; car c'est par une extase (*ekstasei*) purement déliée et détachée de tout *et de toi-même* que tu seras soulevé vers le rayon suressentiel de la Ténèbre divine, après avoir tout écarté et t'être détaché de tout (MT I, 1, 1000 A).

C'est cet ultime épanouissement de l'extase comme sortie « de tout *et de soi* », répété par tous les auteurs mystiques jusqu'à saint Jean de la Croix, qui est le signe de la plénitude de l'union mystique et la signature du mystérieux auteur de la *Théologie mystique* dans la mystique occidentale.

B. Denys et Proclus

De Proclus, Denys ne reprendra pas le thème de la « fleur de l'intellect », mais il emploie à plusieurs reprises l'expression *henôsis hyper noûn* de la *Théologie platonicienne* (I, 3, 14, l.8-9), pour caractériser l'union de l'intellect à cet « Au-delà de tout » (MT 1048 B). J'ai analysé l'emploi de cette expression dans ma thèse [48].

Il s'agit bien d'une union : les termes « union » et « unir » sont employés plusieurs fois, comme dans la *Théologie mystique* où Denys parle de « s'unir à l'Ineffable » (MT 1033C). Mais cette « union dans l'inconnaissance » (DN 708D ; 872A) est une entrée dans la pure Ténèbre. Ce n'est pas l'expérience d'un éblouissement de lumière où l'acte de voir et l'objet vu ne font plus qu'un, comme à la fin des *Ennéades*, mais une ascension qui s'achève, selon l'adresse à Timothée au début de la *Théologie mystique* (MT 997 B) par la cécité de l'intellect, ou plutôt, selon le fragment orphique sur l'amour, par le fait de demeurer « sans yeux » (*anommatos*) [49].

C. La Théologie mystique

La *Théologie mystique* est l'épure de cette ascension de l'intellect vers « Ce qui est au-delà de tout » qui est en même temps une purification de l'intellect [50] : il se dégage de ce qu'il dépasse dans la montée.

La *Théologie mystique* s'achève par deux chapitres (IV et V) de pure théologie apophatique où la « Cause transcendante de tout sensible » et de « tout intelligible » est dite « rien de sensible » et « rien d'intelligible » : « Nous élevant plus haut, nous disons maintenant que cette Cause n'est ni âme, ni intellect ; qu'elle ne possède ni imagination, ni opinion, ni raison, ni intellection, qu'elle n'a ni nombre, ni ordre, ni grandeur… » (10045 D).

Denys accumule les adjectifs négatifs pour caractériser la Cause transcendante qui est *anous* ou *anousios*.

Nous sommes bien dans le cadre de la Première Hypothèse du *Parménide* (142 a), qui nie tout discours (*logos*), mais aussi toute intellection (*noèsis*) du Principe, l'Un ou Dieu. L'intellect (*noûs*) qui entre dans la Ténèbre est privé de toute activité ou d'énergie (*anenergèsia*) (MT 1001 A), cependant Denys ne dit pas qu'il est passif.

> « Lorsque nous allons pénétrer dans la Ténèbre, qui est au-delà de l'intelligible, il ne s'agira même plus de concision, mais d'une cessation totale de la parole (*alogia*) et de la pensée (*anoèsia*) » (MT 1033 C).

L'intellect est aussi privé d'intelligence : le *noûs* est *anoètos*. C'est un mot de Plotin dans les *Ennéades* [51] et surtout de Porphyre dans les *Sentences* [52], qui ne se trouve pas chez Evagre. Cette idée du *noûs anoètos* est paradoxale.

L'ascension de l'intellect s'appuie sur le modèle scripturaire de l'ascension de Moïse, traitée par Philon d'Alexandrie [53] et Grégoire de Nysse dans leur *Vie de Moïse* [54], et, en ce sens, la *Théologie mystique* s'inscrit dans les commentaires du livre de l'Exode. L'intellect devient alors l'intellect-Moïse qui gravit la montagne

du Sinaï pour s'enfoncer dans la ténèbre divine et les différentes étapes de la montée correspondent aux différents moments de la purification de l'intellect. Les marches de cette ascension sont bien marquées dans les différents chapitres de la *Théologie mystique,* la transformation de l'intellect se lit en filigrane : il se « dépouille » du sensible (par la « ligature des sens ») et de l'intelligible (par la théologie négative, *remotio* ou *negatio*), devenant « nu » et « aveugle » pour entrer dans l'inconnaissance. Au terme il est « sans forme », comme l'âme dans le *Traité* 38 de Plotin.

Mais le dernier moment est celui de l'extase : « sortir de soi et de toutes choses ». Le mouvement de l'extase permet de comprendre cette ultime sortie de soi, dont le modèle est cette fois-ci non plus Moïse, mais Paul, qui est, par amour, « sorti de lui-même », selon le terme de Rm 14,7, cité par Denys dans le chapitre sur *l'éros* des *Noms divins*. La relation de l'extase et de l'amour nous fait voir comment *l'éros* est le moteur secret de l'ascension de l'intellect vers la Ténèbre divine, comme le désir (*ephesis*) et l'amour l'étaient chez Plotin.

Ainsi l'intellect n'est pas séparé du désir ou de l'amour, cela n'est pas vrai chez les philosophes grecs ni chez Denys l'Aréopagite. Cette opposition entre une mystique intellectualiste et une mystique affective ne prendra son sens qu'au Moyen Age, lorsque la volonté prendra le pas sur l'intelligence, qui est une faculté de l'âme, et non sur l'intellect qui désigne l'esprit tout entier avec ses différentes facultés, ce qu'Augustin avait traduit par « *mens* ».

4. Evagre et la prière de l'intellect

Une autre ligne de perspective est celle qui va d'Origène à Evagre. Il n'est pas question d'exposer ici la conception origénienne de l'intellect, ni de l'origine des âmes nées d'un refroidissement des intellects éloignés de Dieu, ni sa doctrine de *l'apocatastase*, mais de situer l'influence d'Origène sur Evagre dans la question de la prière [55].

C'est par la purification et la prière que l'âme retourne à sa nature primitive de *noûs*. Dans le *De oratione* (II, 4), Origène dit que « notre *noûs* ne peut prier si le *pneuma* ne prie avec lui, il se tient donc à l'écoute du *pneuma* ». Certes on peut penser qu'il se réfère à saint Paul qui dit que « l'on ne peut dire « Abba ! Père ! » si ce n'est dans l'Esprit » (Rm et Ga 4, 4), mais on peut également penser à cette tradition qui affirme, de Justin à Grégoire de Nysse, que l'intellect ou l'esprit humain ne peut contempler Dieu s'il n'est pas « oint » par l'Esprit *(Dialogue avec Tryphon* 5, 1) ou si la Colombe ne descend pas dans l'œil de la Bien-Aimée pour qu'elle puisse contempler son Bien-Aimé [56]. La doctrine d'Origène sur l'unique nature des esprits ou intellects influencera la théorie de la prière et de la contemplation dans le monde gréco-byzantin. On la trouve dans les *Lettres* d'Antoine, ainsi dans la *Lettre* 5 : « Revêtus de l'Esprit Saint, les saints et les justes prient sans cesse pour que nous nous humilions devant Dieu et que nous recouvrions notre honneur et revêtions le vêtement dont nous avons été dépouillés selon notre essence intellectuelle » (5, 59) [57].

Evagre va systématiser et durcir la doctrine d'Origène sur les intellects, dans ses *Kephalaia gnôstika* (*KG*) [58], et reprendre sa doctrine sur la prière dans son propre traité *De oratione* (*Or*) [59] qui sera transmis sous le nom de Nil d'Ancyre.

Evagre le Pontique, comme Denys l'Aréopagite, se situe aussi dans la ligne de pensée de Plotin et de Porphyre pour qui le *noûs*, qui contemple l'Un, est sans forme, *aneideos*.

Pour Evagre, la lumière divine est une « *lumière sans forme* » (*Or* 68) [60], selon le beau titre du livre de Robert Beulay sur la « mystique chrétienne syro-orientale » [61], et la contemplation de la Sainte Trinité est une « gnose immatérielle et sans forme » (*aneideos*) (*Or* 68). De même, chez Denys, la Ténèbre divine est au-delà de toute forme. Par conséquent l'intellect qui contemple Dieu doit être également « sans forme ».

Voyons comment se fait la purification de l'intellect chez Evagre [62] et quel est son statut au moment de la prière.

A. Purification de l'intellect

*1. L'impassibilité (*apatheia*)*

Evagre distingue la *praxis* et la *gnosis,* qui se divise en « science des natures » et en « science supérieure », chacune ayant sa finalité : « Le but de la pratique est de purifier l'intellect et de le rendre impassible, celui de la physique est de révéler la vérité cachée dans tous les êtres, mais éloigner l'intellect des matières et le tourner vers la Cause première, c'est là un don de la théologie » (*Gnost. 49*) [63].

La « science supérieure à tout » est l'oraison.

La purification de l'intellect se fait par la *praxis* dont l'achèvement est l'impassibilité. Pour prier, il faut dominer les « passions de la partie irrationnelle » pour « se mouvoir rationnellement et chercher à atteindre le Verbe de Dieu » (*Or* 50). La domination des passions établit l'âme dans la paix : « *L'apatheia* est un état paisible de l'âme raisonnable, produit par l'humilité et la tempérance » (*Skemmata* 3).

La parfaite *apatheia* « est accompagnée d'humilité et de componction, de larmes, d'un amour immense du Divin (*pothos apeiros*) et d'un zèle sans mesure pour le travail » (*Prat.* 57) [64]. Cet « amour immense », terme de la *praxis*, fait d'une certaine manière « sortir l'intellect de la chair » : « Lorsque ton intellect, dans un amour pour Dieu, se met peu à peu à sortir pour ainsi dire de la chair et qu'il rejette toutes les pensées qui viennent des sens ou de la mémoire ou du tempérament, se remplissant en même temps de respect et de joie [65], alors tu peux t'estimer proche des confins de l'oraison » (*Or* 61).

C'est donc l'amour suprême (*erôs akrotatos*) (*Or* 52) qui permet de sortir de la chair et de passer de la *praxis* à la *theoria.*

*2. « Séparation de tout » et « suppression des pensées » (*apothesis noèmatôn*)*

Mais la gnose ou la « science supérieure à tout », qui est un don ou une grâce, ne peut se réaliser que par la « séparation de l'intellect de toutes choses terrestres ».

L'« intellect-moine » (*Antirrhétique*, Préface) [66], totalement unifié, est l'intellect « séparé de tout » ; c'est le sens de la *sentence* 124 : « Le moine est séparé de tout et uni à tous » [67]. Il est unifié, un ou « moine », parce qu'il n'a plus de diversité en lui quand il prie : « Ne te figure pas la diversité en toi quand tu pries, ni ne laisse ton intelligence subir l'impression d'aucune forme, mais va immatériel à l'Immatériel et tu comprendras » (*Or* 66).

Non seulement l'intellect doit être « séparé de tout » ou « renoncer à tout » (*Or* 36), mais il ne doit pas « subir l'impression d'une forme », que ce soit une figure imaginaire ou une idée.

« L'intellect a toute sa force quand il n'imagine rien de ce monde au temps de la prière », dit Evagre dans le *Traité Pratique* (65) [68] et, dans le *Commentaire des Psaumes* à propos du verset du Ps 140, 2 : « *Que ma prière monte droit comme l'encens devant Toi* », il dit :

> De celui-là la prière monte droit comme l'encens qui peut dire : nous sommes la bonne odeur du Christ parmi ceux qui sont sauvés et parmi ceux qui se perdent.
>
> Il n'y a qu'une seule forme de prière, la conversation (*homilia)* de l'intellect avec Dieu, laquelle garde l'intellect sans empreinte (*atupôton*) ; je dis intellect sans empreinte celui qui n'imagine rien de corporel à l'heure de la prière ; seuls, en effet, donnent une empreinte et une forme à notre intellect ceux des noms et des mots qui signifient quelque chose de sensible, mais il faut que l'intellect qui prie soit absolument libre des choses sensibles, et la représentation de Dieu garde nécessairement l'intellect sans empreinte, car Dieu n'est pas un corps » (*In Ps.* 140,2) [69].

Reprenons différentes idées de ce texte. « La prière monte droit comme l'encens », c'est pourquoi l'intellect est un « encensoir » (*Skemmata* 6) [70]. Elle « monte droit », car « la prière est une ascension de l'intellect vers Dieu » (*Or* 35). Telle est la première définition de la prière dans le *De Oratione.* La seconde est : « L'oraison est une conversation de l'intellect avec Dieu » (*homilia nou pros theon*) (*Or* 3) [71]. C'est la définition donnée par Origène dans son traité *De la Prière* (14, 2) [72] qui est citée par Evagre dans la *Scholie* 1 au Ps 60, 2. Elle se trouve déjà dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie [73]. Dans la *Démonstration de la prédication apostolique,* Irénée de Lyon dit que « le Verbe de Dieu s'entretenait (*homilei*) avec Adam » (*Dém*. 12) [74] dans le Paradis (*Gn* 3, 8). C'est pourquoi la définition de l'oraison comme « entretien » ou « conversation » de l'homme avec Dieu renvoie secrètement au paradis. « Qui aime Dieu », dit encore Evagre, « *converse* (*homilei*) toujours avec Lui comme avec un Père, se dépouillant de toute pensée passionnée » (*Or* 54).

« Et la pensée de Dieu garde nécessairement l'intellect sans empreinte ; car Dieu n'est pas un corps ». Dieu est incorporel – c'est toute la doctrine néoplatonicienne des incorporels qui est sous-entendue ici –, et « la Divinité est sans quantité ni figure » :

> « Prends garde aux pièges des adversaires : il arrive, quand tu pries purement et sans trouble, que soudain te survienne une forme inconnue et étrangère, pour t'entraîner à la présomption d'y localiser Dieu et de faire prendre pour la Divinité l'objet quantitatif ainsi apparu soudainement à tes yeux ; or la Divinité est sans quantité ni figure » (*Or* 67).

Le « piège » du démon est de faire croire qu'une forme corporelle peut être le Dieu incorporel. Il faut donc « préserver l'intellect de tous concepts au temps de l'oraison pour qu'il soit ferme dans la tranquillité qui lui est propre (*oikeia èremia*) » (*Or* 69).

Enfin, pour prier, il faut « supprimer » toutes les pensées : « Tu ne saurais avoir l'oraison pure (*kathara proseuchè*), si tu es embarrassé de choses matérielles et agité de soucis continuels ; car l'oraison est suppression des pensées » (*Or* 70) [75].

Cette formule : « suppression des pensées » (*apothesis noèmatôn*) [76] – se transmettra par le *Liber asceticus* (24) de Maxime le Confesseur [77], l'*Echelle sainte* de Jean Climaque [78] et Grégoire le Sinaïte dans la *Philocalie* [79]. Elle exprime l'ascèse de l'intelligence dans la prière.

B. Statut de l'intellect au moment de la prière.

Quel est le statut de l'intellect au moment de la prière ?

1. L'oraison est la « plus haute intellection de l'intellect »

La prière est un « état de l'intellect » (*noûs*) sans pensées (*noèmata*) et pourtant cet état est la « plus haute intellection » de l'intellect » : « L'oraison sans distraction », dit encore Evagre, « est la plus haute intellection de l'intellect » (*Or* 34a). Il semble qu'il y ait un paradoxe : l'oraison est à la fois suppression des pensées (*apothesis noèmatôn*) et « la plus haute intellection (*akra noèsis*) » de l'intellect. C'est une intellection (*noèsis*) sans pensées (*noèmata*) mais aussi l'activité ou l'énergie propre à l'intellect : « L'oraison fait exercer à l'intellect l'activité qui lui est propre (*oikeia energeia*) » (*Or* 83) et encore : « L'oraison est l'activité (*energeia*) qui sied à la dignité de l'intellect, autrement dit l'emploi le meilleur et adéquat de celui-ci » (*Or* 84).

2. L'oraison est « l'état de l'Intellect »

Il y a une progression dans la purification de l'intellect, comme il y a une progression dans les intellections de l'intellect : « D'un intellect pur ont besoin les intellections des corps, d'un intellect plus pur, les intellections des incorporels, et d'un intellect encore plus pur, la Trinité Sainte » (*KG*, V, 52) [80].

L'intellect doit être « nu » [81], « pur » [82] ou « spirituel » [83] pour atteindre la « prière spirituelle » [84] ou la « prière pure » [85]. Cette prière est un « état de l'intellect » : « L'état d'intelligence, c'est la cime intellectuelle sur laquelle resplendit, au temps de l'oraison, la lumière de la Sainte Trinité » (*Skemmata* 4).

L'idée d'un « état du principe directeur » (*katastasis tou ègemonikou*) se trouve déjà chez Origène [86], « l'état de l'âme » (*katastasis psychès*) apparaît deux fois dans la *Vie d'Antoine* [87] et Grégoire de Nysse parle dans sa *VI^e^ Homélie sur le Cantique* de l'« état » du cœur : « Le cœur est véritablement une chambre, qui devient désormais capable de l'inhabitation de Dieu en lui, dès lors qu'il est revenu dans l'état où il était au commencement » [88].

Evagre se situe dans la tradition origénienne et non, comme Denys, dans la tradition plotinienne. Il identifie : l'état de pure intellectualité (*katastasis noos*), l'état d'oraison (*katastasis proseuchès*) et la théologie (*theologia*) ou la gnose (*gnôsis*) de la Trinité. Quant à la « cime intellectuelle », c'est l'image de Dieu dans l'intellect [89].

Evagre parle d'un « ravissement » de l'intellect, par l'amour, au sein de l'oraison : « L'état d'oraison est un *habitus* (*hexis*) impassible qui, par un amour suprême (*erôs akrotatos*), *ravit sur les cimes intellectuelles l'intellect* épris de sagesse spirituelle » (*Or* 52).

Evagre préfère à l'idée dionysienne d'extase [90] celle de « migration » (*ekdèmia*) [91] ou celle de « ravissement » qui est employé à propos de la vision de saint Paul sur le chemin de Damas, qui « fut ravi au septième ciel » (2 Co 12, 2-3). C'est

un ravissement sur les « cimes » intellectuelles ou les « hauteurs » : *«* La science le *ravit dans les hauteurs* et le sépare des choses sensibles » *(Prat.* 66). Et cette « science spirituelle, ce sont les ailes de l'intellect » (*KG* III, 56) [92] ou encore un ravissement dans la Sainte Trinité : « La gnose est dite être dans un lieu, quand elle évolue dans les pensées des créatures, mais elle est sans aucun lieu, quand elle est *ravie dans la Sainte Trinité* » (*KG* I, 62 ; voir *Traité*, p. 97).

L'intellect est alors illuminé par la lumière de la Sainte Trinité.

C. La lumière de la Trinité

La lumière qui illumine l'intellect est soit la lumière propre à l'intellect [93], soit la lumière de la Trinité, lumière qui illumine l'intellect lors de la prière.

1. « La lumière qui entoure l'intelligence »

Evagre parle de « la lumière qui entoure l'intellect » à plusieurs reprises.

Tout d'abord dans le traité *Sur la prière* à propos de la « vision illusoire de Dieu » que les démons présentent à l'intelligence « de façon à lui faire croire qu'elle a obtenu parfaitement le but de la prière » (*Or* 72). Dans la sentence suivante, Evagre donne une explication physiologique de ces apparitions lumineuses formées à partir de « la lumière qui entoure l'intellect » (*Or* 73).

Evagre parle également, en invoquant l'autorité de Basile, de « la splendeur de lumière propre à l'intellect dont les purs se voient baigner au temps de la prière » (*Gnost.* 45) [94], de la « beauté de sa propre lumière » au temps de la prière (*Skemmata.* 50) et de la « beauté de notre être » (*KG* VII, 50) [95]. Dans le *Traité pratique,* il donne comme indice de l'*apatheia* le fait que « l'intellect commence à voir son propre resplendissement (*to oikeion pheggos*) » (*Prat*. 64). Quant à « *la divine et essentielle science* » (*theioeidè kai ousiôdès gnôsis*), elle désigne la contemplation de la Trinité dans de nombreux passages [96].

Mais la lumière est aussi la lumière de la Trinité qui envahit l'intellect lors de la prière.

2. La lumière de la Sainte Trinité

« *Dieu est lumière* » (Jn 1,5), telle est la révélation fondamentale de Jean le Théologien, et il est vu par sa propre lumière :

> « De même que la lumière, alors qu'elle nous fait tout voir, n'a pas besoin d'une lumière avec laquelle elle serait vue, de même Dieu, alors qu'il fait tout voir, n'a pas besoin d'une lumière avec laquelle il serait connu, car il est, dans son essence, lumière » (*KG* I, 35) [97].

La « lumière » de la Sainte Trinité est donnée soit dans le « ravissement » de l'intellect sur les cimes intellectuelles où brille la lumière de la Sainte Trinité, soit comme « resplendissement » de cette lumière sur lui. « L'état d'intelligence, c'est la cime intellectuelle sur laquelle *resplendit*, au temps de l'oraison, *la lumière de la Sainte Trinité* » (*Skemmata* 4) [98].

La lumière de la Trinité brille sur l'intellect et le met en état de prière pure : « La prière est l'état de l'intellect, qui survient sous *la seule lumière de la Sainte Trinité* »

(*Proseuchè esti katastasis nou, hupo phôtos monou ginomenè tès hagias Triados*) (*Skemmata* 27, Grec [= *Pseudo-suppl. KG* 30]) [99].

Il y a aussi l'image biblique du « revêtement » de l'intellect par la lumière, analogue au « revêtement » de l'homme nouveau (Col 3, 9 ; Ep 4, 22) : « L'intellect divin est un intellect pacifié de tous les mouvements, qui a *revêtu la lumière de la Sainte Trinité* et qui demande au Père le rassasiement de son insatiable désir » (*Cent. Suppl.* 53). Car c'est la vision du Père la fin du désir.

A propos de cette « lumière de la Trinité », Evagre se réfère plusieurs fois au passage d'Exode 24,10 : « Et Moïse, Aaron, Nadab, Abihu et soixante-dix du conseil des anciens d'Israël montèrent et virent *le lieu où se tenait* le Dieu d'Israël ; et ce qui était sous ses pieds, était comme un ouvrage de brique de saphir et comme l'aspect du *firmament* du ciel par la limpidité. Et de l'élite d'Israël, pas un seul *ne mourut* ; et ils parurent *sur le lieu de* Dieu, et ils mangèrent et ils burent » (Ex 24, 9-11) [100].

Ce « pavement » ou cette « brique » de « *saphir semblable, par sa pureté, au ciel lui-même »* représente, pour Evagre l'intellect qui s'étend « sous les pieds de Dieu » et qui reflète sa lumière [101].

Nous trouvons la mention d'Exode 24, 10 dans trois *sentences* des *Skemmata* [102] et nous retrouvons la mention d'Exode 24,10 comme « vision du lieu de Dieu » dans un passage parallèle des *Pensées* (39) [103].

Ainsi l'intellect est donc défini de nombreuses fois par rapport à la Trinité. Il est le « lieu de Dieu » et le « royaume de Dieu » : « Le royaume de Dieu est la science de la Sainte Trinité, coextensive avec la substance de l'intellect et surpassant son incorruptibilité » (*Prat.* 3) [104].

« L'intellect est le temple de la Sainte Trinité » (*noûs esti naos tès hagias Triados*) (*Skemmata* 34, Grec [= *Pseudo-suppl. KG* 37]) et « l'autel » de Dieu [105] où a lieu la contemplation de la Trinité Sainte » (*KG* V, 84).

L'intellect est « capable » (*KG* III, 69) [106] de la connaissance de la Sainte Trinité. Il est « nu » : « *L'intellect nu* est celui qui est parfait dans la vue de lui-même et qui a mérité de communier à la contemplation de la Sainte Trinité » (*KG* III, 6, 19 et 21) [107]. Il est « spirituel » : « *L'intellect spirituel* c'est le voyant de la Trinité » (*KG* III, 30) [108]. Il est « lumineux » : « *L'intellect divin* est un intellect pacifié de tous les mouvements, qui a revêtu la lumière de la Sainte Trinité et qui demande au Père le rassasiement de son désir » (*Skemmata* 32). Il est encore « moine » (*Antirrhétique, Préface*) ou « divin » (*Cent. Pseudo-suppl*. 35).

5. Conclusion

Comme Evagre, Denys insiste sur la purification de l'intellect. Celui-ci doit être « pur » (*katharos*), « sans forme » (*aneideos*), « nu » (*gymnos*), pour entrer dans la Ténèbre. Mais, à la différence d'Evagre, qui retient la distinction origénienne entre *praxis* et *theôria*, la purification de l'intellect n'implique pas, pour Denys, de « combat spirituel » ou de « discernement spirituel » des pensées (*logismoi*). C'est pourquoi son œuvre n'a pas trouvé de place dans la *Philocalie* ni dans la tradition monastique et, de ce point de vue, Irénée Hausherr [109] a raison de dire qu'Evagre a plus influencé la tradition orientale que Denys [110].

Quant au statut du *noûs*, la grande différence entre Evagre et Denys, c'est que, pour l'un, la prière est un « état de l'intellect » (*katastasis noos*) ou « la plus haute intellection », tandis que, pour l'autre, il ne peut y avoir d'intellection dans l'union (*henôsis*) avec Dieu qui est au-delà de toute pensée. L'intellect est « sans activité ».

L'un s'appuie sur le passage d'Exode 24, 10 sur la « brique de saphir », l'autre, sur celui d'Exode 20, 21 sur l'entrée de Moïse dans la Ténèbre. La postérité du premier est à chercher dans la tradition mystique grecque (Maxime le Confesseur) et syro-orientale (Isaac le Syrien, Jean de Dalyatha), sans que l'on puisse exclure celle de l'Aréopagite – l'image de l'intellect, semblable à du saphir se retrouve chez Isaac le Syrien comme celle de l'intellect entrant dans la ténèbre. Celle du second, davantage dans la mystique occidentale. Les deux passages scripturaires toujours cités sont Ex 20, 21 et Ex 24, 10.

L'image de la « Ténèbre mystique » s'est imposée dans la mystique latine occidentale, comme la matrice scripturaire de l'expérience mystique, – quelquefois opposée au « feu » de l'Esprit, l'intellect entrant dans la Ténèbre, alors que la volonté est embrasée par le feu de l'Esprit, comme dans la *Théologie mystique* d'Hugues de Balma.

Avec la mystique carmélitaine espagnole, à l'époque baroque, où il n'y a plus trace de néoplatonisme, commence une nouvelle étape de la mystique.

Jean de la Croix a transformé l'image de la Ténèbre en celle de la « nuit obscure » et la voie négative devient celle de l'ignorance de l'entendement qui reconnaît avec le psalmiste : « *Nescivi* »: « Je suis entré là où je ne savais… » (Ps 72, 22).

Mais ce qui est nouveau, c'est la référence à l'intellect passif aristotélicien.

Commentant le vers du *Cantique spirituel* sur « le sifflement des vents porteurs d'amour » (*el silbo de los aires amorosos*) (CB 14, 13), il donne l'explication de la « délectation » que l'âme éprouve lorsque la « délicate intelligence » de Dieu entre dans « l'intime de la substance » : « La cause en est qu'on lui donne une connaissance substantielle et dénuée d'accidents et images, laquelle est communiquée à *l'entendement que les philosophes* [111] *appellent passif ou possible*, parce qu'il la reçoit passivement sans rien opérer de sa part – ce qui est la principale délectation de l'âme, parce que, disent les théologiens, c'est dans l'entendement que siège la fruition qui consiste à voir Dieu ».

Jean de la Croix reprend la question, longuement évoquée ici, de la connaissance de ce qui est « sans image » et il y répond en invoquant la distinction aristotélicienne entre l'intellect actif et l'intellect passif [112]. S'il n'y a aucune image ni concept, il n'y a donc pas d'activité de l'intellect dans cette « connaissance substantielle » de Dieu, mais une pure réceptivité par l'intellect passif du don gracieux de Dieu. Dans ce « pâtir les choses divines » se trouve la joie de l'intellect.

Notes

[1] Voir dans le présent recueil l'article de L. Brisson, « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? ».

[2] Voir J. Kirchmeyer, « Eglise grecque », *DSp*, 6, col. 812-822 et « Image et ressemblance », *DSp*, 7, col. 1406-1463 et R. Javelet, *Image et ressemblance au 12e siècle,* Paris, 1967, 2 vol.

[3] A. Solignac, « *Noûs* et Mens », dans *DSp*, 11, 1982, col. 459-469 ; L. Ruypens, « Âme », dans *DSp,* 1, 1937, col. 433-469 et D. Bertrand, « Force et faiblesse du *Noûs* chez Evagre le Pontique », dans *Studia Patristica,* XXXV (Conference in Oxford 1999), 2001, p. 11-23 ; Id., « L'implication du *Noûs* dans la prière chez Origène et Evagre le Pontique », dans *Origeniana septima,* Leuven, p. 355-363 ; Id., « Le creuset alexandrin du discernement des esprits », dans *Théophilyon*, VIII/2, 2003, p. 487-516.

[4] Y. de Andia, « *Consurge ignote ad unitionem.* L'interprétation de Denys l'Aréopagite dans la *Théologie mystique* d'Hugues de Balma et les deux voies », dans *Der Dionysius-Rezeption im Mittelalter, Kolloquium 8.-11. April 1999, Sofia*, *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur,* Heft VI, Sofia, 2000, p. 68-113. Sur la mystique cartusienne, voir dans le présent recueil la contribution de N. Nabert, « L'amour de Dieu dans la spiritualité cartusienne, l'héritage du XIIIe siècle ».

[5] E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance*, Münster, 1915.

[6] Voir dans le présent volume l'article de J.-M. Counet, « Le sommet de la contemplation chez Nicolas de Cues ».

[7] Y. de Andia, « Saint Jean de la Croix et la *Théologie mystique* de Pseudo-Denys l'Aréopagite », dans *Mystiques d'Orient et d'Occident,* Abbaye de Bellefontaine, 1996 (coll. Spiritualité orientale 62), p. 361-411. Voir aussi, dans le présent ouvrage, l'article de B. Sesé, « La jouissance mystique selon Thérèse d'Avila et Jean de la Croix ».

[8] M. de Certeau, « Mystique », *Encyclopaedia universalis*, t. 15, Paris, 1989, p. 1031-1036.

[9] R. Arnou, *Praxis et theôria,* et « La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain », *DSp* 2,2, Paris, 1953, col. 1716-1742 ; surtout Plotin, col. 1727-1738.

[10] Voir J. Bussanich, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, Brill, 1988 ; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungs-geschichte,* Frankfurt, 1985.

[11] J.-M. Narbonne, « *Epekeina tès gnôseôs*. Le savoir d'au-delà du savoir chez Plotin et dans la tradition néoplatonicienne », dans T. Kobush und M. Erler (Hrsg.), *Metaphysik und Religion, Akten des Internationalen Kongresses vom 13-17 März 2001 in Würzburg*, Leipzig, 2001, p. 477-489.

[12] Plotin, *Les écrits de Plotin, Traité* 38, *Enn.,* VI 7, introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Paris, 1988.

[13] J.-M. Narbonne, « *Epekeina tès gnôseôs*… », p. 484.

[14] Porphyre, *anoèsia* : *Sentences*, 25,2 et 44,14 et 18. – *anoètos* : 44,16 ; voir Plotin V, 3 [49] 6, 32 et V, 9 [5] 5, 8.

[15] Bréhier traduit ici le terme *epibolè* par « impression », Hadot le traduit dans le *Traité* 38 par « intuition ». Voir J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality,* Cambridge, 1967, p. 49-52 et le commentaire de Proclus, *Théologie platonicienne* II, 5, 37.10, par Westerink (n. 4, p. 97-98). Voir aussi *Theol. Plat.* II, p. 73, l.4.

[16] Theiler traduit : « *nicht mehr ganz Geist sein* » : « il n'est plus tout à fait Esprit » (*Plotins Schriften,* Band IIIa, *Text und übersetzung*, Hamburg, 1964, p. 27 ; *Anmerkungen,* Band IIIb, p. 376-377). Igal traduit : « *no sea plenamente inteligencia* », « elle ne soit plus pleinement intelligence » (Plotino, *Enéadas III-IV,* Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1985, p. 255).

[17] Voir R. Arnou, *Praxis et theôria*, p. 64-70.

[18] *Enn*. V 5 [32] 8,10-25, trad. personnelle.

[19] Je cite la traduction de Pierre Hadot qui traduit *noûs* par « Esprit », mais je garde la traduction usuelle de *noûs* par « intellect ».

[20] *Enn*. VI 7 [38] 31, 2-9, trad. Hadot, p. 163-164.

[21] Voir R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin,* Rome, 1967.

[22] *Enn*. VI 7 [38] 32,24-26 ; trad. Hadot, p. 167.

[23] Voir J. Trouillard, *La purification plotinienne,* Paris, 1955.

[24] *Enn*. VI 7 [38] 34,1-4 ; trad. Hadot, p. 171.

[25] *Enn*. VI 7 [38] 34,1-4 ; trad. Hadot, p. 171.

[26] *Enn*. VI 7 [38] 34,11-15 ; trad. Hadot, p. 171.

[27] *Enn*. VI 7 [38] 35,5 ; trad. Hadot, p. 172-173.

[28] Plotin, *Les écrits de Plotin, Traité* 38*, Enn.,* VI 7, *op. cit.*, p. 174. Comme précédemment, je ne traduirai pas *noûs* par « Esprit », comme Hadot, mais par « intellect ».

[29] *Enn.* VI 7 [38] 35, 19-21 s., trad. Hadot, p. 173-174.

[30] P. Hadot, *Les écrits de Plotin, Traité* 38*, Enn.* VI 7, p. 340.

[31] Voir Plotin, *Enn.* V 3 [49] 10, 40-44 : « Il faut que l'être qui pense et ce qui est pensé présentent de la variété (*poikilos*). Sinon il n'y aura pas de pensée, mais seulement une sorte de contact et de toucher (*thixis kai epaphè*), silencieux et non intellectuel, antérieur à la pensée, toucher qui est propre à une réalité qui n'est pas encore produite comme Esprit, qui touche sans penser ».

[32] Sur l'usage du terme « mystique » par rapport à Plotin, voir dans ce volume la contribution – déjà citée – de L. Brisson, « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? ».

[33] « L'Esprit pensant est l'Esprit sensé (35, 24), on pourrait dire aussi l'Esprit sobre. L'Esprit non pensant au contraire, c'est l'Esprit insensé (35, 24-28), l'Esprit d'amour, « ivre de nectar », s'épanouissant (35, 26) dans la jouissance à cause de sa satiété (*koros*), c'est-à-dire de son ivresse, ivresse bien meilleure pour lui que la gravité. On entrevoit ici que l'Esprit naissant, qui est en contact immédiat avec le Bien, par un « toucher réceptif », qui « voit » le Bien en étant pure vision, se trouve dans un état que l'on peut qualifier de mystique, s'il est vrai que délire, extase, ivresse, jouissance, sont des attributs caractéristiques de cet état », P. Hadot, *Les écrits de Plotin, Traité* 38*,* p. 344. Sur le « toucher » chez Plotin, voir N. Belayche, « Les langages de l'expérience mystique chez Plotin », dans *Cahiers d'anthropologie religieuse*, 3, 1994, p. 9-50.

[34] C. Guérard, « L'*hyparxis* de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus », dans *Proclus, lecteur des anciens,* Paris, 1987, p. 335-349.

[35] M. Tardieu, « *Psychaios spinthèr.* Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », dans *REA*, 21, 1975, p. 225-255.

[36] E. von Ivánka, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, *L'Apex mentis,* (Einsiedeln 1964), trad. franç., Paris, 1990, p. 299-334.

[37] Sur cette expression, voir *Oracles chaldaïques*, 1.1 des Places (= p. 11 Kroll) et la n. 1 *ad loc.* où sont cités les principaux textes (voir aussi *In chald.*, 4, 209.7 s.), H. Lewy, *Chaldaean oracles,* p. 165-169 ; A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* IV. *Le Dieu inconnu et la gnose,* Paris, 1953, 1981^3, p. 132-143 ; J. Rist, « Mysticism and Transcendence in later Neoplatonism », dans *Hermès*, 92, 1964, p. 213-225 ; E. von Ivánka, *Plato christianus,* Einsiedeln, 1964, « *Apex mentis* », p. 315-338 et *Plato christianus,* (traduction française), Paris, 1990, p. 299-346 ; W. Beierwaltes, *Proklos,* p. 367 s. (où l'auteur reprend un précédent article « Der Begriff des « unum in nobis » bei Proklos », dans *Miscellanea Mediaevalia,* II, p. 255-266, Berlin, 1963).

[38] *Oracles chaldaïques,* Kroll, p. 26 : *fragm. 44* , Des Places.

[39] Sur la « fleur de l'intellect », voir Proclus, *Extr. chald*. 194, 13 et 195, 4.

[40] Jérôme, *In Hiezechielem*, I, 1, 217-224 (CCL 75, p.12). Sur les deux versions *syneidèsis* et *synderèsis*, voir M. Waldmann, « *Sinteresis* oder *Syneidesis* », dans *Theologische Quartalschrift*, 119, 1938, p. 332-371 et J. de Blic, « Syndérèse ou conscience », dans *RAM*, 25, 1949, p. 146-157.

[41] Bonaventure, *In II sent., dist. 39, div. text.* (t. 2, p. 897 b), Qaracchi, 1901.

[42] Thomas d'Aquin, « *Synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem* » (*De Veritate*, q. 17, art. 2, ad 3) et *Comm. in II Sent.*, dist. 39, q. 3, art. 1, sol. (t. 2, p. 996, Mandonnet).

[43] Sur Maître Eckhart, voir dans le présent volume l'article de M.-A. Vannier, « L'être, l'Un et la Trinité chez Eckhart ». Voir aussi A. Dierkens et B. Beyer de Ryke (éd.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^e^-XIV^e^ siècle)*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2004 (Problèmes d'histoire des religions, 14).

[44] Après avoir rappelé que le serviteur envoyé par le maître du festin représente les prêcheurs ou les anges, Eckhart propose son interprétation : « En troisième lieu, il me semble que ce serviteur est la petite étincelle de l'âme (*daz vünkelîn der sêle*) qui est créée par Dieu et qui est une lumière imprimée d'en haut ; c'est une image de la nature divine qui toujours s'oppose à ce qui n'est pas divin ; ce n'est pas une puissance de l'âme comme l'ont voulu quelques maîtres, et elle est toujours inclinée vers le bien ; même en enfer elle est encore inclinée vers le bien. Les maîtres disent : cette lumière est de telle nature que sa lutte est constante, elle se nomme *syndérèse*, ce qui veut dire unir et détourner », Eckhart, *Sermon* 20 a, trad. J. Ancelet-Hustache, *Sermons,* t. 1, Paris, 1974, p. 175. Sur l'expression « étincelle de l'âme » chez Eckhart, voir H. Hof, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund, 1952.

[45] Jan Vanneste, dans sa thèse sur *Le mystère de Dieu,* en comparant les deux textes des *Noms divins*, c. VII et de l'*Ennéade* VI 7, a soutenu au contraire qu'il y a deux « puissances » chez Denys, comme chez Plotin. Sur le parallèle des deux textes : DN 7, 1, 865 D et *Enn.* VI 7 [38] 35, 19-23. Voir Y. de Andia, *Henôsis*, *L'union à Dieu selon Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996, p. 266-271. L'auteur anonyme <Porphyre> du *Commentaire sur le Parménide*, fragment 9, l. 21 déclare : « *leipei oun hèmas dynamis eis epibolèn tou theou* » : « Il nous manque une puissance pour avoir une intuition de Dieu ».

[46] Sur l'extase voir : DN III, 2, 681 D (*holos existamenos heautou*) ; MT 1001 A ; Rm 14, 7 ; 2 Co 5, 13 ; 5, 15 ; Ph 1, 23.

[47] J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1959.

[48] Y. de Andia, *Henosis.* ch. XII, p. 233-280.

[49] C'est ainsi que Segonds traduit le passage de l'*Alcibiade* (64, 19 ; vol. I, p. 53 et note p. 156, n. 3) qui cite le fragment orphique sur l'amour qui est non pas aveugle, mais « sans yeux » (*anommatos* : DN 708 D ; MT 1040 D).

[50] R. Roques, « Significations et conditions de la contemplation dionysienne », dans *BLE*, 52, 1951, p. 44-56 ; Id., « Contemplation, extase et ténèbre selon le pseudo-Denys », dans *DSp*, 2, col. 1785-1787 (vocabulaire) et 1885-1911 (doctrine).

[51] *anoètos* : Plotin, *Enn.* III, 8,9, 14-15V, 3, 5, 33 ; 6, 32 ; VI, 7, 9, 26-29 ; 37, 25-26, etc. ; adverbe. *anoètôs* : VI, 7, 16, 14. Pas d'emploi d'*anoèsia.*

[52] *anoèsia*, *anoètos-ôs* : Porphyre, *Sentences* 25 et 44.

[53] Sur Philon, voir l'article de S. Inowlocki, « Quelques pistes de réflexion au sujet de la mystique de Philon d'Alexandrie ».

[54] Philon d'Alexandrie, *De vita Mosis,* Paris, 1967, et Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, Paris, 1968 (Sources chrétiennes, 1*ter*).

[55] Sur la prière chez Evagre, voir : A. Méhat, « Sur deux définitions de la prière », dans *Origeniana sexta. Origène et la Bible*, Leuven, 1995, p. 115-120 ; C. Stewart, « Imageless

Prayer and the Vision of Evagrius Ponticus », dans *Journal of Early Christian Studies*, 9/2, 2001, p. 173-204 ; G. Bunge, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat* De Oratione *des Evagrios Pontikos,* Köln, 1987 ; Id., « « La montagne intelligible ». De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans le traité *De Oratione* d'Evagre le Pontique », dans *Studia Monastica*, 42, 2000, p. 7-26.

[56] Grégoire de Nysse, *Homélie XIII sur le Cantique des Cantiques*, dans *La Colombe et la Ténèbre,* Paris, 1967, p. 188.

[57] Traduction latine de G. Garitte sur la version géorgienne, CSCO 139, Louvain, 1955.

[58] A. et Cl. Guillaumont, *Kephalaia gnôstika*, PO 28,1, Paris, 1958 : Id., *Les « Kephalaia gnostika » d'Evagre le pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens,* Paris, 1962 ; Id., « Evagre », dans *DSp*, 4, col. 1739-1744 ; Id., *Aux origines du monachisme*, Bellefontaine, 1979 (coll. Spiritualité orientale, 30) ; Id., *Un philosophe au désert Evagre le Pontique*, Paris, 2004 (coll. Textes et traditions, 8). A. Guillaumont a également étudié l'autre courant spirituel (Diadoque de Photicé, Maxime le Confesseur) qui identifie le *noûs* et le cœur dans son article sur « *Cor* et *cordis affectus* », dans *DSp*, 2, col. 2281-2288.

[59] I. Hausherr, s.j., *Les leçons d'un contemplatif.* Le *Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, 1960.

[60] Evagre, *Traité de l'Oraison* 68 et *Cent. Suppl*. 21 et 23. Evagre, *De oratione tractatus,* PG 79, 1165A-1200C, corrigé par Coislin 109 et dans la *Philokalia*, vol. I, Athènes, 1957, p. 176 s. Voir aussi la traduction française : Evagre, *Chapitres sur le discernement, Philocalie des Pères neptiques,* Bellefontaine, fasc. 8, p. 47-65 et nouvelle édition, t. I, p. 98-111. Je ne suis pas la numérotation de la *Philokalia*, mais celle donnée par I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique,* Paris, 1960.

[61] R. Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale,* Chevetogne, 1987, « L'Esprit et le feu ».

[62] Voir G. Bunge, « Nach dem Intellekt leben ». Zum sog. « Intellektualismus » der evagrianischen Spiritualität » dans *SIMANDRON – Der Wachklopfer.* Fs K. Gamber, Hg. Von W. Nyssen, Köln, 1989, p. 95-109.

[63] Evagre le Pontique, *Le Gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science*, éd. critique et trad. par A. et Cl. Guillaumont, Paris, 1989, p. 191 (Sources chrétiennes, 356).

[64] Evagre le Pontique, *Traité pratique ou le Moine,* t. II, éd. critique et trad. par A. et Cl. Guillaumont, Paris, 1971, p. 635 (Sources chrétiennes, 171).

[65] Sur la joie, voir la fin du *De Oratione* : *Or* 153.

[66] Evagre, *Antirrhètikos*, éd. W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus,* Berlin, 1912, p. 472-545. Voir G. Bunge, « Evagrios Pontikos », dans *Studia monastica*, 39, 1997, p. 77-105.

[67] Voir Maxime le Confesseur, *Thalassios* I, 70 : « Celui-là aime *l'hèsychia* qui n'est plus affecté par les choses de ce monde. Celui-là aime tous les hommes qui n'aime rien d'humain » et *De Charitate* II,54. Voir I. Hausherr, « L'hésychasme. Etude de spiritualité », dans *OCP,* 22, 1956, p. 5-40 et 247-285, surtout p. 262-273, repris dans *Hésychasme et prière*, p. 163-237.

[68] Evagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine,* vol. II, p. 651 (Sources chrétiennes, 171).

[69] Evagre, *In Psalmis,* Pitra, *Analecta Sacra* III, p. 348, cité par I. Hausherr, *Traité de l'Oraison*, p. 96. Traduction de cette scholie dans Evagre le Pontique, *Sur les pensées,* p. 294, n. 8 (Sources chrétiennes, 438).

[70] Sur l'intellect encensoir : « Considère quelle vigilance et quel discernement il faut offrir à Dieu un encens agréable sur l'autel immatériel » (*Or* 147) et « L'encensoir, c'est l'intellect qui, au temps de l'oraison, n'offre rien de matériel » (*Cent. Suppl*. 6 = *Skemmata* 6).

[71] Voir *Or* 3 et *Skemmata* 28. Voir A. Méhat, « Sur deux définitions de la prière », dans *Origeniana sexta. Origène et la Bible*, Leuven, 1995, p. 115-120.

[72] Origène, *De Oratione,* éd. P. Koestchau, trad. G. Bardy, *De la prière,* Paris, 1932. Voir *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul PERI EUCHÈS di Origene. Atti del I Convegno del Gruppo italiano di Ricerche su « Origene e la Tradizione Alessandrina »,* Roma, 1997.

[73] Clément d'Alexandrie, *Stromates* VII, 39, 6 : « C'est donc, pour parler hardiment, une *homilia* avec Dieu que la prière. Même si c'est dans un murmure et sans ouvrir les lèvres que nous nous adressons à lui en silence, intérieurement, nous crions. Car Dieu écoute sans cesse toute l'*homilia* intérieure ».

[74] Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique,* introduction, traduction et notes par A. Rousseau, Paris, 1995, p. 101 (Sources chrétiennes, 406).

[75] Evagre, *Or* 70 ; voir *Lettres* 58 et 61. Pour les *Lettres*, voir Evagre, *Epistulae* LXII, éd. Frankenberg, *Euagrius Ponticus,* et la traduction allemande dans G. Bunge, *Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste* (Sophia 24), Trier, 1986.

[76] Evagre dit encore dans les *Centuries* : « L'oraison est un état de l'intelligence destructeur de toutes pensées terrestres » (*Cent. Suppl*. 29 = *Skemmata* 26). Les *noèmata* sont des représentations liées au monde sensible, aux *phantasiai* ; voir Evagre le Pontique, *Sur les Pensées*, introduction, III. Sources de la doctrine, p. 23-28 (Sources chrétiennes, 438).

[77] Maxime le Confesseur*, Liber asceticus* (24).

[78] « L'*hésychia* est le bannissement de toute pensée », Jean Climaque, *Echelle sainte*, PG 88, 1109D-1112A, (*Degré* 27, 52, trad. Deseille) ; éd. A. Ignatios, Mon. Paraclet, Ôröpos Attikès, 1994, p. 347. Degré 27/2, 17.

[79] *Philocalie, (*Athènes 1957-1963).

[80] Evagre, *Kephalaia gnostica,* V, 52, p. 199.

[81] Voir Evagre, *KG* III, 6 et *Lettre* 58 ; cité par I. Hausherr, *Traité de l'Oraison,* p. 120. Sur la nudité des intellects, voir P. Bettiolo, *Evagrio Pontico. Per conoscere lui,* Bose, 1996, p. 61-62, n. 17 ; p. 229-235, n. 16.

[82] Voir Evagre, *KG* V, 90 et VI, 63.

[83] Voir Evagre, *KG* III, 30.

[84] Evagre, *Traité de l'Oraison,* n°s 49 et 128.

[85] Evagre, *Traité de l'Oraison,* n°s 67, 70, 72, 97 ; *Traité Pratique*, n° 142, etc.

[86] Origène, *Contra Celsum* IV, 65, l. 34 : « *katastasis tôn daimônôn* », *De Oratione,* ch. 25, 1, l. 13 s. : « *theou men basilean tèn makarian tou hègemonikou katastasin* » et *Scholia in Matthaeum,* PG 17, col. 292, l. 19 s. : « *kai tou hègemonikou en tô zetein ta theia katastasei* ». Porphyre, *De abstinentia* I, 53, l. 13. 23 et *Vie de Plotin* 11, 14 : « *ek noeras katastaseôs* » : « d'une disposition intellectuelle ». Voir J. Lemaître, dans « Contemplation chez les Orientaux chrétiens », « Origène », dans *DSp*, 2,2, Paris, 1953, col. 1769-1772, « Evagre », col. 1775-1785.

[87] Athanase, *Vie d'Antoine,* PG 26, col. 896, l. 36 « *chara kai hè katastasis tès psychès* » et col. 940, l. 10 : « *katastasis tôn èthôn* » et l. 15 : « *katastasis tès psychès* ».

[88] Grégoire de Nysse parle de l'« état » du cœur dans sa *VI^e^ Homélie sur le Cantique*, dans *La Colombe et la Ténèbre,* Paris, 1967, p. 90.

[89] Evagre, *KG* V, 35, cité par Hausherr, *Traité de l'Oraison*, p. 74.

[90] La grande différence entre les deux, c'est que Denys parle d'extase (*ekstasis*), alors qu'Evagre, à la suite d'Origène, se méfie de cette notion et préfère celle de « ravissement ». Pour Evagre, l'*ekstasis* est une sortie de la *katastasis* : « L'*ekstasis* est une rechute de l'âme raisonnable dans le mal après la vertu et la science de Dieu » (*Trente-trois Sentences* 9). L'extase a le sens négatif d'irrationnel, ou même de dérangement de cerveau (*ekstasis phrenôn*), d'accès de folie (*De Octo Cog.* 9). Voir la note de A. Guillaumont au ch. 23 des *Pensées* d'Evagre (Sources chrétiennes, 438, p. 233, n. 2) sur les quatre sens de l'extase chez Philon. Comme Guillaumont, I. Hausherr note le sens négatif d'extase chez Evagre qui signifie être hors de soi » et s'oppose à l'« état » de l'intellect (I. Hausherr, « Ignorance infinie », dans

Hésychasme et prière, Roma, 1966, p. 43-44). De même E. VON IVANKA, dans *Plato Christianus*, trad. française, Paris, PUF, 1990, p. 75 et 277, a bien vu l'opposition de la *katastasis* chez Evagre et de *l'ekstasis* chez Denys. Luise Abramovski rétablit au contraire le terme grec *ekstasis* dans la *Centurie* controversée *Suppl*. 30 : voir L. ABRAMOVSKI, « « Der Stupor, der das Gebet unterbricht ». Evagrius, Cent. Suppl. 30, in Übersetzung, Original ? », dans M. TAMCKE, A. HEINZ (Hrsg.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.-4. Oktober 1988 in Hermannsburg*, Studien zur Orientalischen Kirchen geschichte Band 9, LIT, 1999.

[91] Evagre ne parle pas d'extase, mais d'*ekdèmia*, mot qui se trouve chez les Cappadociens, dans le *De Oratione* : « Désires-tu prier ? *Emigre d'ici-bas* et aie toujours ton séjour dans les cieux, non pas seulement en parole, mais par la pratique angélique et la science divine » (*Or* 142) – ou d'*apodèmia*, migration, dans le *Practikos* (61) : *apodèmia* : EVAGRE, *Traité Pratique*, 61, et note, p. 642.

[92] EVAGRE, *Kephalaia gnostica,* éd. Guillaumont, *op. cit.,* p. 121. La métaphore des « ailes de l'intellect » se retrouve en *KG* II, 6.

[93] Voir EVAGRE, *KG* II,15. 62 ; III,6 ; V, 15. 41, etc.

[94] EVAGRE LE PONTIQUE, *Le Gnostique, op. cit.,* p. 179 : « […] la deuxième (science), seuls les impassibles en sont capables, eux qui, de plus, à l'heure de la prière, contemplent la propre lumière de leur intellect qui les illumine ». Dans le traité *Sur les Pensées,* Evagre parle de la « lumière qui enveloppe l'intellect au moment de la prière, p. 259 et note 3 (Sources chrétiennes, 438) : « Le verbe *perilampein* suggère une lumière enveloppante ».

[95] R. BEULAY note (*Lumière sans forme,* p. 249, n. 69) que « Simon de Taibouthéh (MINGANA, syr., p. 315, col. 1 ; trad. p. 60), citant EVAGRE, *Cent*. VII, 50 (KRANKENBERG, p. 463), mais sans le nommer, attribue ce passage « aux Pères ». Dans le même passage il explique que cette beauté vient du fait qu'il y a, dans notre cœur, un miroir intelligible dans lequel apparaissent les Puissances spirituelles et la lumière de la grâce ; cette image technique de l'image du miroir est peut être due, par nos auteurs, à Grégoire de Nysse ». L'idée de « réflexion » ou de « resplendissement » de la lumière sur l'intellect chez Evagre fait également penser à l'image de l'intellect comme miroir, mais Evagre n'en parle pas.

[96] Voir EVAGRE, *KG* I, 27. 65 ; III, 6. 30 ; IV, 42 ; V, 57. 61. 63. 84 ; VI, 49. 67. 75, etc. Voir Viller, note 140.

[97] EVAGRE, *KG* I, 35, p. 33.

[98] Cité par HAUSHERR, *Traité de l'Oraison,* p. 53.

[99] La traduction syriaque est la suivante : « La prière est l'état de l'intellect qui seulement par la lumière de la Sainte Trinité est *coupé* par le moyen de l'extase ». Comment est-on arrivé au texte syriaque ? Le Père Hausherr, dans son article « Par delà l'oraison pure grâce à une coquille, à propos d'un texte d'Evagre », dans *RAM*, XII/50, 1932, p. 184-188, repris dans *Hésychasme et prière,* p. 8-12), pense que le traducteur a lu *temnomenè* au lieu de *ginomenè*. Isaac de Ninive s'appuie sur ce texte erroné pour distinguer entre la prière et l'état au-delà de la prière ; car, pour lui, au-dessus de la prière pure, il y a un état où cesse la prière, auquel il donne parfois la dénomination de « prière spirituelle ». P. BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa,* Paris-Leipzig, 1909, p. 260. Le Père Robert Beulay (*La Lumière sans forme*, p. 251, n. 86) note la même influence de cette sentence d'Evagre sur Joseph Hazzaya (MINGANA, *Woodbrooke Studies,* vol. VII : *Early Christian Mystic*, Cambridge, 1943, p. 150, 259 ; *Cent*. VI, 46. 48) et sur Jean de Dalyatha (*Lettre* 12, dans R. BEULAY, *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha,* dans PO, XXXIX/3, n° 180, 1978, p. 337-343).

[100] Ce même chapitre 24 de l'Exode, dit que Moïse « pénétra dans la nuée » : « La nuée couvrit la montagne et la gloire de Yahvé s'établit sur le mont Sinaï que, pendant six jours, la nuée recouvrit. Le septième jour [donc le sabbat], Yahvé appela Moïse du milieu de la nuée. Cette gloire de Yahvé revêtait, aux yeux des enfants d'Israël, l'aspect d'une flamme dévorante

couronnant la montagne. *Moïse pénétra dans la nuée.* Il gravit la montagne sur laquelle il demeura quarante jours et quarante nuits » (Ex 24, 15-18).

[101] Antoine Guillaumont s'est demandé si Evagre ne lisait pas *chrômatos* au lieu de *stereômatos* dans son exemplaire biblique. La *Peshitta* a le terme grec *chrôma* translitteré. Voir A. Guillaumont, « La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne », dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, tome L (vol. 1 et 2), Beyrouth, 1984, (*Mélanges Michel Allard s.j. et Paul Nwyia s.j.*), p. xx.

[102] a) « Si quelqu'un veut voir l'état de l'intellect, qu'il se sépare de toutes les représentations et *alors il le verra pareil au saphir et à la couleur du ciel*, car il a besoin de la collaboration de Dieu qui lui insuffle la lumière apparentée » (*Skemmata* 2, Grec [= *Pseudo-suppl. KG* 2]).

« L'état de l'intellect » est l'état naturel de l'intellect non troublé par les passions. Et la « séparation de toutes les représentations » ou de « toutes les pensées » dispose l'intellect à recevoir la grâce de la lumière divine. Il y a donc une « synergie » entre l'effort de l'homme et la grâce de Dieu.

b) « L'état de l'intellect est la hauteur intelligible, *pareil à la couleur du ciel,* sur laquelle se lève au moment de la prière la lumière de la Sainte Trinité » (*Skemmata* 4, Grec [= *Pseudo-suppl. KG* 4]).

La « hauteur intelligible » est l'équivalent du sommet du Sinaï où Moïse a rencontré Dieu. L'intellect est, comme le Sinaï, le lieu de la théophanie divine ; Evagre écrit dans le Prologue de *l'Antirrhétique* : « L'intellect moine, c'est celui qui se détourne du péché en pensée et qui voit au temps de la prière, la lumière de la Sainte Trinité ». Alors l'état de l'intellect est semblable à l'irisation céleste au cœur de laquelle brille durant le temps de la prière la lumière de la Sainte Trinité : « Les impassibles […], à l'heure de la prière, contemplent la lumière propre de leur intellect qui les illumine » *(Gnostique* 45). Cette sentence est citée par Isaac de Ninive (*Discours* 32) et Calliste et Ignace Xanthopouloi (*Centurie spirituelle*) dans la *Philocalie*.

c) « Quand l'intellect se sera dépouillé du vieil homme et aura revêtu celui qui naît de la grâce, alors c'est son propre état qu'il verra, au temps de la prière, *pareil au saphir et à la couleur du ciel*, c'est l'état que l'Ecriture nomme *lieu de Dieu* qui a été vu par les Anciens sur le mont Sinaï » [*Pseudo-suppl. KG* 25 = *Pensées* 39].

Le thème du dépouillement du vieil homme et du revêtement de l'homme nouveau est abordé par Paul en Col 3, 9-10 et en Ep 4, 22-23. Evagre assimile le dépouillement du vieil homme à l'impassibilité comme le montre la *Lettre* 61.

[103] « Quand l'intellect se sera dépouillé du vieil homme et aura revêtu celui qui naît de la grâce, alors, c'est son propre état qu'il verra au temps de la prière, pareil au saphir et à la couleur du ciel ; c'est l'état que l'Ecriture nomme *« le lieu de Dieu »* » (*Pensées* 39) : Evagre le Pontique, *Sur les Pensées,* édition, introduction, traduction et notes par P. Géhin, Cl. et A. Guillaumont, Paris, 1998, p. 287-289 + notes des chapitres 39 et 40 (Sources chrétiennes, 438).

[104] Evagre, *Traité pratique,* p. 501 et notes 2 et 3, p. 499-503 (Sources chrétiennes, 171).

[105] Allégorie des trois autels chez Evagre : *Cent*. II, 57 ; IV, 88.

[106] Cité par I. Hausherr, *Traité de l'Oraison,* p. 117.

[107] *Ibid.,* p. 17.

[108] *Ibid.,* p. 45.

[109] Voir I. Hausherr, « Les grands courants de la spiritualité orientale », dans *OCP*, 1, 1935, p. 114-138. « Si étonnant que cela vous doive paraître, Denys a eu une influence moins grande en Orient qu'en Occident. Pour tout dire : il n'y a guère fait école, moins encore chez les Grecs que chez les Syriens […] » (p. 124).

[110] A. Rigo critique cependant la thèse d'Irénée Hausherr, selon laquelle Denys l'Aréopagite aurait eu peu d'influence sur la mystique orientale, dans son article : « La

spiritualità monastica bizantina e lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita », dans M. Bielawski et D. Hombergen (éd.), *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio « Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano » per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo,* Roma 2002, Roma, Centro Studi Sant'Anselmo, 2004, p. 379-418.

[111] Aristote, *De Anima*, t. III, ch. 4 < L'intellect patient > : « Si donc l'intellection est analogue à la sensation, penser consistera ou bien à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou bien dans quelque autre processus de ce genre. Il faut donc que cette partie de l'âme soit impassible, tout en étant susceptible de recevoir la forme, qu'elle soit en puissance, telle que la forme, sans être pourtant cette forme même », traduction Tricot, Paris, 1934, p. 173-174. Voir Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metacounsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1963, qui étudie la problématique de l'inspiration par l'intellect actif et les différents intellects, distingués par Alexandre d'Aphrodise.

[112] H. Sanson, *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix,* Paris, 1953.

Mystique et rationalité chez les penseurs latins des XI^e^ et XII^e^ siècles : Anselme de Canterbury (1033-1109) et Bernard de Clairvaux (1090-1153)

Christian Brouwer

Dans l'historiographie de la pensée médiévale, les deux auteurs dont il sera question ici sont l'objet de vues contrastées pour ce qui est de la mystique. Anselme de Canterbury est surtout connu pour son argument unique sur l'existence de Dieu, exposé dans le *Proslogion.* Mais sa pensée se caractérise aussi par la méthode *sola ratione* (« par la seule raison ») dans l'exploration des données de la foi chrétienne. Cette méthode est notamment mise en œuvre dans le *Monologion,* à propos des attributs divins et de la Trinité, et dans le *Cur deus homo* (*Pourquoi un Dieu-homme*), sur la question de l'Incarnation [1]. Bernard de Clairvaux [2] est davantage connu comme un auteur de mystique, malgré son implication forte dans la politique du XII^e^ siècle. Il est notamment connu pour ses sermons sur le Cantique des cantiques. Sa mystique s'exprime aussi dans son *Traité sur l'amour de Dieu* (*De diligendo deo*). Toutefois, le recours explicite à la rationalité n'est pas absent de sa démarche. Il a notamment thématisé la notion de « considération » (*consideratio*) dans son dernier traité : le *De consideratione* (1148-1152) [2*bis*].

Il m'a paru utile d'interroger ces deux pensées pour dégager ce qu'elles peuvent avoir en commun dans le domaine de la rationalité, comme de la mystique. L'on est en effet frappé des nombreux points communs que l'on trouve entre les deux auteurs. Toutefois, nous allons voir que les perspectives sur la mystique présentent des divergences nettes. Nous commencerons par exposer brièvement comment Bernard de Clairvaux structure l'extase mystique. Nous relèverons ensuite les points communs avec Anselme de Canterbury, en nous centrant sur les notions de *ratio*, *intellectus* et *consideratio.* Enfin, l'on tentera de distinguer et de caractériser l'élan vers la divinité chez Anselme et chez Bernard.

Bernard de Clairvaux présente l'extase mystique comme une progression vers la divinité fondée sur l'amour. Le progrès vers la divinité est déterminé par le type

d'amour éprouvé par l'homme. L'homme en effet a été créé « à l'image et à la ressemblance » de Dieu par Dieu lui-même selon les termes de la Genèse (I, 26). Bernard distingue entre image et ressemblance. L'image est ce qui est fonde l'identité de l'homme, ce qui le détermine et le définit comme homme. Elle est essentielle, immuable et inamissible par l'individu humain. Bernard l'identifie au libre arbitre. La ressemblance, en revanche, est variable selon les individus. L'homme peut se rendre plus ou moins semblable à la divinité. C'est là qu'une gradation est possible. L'homme peut gravir des degrés de ressemblance avec la divinité. La progression mystique se fonde sur cette possibilité de perfectionnement de l'homme. Elle est son accomplissement dans l'ordre de l'amour [3].

L'on trouve l'exposé de ce parcours dans le *De diligendo deo* (ou traité *De l'amour de Dieu* ; VIII, 23 – X, 29). Voici les différents types d'amour qui mènent à la divinité et à l'extase :

- l'amour de soi, passage obligé qui mène à l'amour de Dieu ; en effet, l'homme est un animal avant d'être un esprit ; mais en tant qu'esprit, il doit l'amour à son prochain, comme modération de sa propre concupiscence ; cet amour du prochain s'effectue en Dieu, qui en est la cause [4] ;
- pour cela, il faut que l'homme aime Dieu ; mais dans un premier stade il aime Dieu pour soi, non pour Dieu lui-même [5] ;
- le stade suivant est l'amour de Dieu pour Dieu lui-même, un amour qui en retour rend plus aisé l'amour du prochain [6] ;
- la quatrième étape est l'amour de soi pour Dieu, un amour qui dépasse l'amour de Dieu pour soi, et même l'amour de Dieu pour lui-même ; en effet, dans cet amour l'homme s'oublie soi-même pour être tout entier en Dieu [7] ; c'est le stade de l'extase, exprimé par des images fortes, qui manifestent l'union mystique avec la divinité :
  - l'homme pourvu d'ailes de colombes qui s'envole pour reposer en paix sur la montagne que Dieu est [8] ;
  - l'enivrement de l'amour divin [9] ;
  - la goutte d'eau diluée dans une grande quantité de vin ;
  - le fer plongé dans le feu et qui devient incandescent ;
  - l'air illuminé qui devient lumière lui-même [10].

Ces trois dernières images sont traditionnelles de la littérature mystique depuis Maxime le Confesseur [11]. Elles manifestent davantage l'assimilation de l'homme à Dieu.

Mais la notion fondamentale qui traduit l'union mystique chez Bernard est l'*unitas spiritus* (l'union de l'esprit) ; elle est tirée de l'épître de Paul (*1 Corinthiens* 6, 17) dans une version qui mêle des éléments de la *Vetus Latina* et de la tradition patristique : « Celui qui adhère à Dieu, qu'il fasse un seul esprit avec lui » (*adhaerens Deo, unus cum eo spiritus fiat*). Cette expérience s'accompagne de la perte de la conscience de soi, voire d'un quasi-anéantissement de soi. Comme expérience vécue, elle est rare. Elle peut survenir au maximum quelques fois sur une vie, ou une fois, ou pas du tout. Car en cette vie l'homme est bien vite rappelé aux exigences du corps et du monde [12].

Au-delà même de l'expérience de l'extase ou de l'union mystique, il arrivera un temps pour Bernard où la création s'accordera avec le Créateur, où l'harmonie voulue par Dieu s'établira. Alors la volonté du Créateur s'accomplira au travers de la volonté de l'homme et l'intention de l'homme sera celle du Créateur. Le sentiment ou l'affect de l'homme ne sera plus que divin. L'homme sera ainsi divinisé ou déifié. Mais ceci ne peut être atteint dans la vie terrestre [13]. Voilà le schéma de la progression de l'homme vers l'union mystique et la divinisation de l'homme pour Bernard de Clairvaux.

La progression de l'élévation mystique qui aboutit à un point où les distinctions et la conscience de soi paraissent s'abolir, a pourtant à son point de départ la rationalité de la créature humaine. En effet, avant de dépasser toute distinction et toute conscience, il est nécessaire de les poser, de les analyser et d'en juger. Chez Bernard, la raison a ainsi un double aspect. Naturellement, elle fait tendre à ce que l'homme préfère [14]. Mais l'homme se méprend généralement sur ce qui est le meilleur pour lui. S'il tend vers la possession de richesses, de femmes ou des honneurs, il aura pris le pire pour le meilleur. C'est pourquoi, au-delà de la tendance naturelle au meilleur, la raison est l'outil du jugement sur ce qui est meilleur. En effet, l'homme qui amasse les biens terrestres est pris dans une poursuite sans fin, qu'il ne peut espérer achever dans les limites de ses moyens et de la durée de sa vie [15]. Mais s'il raisonne cette poursuite insensée, il pourra découvrir qu'il est un bien qui surpasse tous les biens, d'où proviennent tous les biens [16]. Et pour son bien même, il se tournera vers ce bien pour l'aimer. Et ce bien, pour Bernard, c'est Dieu. De la sorte, la raison est à la source d'un amour bien ordonné, qui oriente vers l'ascension mystique [17].

La conception de la raison comme ce qui juge du bon et du mauvais, du meilleur et du moins bon a été très nettement exprimée chez Anselme en *Monologion* 68 : « pour une nature raisonnable *(rationalis)*, être raisonnable n'est rien d'autre que de pouvoir discerner le juste du non-juste, le vrai du non-vrai, le bien du non-bien, et le meilleur du moins bon » [18]. Cette conception positionne la raison dans l'ordre de la connaissance (vérité), de l'éthique (juste et bon) et de la métaphysique du bien. Elle comprend la notion de degré (meilleur/moins bon) qui permet de penser les hiérarchies et la progression.

Sur la fin de sa vie, Bernard a consacré un traité entier à une notion rarement thématisée, à savoir la « considération ». C'est le *De consideratione,* adressé à son ancien disciple le pape Eugène III. En une première distinction, Bernard sépare la considération de la contemplation, même si à un certain stade elle devient elle-même contemplation. « Et premièrement considère ce que j'appelle la considération. Car cela n'est pas tout à fait ce que je veux entendre par contemplation, parce que celle-ci tient à la certitude des choses, celle-là à la recherche. Selon ce sens, la contemplation peut être définie comme une vision de l'âme (*intuitus animi*) vraie et certaine sur une chose quelconque, ou encore une appréhension non douteuse du vrai, et la considération est une pensée (*cogitatio*) tendue vers la recherche, ou la tension d'une âme recherchant le vrai » [19]. Ainsi la contemplation est l'attitude d'une âme qui fixe un objet dont la vérité est certaine, attitude qui exclut le doute ; la *consideratio*, elle, est l'attitude de la recherche, qui implique progression et tension. Une autre caractéristique majeure de la *consideratio* est qu'elle est réflexive, c'est-à-dire qu'elle est avant tout une attention portée par soi-même à soi-même et qu'elle se porte de préférence vers les choses de

l'esprit, ce qui l'amène à s'orienter vers Dieu même [20]. Elle est une recherche de l'âme prenant son point de départ en elle-même pour aboutir à Dieu. Bernard dit que la considération est un « rapatriement » en ce qu'elle ramène l'homme exilé dans le monde sensible vers les réalités d'en haut [21].

Si l'on compare cette distinction avec les positions d'Anselme de Canterbury, l'on trouvera la *consideratio* plutôt du côté de la *ratio* anselmienne en ce qu'elle est la capacité discursive de la pensée dans sa recherche de la vérité [22]. La *contemplatio* se tiendrait plutôt du côté de l'*intellectus* en une saisie de la chose qui ne fait pas, ou plus, appel à la discursivité. En effet, l'intellection peut être préparée par le travail de la raison, comme on le voit bien en *Monologion* 64-65, où Anselme distingue la raison qui recherche et explique et l'intellect qui pénètre la chose pour saisir comment elle est [23]. Bernard exprime aussi cette idée que l'intellect s'appuie sur la raison [24]. Et chez Anselme aussi l'intellection se rapproche de la vision [25]. Une différence importante sépare cependant les deux auteurs. Chez Bernard, la certitude est attribuée seulement à la contemplation. Chez Anselme, en revanche, la certitude est aussi dans la *ratio,* par le moyen des *rationes necessariae* (les raisons nécessaires). Les résultats obtenus par une recherche rationnelle sont sûrs. C'est pourquoi la recherche *sola ratione* peut être valide [26].

La *consideratio*, telle que thématisée par Bernard de Clairvaux, se divise en trois espèces :

– la *consideratio dispensativa* qui use des biens sensibles en vue du bien commun, de façon à acquérir des mérites agréables à Dieu ;
– la *consideratio aestimativa* qui est à la recherche de Dieu par l'observation et le jugement (*scrutans et ponderans*) ;
– la *consideratio speculativa* qui se recueille en elle-même, et qui avec l'aide de Dieu dépasse les choses humaines pour contempler Dieu.

Bernard précise que les deux premières espèces sont nécessaires à la troisième. Les trois espèces de la considération marquent ainsi une progression vers la contemplation, c'est-à-dire vers la vision. Toutefois, l'on ne trouve pas dans le *De consideratione* l'aboutissement de la progression vers la divinité en une *unitas spiritus* ou en toute autre forme d'union mystique. La *consideratio* ne mène pas à l'union mystique, elle mène à la contemplation. Ce chemin vers la contemplation est ascendant, mais le terme de la route n'est pas localisable [27].

A côté des trois espèces de considération, Bernard pose trois moyens (*modi*) ou trois voies (*viae*) par lesquels la considération progresse, à savoir l'opinion, la foi et l'intellection. L'opinion est incertaine, elle s'appuie sur des vraisemblances et ne fournit que des hypothèses ; la foi est ferme et sûre, puisqu'elle s'appuie sur l'autorité de la Révélation, mais elle est peu claire car son message est enveloppé, recouvert ; l'intellection, qui s'appuie sur la raison, est la seule à procurer une connaissance claire de ce que l'on recherche, mais avec la seule limitation qu'elle ne devrait pas s'aventurer au-delà des limites de la Révélation [28]. Nous trouvons ici un des leitmotive de la pensée de Bernard : toute pensée et toute action humaine doit être ordonnée en vue du salut. Il est donc inutile d'orienter l'activité de l'intellect vers un autre but que le salut. Or, le seul cadre dans lequel le salut est atteignable est la foi. L'intellect s'exerce donc dans les limites de la foi. Un autre caractère de l'intellect

est que non seulement il connaît clairement ce qu'il connaît mais en outre il connaît la vérité de cette connaissance [29]. L'intellect est ainsi réflexif dans un sens un peu différent de la *consideratio* comme telle, à savoir qu'il a la capacité de prendre pour objet son activité même et de la valider.

La comparaison de la *consideratio* avec les notions mises en œuvre chez Anselme amène les observations suivantes. La *consideratio* existe chez Anselme mais n'est pas thématisée. Elle désigne simplement un examen minutieux et attentif [30]. La *consideratio aestimativa* présente des caractères de la *ratio* anselmienne *:* la recherche patiente et circonspecte, la progression pas à pas, qui renvoie à la discursivité. La *consideratio speculativa*, pour sa part, paraît se rapprocher davantage de l'*intellectus*, dans la saisie immédiate que constitue l'intellection chez Anselme. Mais il vaut encore mieux comparer directement l'*intellectus* chez Anselme et chez Bernard.

Chez Anselme aussi l'intellection intervient dans la réflexion : « Quand l'âme raisonnable s'intellige en se pensant, elle a avec elle son image née d'elle-même, c'est-à-dire la pensée de soi selon sa propre ressemblance, comme formée par sa propre impression » [31]. Autrement dit, quand l'intellect prend pour objet l'âme raisonnable à laquelle il appartient, l'intellection produit une image d'elle-même, ressemblant à elle-même. L'âme, de cette façon, produit une image d'elle-même. Cette forme de réflexion n'est ni l'examen de soi en général que, chez Bernard, la considération opère, ni la connaissance de la vérité d'une chose par l'intellection vraie, mais elle est bien une pensée de soi.

Un point très important est que l'intellect ne peut se tromper. Chez Bernard, la chose est explicite : « Assurément, une opinion peut être pensée être une intellection, mais une intellection ne peut pas être pensée être une opinion. D'où cela vient-il ? Parce que l'opinion peut se tromper, l'intellection ne le peut pas ; ou si elle a pu se tromper, elle est une opinion non une intellection » [32]. Cette sorte d'infaillibilité de l'intellect se trouve aussi dans la controverse entre Anselme et Gaunilon à propos de l'unique argument sur l'existence de Dieu. Gaunilon est l'auteur d'objections à l'argument d'Anselme. Il critique l'emploi de *cogitare* dans la deuxième partie de l'argument où Anselme dit que le nom donné à Dieu « ce dont rien de plus grand ne peut être pensé » ne peut pas être pensé ne pas être (*cogitari*). Gaunilon trouve qu'il aurait mieux valu utiliser *intelligi* [33]. Et Anselme réplique que ne pas pouvoir être *intelligé* ne pas être est commun à toutes choses, tandis que ne pas pouvoir être *pensé* ne pas être fait la singularité de ce dont rien de plus grand ne peut être pensé. C'est que *intelligere* c'est penser les choses qui sont et qui sont vraies, et *cogitare* c'est penser à quelque chose, que ce quelque chose soit ou ne soit pas, qu'il soit vrai ou faux. Ainsi pour Anselme, le simple fait de penser à ce dont rien de plus grand ne peut être pensé implique son existence. C'est ce qui fait sa singularité et c'est le ressort de son argument [34].

L'unique argument d'Anselme est précédé d'une longue invocation à soi-même et à Dieu, qui introduit à la recherche de la divinité. Cette invocation n'est pas sans avoir quelques points communs avec la recherche de Dieu chez Bernard. Celui-ci d'ailleurs connaissait probablement l'argument d'Anselme, puisqu'il utilise une variante du nom divin du *Proslogion* pour parler de Dieu : « ce dont rien de meilleur ne peut être pensé », où « plus grand » est remplacé par « meilleur » [35]. Elle commence par

un retour sur soi, un repos dans l'intériorité, où se fait la recherche de la divinité : « Entre dans la chambre de ton âme, exclus tout à part Dieu et ce qui t'aide à le rechercher, et une fois la porte fermée, cherche-le » [36]. L'on trouve le même motif dans la *consideratio speculativa* chez Bernard, qui « se recueille en elle-même » (*in se colligens*). Ensuite, Bernard et Anselme partagent une même conception du champ d'action de l'intellect. L'intellect est pour eux la capacité humaine à clarifier les données de la foi. Bernard dit ainsi : « si l'intellect tente de rompre les sceaux de la foi, il sera réputé être entré par effraction et fouiller la majesté (divine) » [37]. En revanche, l'intellect a quelque chose de plus que la foi, puisqu'il n'a rien qui le recouvre (*involucrum*), au contraire de la foi. De même, Anselme demande à la divinité d'intelliger un peu la vérité, à laquelle il croit et qu'il aime. L'argument unique est ainsi introduit : « Seigneur, toi qui donnes l'intelligence de la foi, donne-moi d'intelliger, autant que tu sais que cela convient, que tu es comme nous le croyons et que tu es ce que nous croyons » [38]. Et il reprend à son compte la citation biblique qui revient plusieurs fois sous sa plume : « Si je ne crois pas je ne comprendrai pas » (*Nisi credidero non intelligam*) [39]. Ailleurs, Anselme s'appuie sur cette citation pour affirmer que l'Ecriture elle-même incite à passer de la foi à l'intelligence, puisqu'elle enseigne comment progresser vers l'intelligence. Chez Anselme comme chez Bernard donc, l'intellect est l'instrument qui permet une compréhension et une clarification du contenu de la foi.

Toute l'invocation à Dieu qui précède l'argument est remplie de la recherche de la divinité, exprimée par le verset du Psaume 26 : « Je cherche ton visage ; ton visage, Seigneur, je le cherche » [40]. Ce verset doit être mis en relation avec le verset de Paul (*1 Corinthiens* 13, 12) : « A présent nous voyons en énigme dans un miroir, alors nous verrons face à face ». Ce que Anselme espère obtenir dans son itinéraire vers la divinité, c'est la présence de la divinité et sa vision, qui implique une illumination de l'homme : « Quand tourneras-tu ton regard vers nous et nous exauceras-tu ? Quand illumineras-tu nos yeux et nous montreras-tu ta face ? Quand te rendras-tu à nous ? Tourne ton regard, Seigneur, exauce-nous, illumine-nous, montre-toi à nous » [41]. Mais il ne sera pas question chez lui de ne faire qu'un avec la divinité. Anselme n'envisage pas l'union mystique, il s'en tient à la vision béatifique plus commune dans l'Occident chrétien. Et cette vision ne peut être atteinte dans cette vie. La seule préfiguration de ce qu'elle est est permise par l'exercice de l'intellect, qui est comme l'intermédiaire entre la foi et la vision : « Entre la foi et la vision je pense que l'intellection que nous saisissons en cette vie est au milieu » [42]. Cette approche ne correspond pas à l'extase décrite par Bernard dans le Traité sur l'amour de Dieu, mais elle correspond assez bien à sa conception de la *consideratio speculativa,* qui a pour fin la contemplation de la Jérusalem céleste et des perfections divines.

Puisque l'intellect joue ce rôle éminent de capacité à préfigurer la vision béatifique, il n'est pas étonnant que Anselme cherche à atteindre la divinité par un argument, cet unique argument qui cherche non pas à convaincre des incroyants que Dieu est, mais en tant que croyant à pénétrer un peu ce que Dieu est, malgré l'incommensurable distance entre Dieu et l'homme. S'il n'y a pas d'union mystique chez Anselme, il y a peut-être tout de même une passion de l'un, en ce que la seule méthode qui en définitive est tant soit peu adéquate à son objet est celle de l'argument

unique dans lequel une certaine intellection de la divinité est atteinte. De cet argument sont déduits les attributs divins jusqu'au point où Anselme se demande s'il a trouvé ce qu'il cherchait, s'il a trouvé la divinité. Il doit bien convenir qu'il n'y est pas vraiment parvenu : « (Mon âme) n'a-t-elle pas trouvé celui qu'elle a trouvé être lumière et vérité ? … Ou bien est-ce la lumière et la vérité qu'elle a vue, mais ne t'a-t-elle pas encore vu, parce qu'elle ne t'a vu que quelque peu et ne t'a pas vu comme tu es ? » [43]. Il exprime alors la frustration d'une âme toujours environnée de ténèbres.

On sent là le même type d'élan et le même coup d'arrêt que chez Bernard de Clairvaux quand une fois atteinte l'*unitas spiritus,* le corps et le monde rappellent l'homme à eux. Mais Bernard a fait de l'amour le moteur de son ascension, pour Anselme c'est l'intellect. S'il faut parler de mystique chez Anselme, c'est une mystique où la raison et l'intellect jouent les premiers rôles. Chez Bernard, c'est l'amour qui pousse l'homme au plus haut dans sa quête de la divinité. L'absence d'union mystique chez Anselme s'inscrit dans un sentiment très fort de la culpabilité de l'homme, voire de l'abjection dans laquelle il se trouve. La distance entre l'homme et Dieu paraît infranchissable. On l'a vu, les seules choses que l'homme peut espérer sont la présence, la vision et l'illumination, et seulement dans l'au-delà. Chez Bernard, l'éloignement de l'homme par rapport à la divinité paraît moins irrémédiable. Cela rend possible une certaine union avec la divinité.

Notes

[1] Je citerai les œuvres d'Anselme de Canterbury dans la version de 1968 de l'édition Schmitt : *S. Anselmi Cantuariensis episcopi Opera omnia,* éd. Fr. S. Schmitt, 2 vol., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1968 (je conserve cependant la division originelle en 6 volumes) ; pour une présentation d'ensemble, l'on retiendra notamment les deux biographies de R. Southern : *Saint Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought (c. 1059-1130),* Cambridge, 1963 (2e éd. 1966) et *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge, 1991.

[2] Sur la mystique cistercienne, voir également dans ce volume l'article de D. Boquet, « Les mots avant les choses : mystique cistercienne et anthropologie historique de l'affectivité ».

[2bis] L'édition de référence à Bernard de Clairvaux est *Sancti Bernardi opera,* éd. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, G. Hendrix (index), 10 vol., Rome, Editiones Cistercienses-Turnhout, Brepols, 1957-1998 ; sauf indication contraire, les références renvoient au volume 3, qui contient les traités et qui a été édité par J. Leclercq et H. M. Rochais ; pour le *De diligendo deo* et le *De gratia et libero arbitrio,* j'utilise aussi Bernard de Clairvaux, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre,* introductions, traductions, notes et index par Fr. Callerot, J. Christophe, M. I. Huille, P. Verdeyen, Paris, Cerf, 1993 (Sources chrétiennes 393, Œuvres complètes 29), cité Sources chrétiennes**.**

[3] E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, Vrin, 1947 (Etudes de philosophie médiévale 20), p. 63-72 ; J.-L. Marion, « L'image de la liberté », dans R. Brague (dir.), *Saint Bernard et la philosophie,* Paris, PUF, 1993 (Théologiques), p. 49-72 ; P. Magnard, « Image et ressemblance », *ibid.,* p. 73-85.

[4] Sanctus Bernardus, *De diligendo deo* 8, 23-25 (Leclercq-Rochais, p. 138-140 ; Sources chrétiennes, p. 118-123).

[5] *Ibid.* 9, 26 (Leclercq-Rochais, p. 140 ; Sources chrétiennes, p. 124-125).

[6] *Ibid.* 9, 26 (Leclercq-Rochais, p. 141 ; Sources chrétiennes, p. 124-127).

[7] *Ibid.* 10, 27-29 (Leclercq-Rochais, p. 142-144 ; Sources chrétiennes, p. 128-136).

[8] *Ibid.* 10, 27 (p. 142, l. 5-7) : « *Amor iste mons est, et mons Dei excelsus. Revera « mons coagulatus, mons pinguis. Quis ascendet in montem Domini ? Quis dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo et requiescam » ?* » (*Psaumes* 23, 3 et 54, 7).

[9] *Ibid.* 10, 27 (p. 142, l. 10) : « *divino debriatus amore* ».

[10] *Ibid.* 10, 28 (p. 143, l. 15-22) : « *Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem, et quomodo ferrum ignitum et candens igni simillimum fit, pristina propriaque exutum forma, et quomodo solis luce perfusus aer in eamdem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur, sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem* ».

[11] On trouvera les références à Maxime le Confesseur, Jean Scot Erigène et Richard de Saint-Victor dans Sources chrétiennes, p. 132, n. 2.

[12] *Ibid.* 10, 27 (p. 142, l. 11-18) : « *totus pergat in Deum et, adhaerens Deo, unus cum eo spiritus fiat […] Beatum dixerim et sanctum, cui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum, aut vel semel, et hoc ipsum raptim atque unius vix momenti spatio, experiri donatum est. Te enim quodammodo perdere, tamquam qui non sis, et omnino non sentire teipsum, et a temetipso exinaniri, et paene annullari, caelestis est conversationis, non humanae affectionis* ». Vulgate : « *Qui autem adhaeret Domino, unus Spiritus est* ».

[13] *De diligendo Deo* 10, 28 (Leclercq-Rochais, p. 143, l. 12-15, Sources chrétiennes, p. 130-133) : « *O pura et defaecata intentio voluntatis, eo certe defaecatior et purior, quo in ea de proprio nil iam admixtum relinquitur, eo suavior et dulcior, quo totum divinum est quod sentitur ! Sic affici deificari est* ».

[14] *De diligendo Deo* 7, 18 (Leclercq-Rochais, p. 134, l. 16-18 ; Sources chrétiennes, p. 104-105) : « *Inest omni utenti ratione naturaliter pro sua semper aestimatione atque intentione appetere potiora, et nulla re esse contentum, cui quod deest, iudicet praeferendum* ».

[15] *Ibid.* 7, 19 (Leclercq-Rochais, p. 135, l. 17-19 ; Sources chrétiennes, p. 108-109) : « *Hoc ergo in circuitu impii ambulant, naturaliter appetentes unde finiant appetitum, et insipienter respuentes unde propinquent fini* ».

[16] *Ibid.* 7, 20 (Leclercq-Rochais, p. 136, l. 11-18 ; Sources chrétiennes, p. 110-111) : « *Hinc enim arbitror dictum : « Omnia probate, quod bonum est tenete » (1 Thess. 5,21), ut videlicet ille huic provideat, nec is suum votum, nisi ad illius iudicium consequatur. Alioquin non ascendes*

in montem Domini nec stabis in loco sancto eius, pro eo quod in vano acceperis animam tuam, hoc est animam rationalem, dum instar pecoris sensum sequeris, ratione quidem otiosa et non resistente in aliquo. Quorum itaque ratio non praevenit gressus, currunt, sed extra viam, ac perinde, Apostoli spreto consilio, non sic currunt ut apprehendant » ; le rôle de discernement de la raison est explicité en *Sententiae* 3, 105 (Leclercq-Rochais, vol. 6, p. 170, l. 27-28) : « *Ratio naturaliter inter bonum et malum discernit et etiam inter maius et minus bonum, et minus et maius malum* » ; la formule est très proche de celle d'Anselme citée ci-dessous.

[17] *Ibid.* 7, 21-22 (Leclercq-Rochais, p. 136-138 ; Sources chrétiennes, p. 112-116).

[18] « *Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono* » (Schmitt, vol. 1, p. 78,21-23).

[19] *De consideratione* II, 2, 5 (Leclercq-Rochais, p. 414, l. 3-9) : « *Et primo quidem ipsam considerationem quid dicam, considera. Non enim id per omnia quod contemplationem intelligi volo, quod haec ad rerum certitudinem, illa ad inquisitionem magis se habeat. Iuxta quem sensum potest contemplatio quidem diffiniri verus certusque intuitus animi de quacumque re, sive apprehensio veri non dubia, consideratio autem intensa ad vestigandum cogitatio, vel intensio animi vestigantis verum* ».

[20] *Ibid.* II, 3, 6 (Leclercq-Rochais, p. 414, l. 19-22) : « *A te proinde incipiat tua consideratio ; non solum autem, et in te finiatur. Quocumque evagetur, ad te revocaveris eam cum salutis fructu. Tu primus tibi, tu ultimus* ».

[21] *De consideratione* V, 1, 1 (Leclercq-Rochais, p. 467, 13) : « *Sic considerare, repatriare est* ».

[22] Parmi les exemples les plus significatifs, l'on trouvera le passage du *Monologion* où la *ratio* guide la recherche. Dans cet emploi, elle est associée au verbe *ducere* : « *[…] ut deinde ratione ducente et illo (unde sunt bona ea ipsa) prosequente ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat* » (*Monologion* 1, Schmitt, vol. 1, p. 13, 15-14, 1) ; *Monologion* 15 (Schmitt, vol . 1, p. 28, 7-8) : « *ad quid hanc indagationem ratio perducet* » ; *Monologion* 29 (Schmitt, vol. 1, p. 47, 4-5) : « *quae de proprietatibus huius summae naturae ad praesens mihi ducem rationem sequenti occurrerunt* ».

[23] *Monologion* 64 (Schmitt, vol. 1, p. 75, 1-3) : « *Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ad eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit* » ; la saisie de l'intellect est ici niée parce qu'il s'agit de la trinité dans l'unité de la nature suprême, qui peut être établie par la raison mais non saisie par l'intellect.

[24] *De consideratione* V, 3, 5 (Leclercq-Rochais, p. 470, 18) : « *intellectus rationi innititur* ».

[25] *De libertate arbitrii* 12 (Schmitt, vol. 1, p. 224, 13-16).

[26] Sur les *rationes necessariae*, voir P. Vignaux, « Nécessité des raisons dans le *Monologion* », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 64, 1980, p. 3-25 ; *Monologion* 64 (Schmitt, vol. 1, p. 75, 8-10) : « *Quapropter si ea quae de summa essentia hactenus disputata sunt, necessariis sunt rationibus asserta : quamvis sic intellectu penetrari non possint ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas* » ; « *MAGISTER. Dic primum cur dubites. D(iscipulus). Ideo quia videtur utrumque posse probari necessariis rationibus, esse scilicet et non esse* » (*De grammatico* 1, Schmitt, vol. 1, p. 145, 7-9) ; « *Sic tua disputatio veris et necessariis apertisque rationibus concatenatur, ut nulla ratione quod dicis dissolvi posse videam, nisi quia video aliquid consequi quod nec dici debere credo, nec quomodo non sit si vera sunt quae dicis, non video* » (*De casu diaboli* 20, Schmitt, vol. 1, p. 264, 22-265, 1).

[27] *De consideratione* V, 2, 4 (Leclercq-Rochais, p. 469,10-17) : « *Vis tibi has considerationis species propriis distingui nominibus ? Dicamus, si placet, primam dispensativam, secundam*

aestimativam, tertiam speculativam. Horum nominum rationes diffinitiones declarabunt. Dispensativa est consideratio sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens ad promerendum Deum. Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum. Speculativa est consideratio se in se colligens et, quantum divinitus adiuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum » ; sur la considération chez Bernard, on lira notamment les deux articles de Bruno Michel : B. Michel, « La considération et l'*unitas spiritus* », dans R. Brague (dir.), *op. cit.*, p. 109-127 et Id., « La philosophie : le cas du *De consideratione* », dans *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalité, spiritualité. Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon,* Paris, Cerf, 1992 (Sources chrétiennes, 380 = Œuvres complètes I. Introduction générale), p. 579-603.

[28] *De consideratione* V, 3, 5 (Leclercq-Rochais, p. 470, 16-19) : « *Is, et qui cum eo sunt beati spiritus, tribus modis, veluti viis totidem, nostra sunt consideratione vestigandi, opinione, fide, intellectu. Quorum intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola veri similitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam ; ceterum opinio, certi nihil habens, verum per veri similia quaerit potius quam apprehendit* » ; voir aussi V, 3, 6.

[29] *De consideratione* V, 3, 6 (Leclercq-Rochais, p. 471, 5-6) : « *Verus nempe intellectus certam habet non modo veritatem, sed notitiam veritatis* ».

[30] Vingt-huit occurrences de *consideratio* dans l'œuvre d'Anselme (d'après une recherche dans la *Library of Latin Texts,* CLCLT) ; les sens que l'on peut en tirer sont ceux de réflexion ou d'affirmation tirée d'une réflexion, proches du sens français de « considération ».

[31] *Monologion* 33 (Schmitt, vol. 1, p. 52, 13-19) : « *cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione ; immo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad eius similitudinem tamquam ex eius impressione formatam* ».

[32] *De consideratione* V, 3, 6 (Leclercq-Rochais, p. 471, 3-5) : « *Et quidem opinio potest putari intellectus ; intellectus opinio non potest. Unde hoc accidit ? Profecto quia haec falli potest, ille non potest ; aut, si falli potuit, intellectus non fuit, sed opinio* ».

[33] *Gaunilonis pro insipiente* 7 (Schmitt, vol. 1, p. 129, 10-12) : « *Cum autem dicitur quod summa res ista non esse nequeat cogitari : melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi. Nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, quae possunt utique eo modo cogitari, quo deum non esse insipiens cogitavit* ».

[34] *Responsio editoris* 4 (Schmitt, vol. 1, p. 133, 24-28) : « *Si enim dixissem rem ipsam non posse intelligi non esse, fortasse tu ipse, qui dicis, quia secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, obiceres nihil quod est posse intelligi non esse. Falsum est enim non esse quod est. Quare non esset proprium deo non posse intelligi non esse* ».

[35] *De consideratione* V, 7, 15 (Leclercq-Rochais, p. 479, 3) : « *Quid est Deus ? Quo nihil melius cogitari potest* » ; le nom divin chez Anselme se trouve en *Proslogion* 2 (Schmitt, vol. 1, p. 101, 4-5) : « *Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit* ».

[36] *Proslogion* 1 (Schmitt, vol. 1, p. 97, 7-9) : « *Intra in cubiculum » mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et « clauso ostio » quaere eum* ; (Matthieu 6, 6) ».

[37] *De consideratione* V, 3, 6 (Leclercq-Rochais, p. 471, 1-2) : « *intellectus, si signata fidei tentet irrumpere, reputatur effractor, scrutator maiestatis* ».

[38] « *Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc est quod credimus* » (*Proslogion* 2, Schmitt, vol. 1, p. 101, 3-4).

[39] *Proslogion* 1 (Schmitt, vol. 1, p. 100, 19) selon la version de ce verset qui a cours à l'époque d'Anselme ; la Vulgate a un autre texte : « *Si non credideritis non permanebitis* » *(Isaïe* 7, 9) ; voir aussi *Cur deus homo. Commendatio operis* (Schmitt, vol. 2, p. 40, 8).

[40] *Proslogion* 1 (Schmitt, vol. 1, p. 97, 9-10) : « *Quaero vultum tuum ; vultum tuum, domine requiro* » (*Psaume* 26, 8) ; ici aussi le texte est différent de la Vulgate : « *Quaesivit vultus meus faciem tuam, domine, et requitam* ».

[41] *Proslogion* 1 (Schmitt, vol. 1, p. 99, 16-19) : « *Quando respicies et exaudies nos? Quando illuminabis oculos nostros, et ostendes nobis « faciem tuam » ? Quando restitues te nobis ? Respice, domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis te ipsum* ».

[42] *Cur deus homo. Commendatio operis* (Schmitt, vol. 2, p. 40, 10-12) : *Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo : quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo.*

[43] *Proslogion* 14 (Schmitt, vol. 1, p. 111, 16-17 et 20-21) : « *An non invenit, quem invenit esse lucem et veritatem ? […] An et veritas et lux est quod vidit, et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te sicuti es ?* ».

Les mots avant les choses : mystique cistercienne et anthropologie historique de l'affectivité

Damien Boquet

L'une des caractéristiques les plus affirmées de la mystique occidentale après l'an mil est sa tonalité affective. Cette familiarité entre mystique et affectivité se décline sous des formes variées : dans les écrits de dévotion qui incitent à l'épanchement fusionnel du cœur en Dieu ; dans des traités spéculatifs qui déclinent les itinéraires de déification par l'union d'intelligence et d'amour ou encore, dans un tout autre registre, à travers les programmes iconographiques où les motifs de l'extase ou des noces spirituelles sont décrits aujourd'hui encore avec le vocabulaire de l'affectivité.

Dans le champ historique, les rapports entre mystique et vie affective ont été envisagés selon deux voies principales, celle de l'histoire de la pensée et celle de l'histoire des sensibilités. Dans les deux cas, la dimension anthropologique de l'investissement affectif n'a pas eu la part belle. C'est compréhensible du côté de l'histoire des idées qui s'intéresse aux constructions intellectuelles ; c'est plus surprenant de la part des historiens des sensibilités qui se sont finalement peu interrogés sur leurs propres présupposés concernant le vocabulaire et les catégories de l'affectivité et leur historicité. Or, depuis les travaux pionniers de Lucien Febvre sur les sensibilités collectives jusqu'au récent essai de Ramsay MacMullen sur la place des émotions dans l'écriture de l'histoire [1], on trouve fermement ancré chez les historiens le présupposé selon lequel l'émotion serait un soubassement, un en-deçà du champ rationnel [2]. Les manifestations émotionnelles, individuelles ou collectives, exprimeraient ainsi un état plus primitif de la relation sociale et au monde, plus proche de l'invariant biologique ou de la structure. Selon cette perspective, la rencontre de la mystique, comme forme la plus intériorisée et fusionnelle de ce qu'on appelle, de façon évocatrice, le sentiment religieux, et de la vie émotive ne saurait étonner ; au contraire, elle aurait un caractère attendu, puisque dans les deux cas, on est au contact immédiat avec la structure culturelle de la société.

Pour questionner l'étrange évidence de cette association, j'ai choisi l'exemple cistercien au XII^e siècle et son traitement historiographique.

1. Historiographie de la mystique cistercienne

En 1934, l'historien de la philosophie Etienne Gilson publie *La Théologie mystique de saint Bernard*, livre qui va véritablement fonder l'étude moderne de la pensée cistercienne [3]. L'audace de Gilson a été d'ériger la mystique cistercienne au rang d'une théologie à une époque où elle était considérée presque uniquement comme une spiritualité [4]. Cependant que d'autres défendent la pertinence du concept de « théologie monastique » [5], Gilson reconnaît chez Bernard d'authentiques « spéculations théologiques » qui constituent une « systématique » distincte de la pratique [6]. Il applique alors aux cisterciens le concept de « mystique spéculative » [7] et le définit comme étant « un effort conscient pour compléter la ressemblance naturelle de l'âme à Dieu par une conformité sans cesse plus pleinement réalisée de la volonté humaine à la volonté divine. Aimer Dieu, c'est faire en sorte que Dieu s'aime lui-même en nous comme il s'aime lui-même en lui » [8].

Quels sont les fondements spéculatifs de cette mystique bernardine ? Tout repose selon Gilson sur la doctrine héritée d'Augustin de l'image et de la ressemblance de l'homme à Dieu : la nature divine de l'homme créé à l'image de Dieu a été déformée par le péché originel ; depuis, celui-ci doit tendre, par la force de sa volonté guidée par la grâce, vers la restauration de cette ressemblance perdue. Cet itinéraire de retour à Dieu est parcouru par la dynamique de l'amour qui n'est autre qu'une caractérisation de la volonté orientée vers Dieu répondant à l'antériorité de l'amour de Dieu pour l'homme. Le concept bernardin d'amour apparaît ainsi à la fois comme un dynamisme métaphysique, à savoir l'actualisation du lien ontologique qui unit la créature au créateur, et un dynamisme existentiel, soit l'élan volontaire et libre d'un désir fort d'un espoir de jouissance.

Autour de cette analyse, plusieurs débats vont surgir dans la première moitié du XX^e siècle qui concernent la nature exacte de cet amour qui sauve. Un des enjeux est alors de savoir à partir d'où dans l'ordre de la nature et de la chair l'élan d'amour peut prendre sa source pour conduire jusqu'à une élévation en Dieu. Ainsi, par exemple, Gilson écarte toute forme de filiation entre la conception courtoise de l'amour et la mystique cistercienne [9]. Il s'oppose à toute analogie entre l'amour humain chanté par les troubadours et l'amour naturel des cisterciens. Le premier engage selon lui le corps et le désir sexuel ; le second, même s'il peut être qualifié de charnel au sens où c'est un amour égoïste, contient en puissance toute la capacité spirituelle d'union de l'âme à Dieu. De la même façon, Gilson réfute à plusieurs reprises dans ses écrits la thèse de Pierre Rousselot selon laquelle il existerait une forme de contradiction chez Bernard entre cet amour naturel égoïste, qualifié par Rousselot de physique ou de gréco-thomiste, et l'amour extatique qui serait pur et désintéressé [10]. Pour Gilson, un tel hiatus n'est qu'une projection artificielle, née d'une incompréhension du naturel chez Bernard. L'état de nature cistercien ne réside pas dans la seule disposition de l'homme à satisfaire ses appétits mais dans l'état historique du pécheur indépendamment de l'intervention de la grâce. Ainsi, quelle que soit la distance qui sépare les différents degrés d'amour de Dieu, il ne saurait y avoir pour Gilson de rupture de nature dans

l'itinéraire de retour à l'Un [11]. Un autre débat porte enfin sur la nature de l'extase mystique, qui est interprétée par certains comme étant une fusion plénière, un anéantissement de l'âme en Dieu comme récompense d'un amour totalement pur. C'est effectivement par le biais d'images évoquant la fusion des substances, celles de la goutte d'eau diluée dans le vin qui prend la couleur même du vin ou de l'air baigné de soleil qui devient clarté, que Bernard qualifie l'ultime degré de l'amour spirituel, l'amour de soi pour Dieu [12]. Gilson se montre alors particulièrement réactif contre une interprétation panthéiste voire quiétiste de la mystique bernardine. Selon lui, il n'est jamais question chez Bernard d'anéantissement ou d'annulation de la personnalité mais seulement de coïncidence des vouloirs dans le respect de la distinction des substances [13].

En résumé, et pour s'en tenir aux conclusions, Gilson identifie l'union mystique cistercienne comme l'ultime étape d'un processus de ressemblance des facultés de l'âme jusqu'à une unité totale en Dieu qui, en cette vie, consiste en un accord parfait des volontés. Il fait ainsi la distinction entre « être un » et « être l'Un ». Etre l'Un est réservé à l'unité d'essence entre le Père et le Fils, alors qu'être un désigne « une tendre concorde entre [les] affections [de l'homme et de Dieu] » [14]. Si l'extase est possible chez Bernard, elle ne réside pas dans une expérience réelle de la divinisation mais seulement dans une vision par anticipation.

Aujourd'hui encore, la lecture gilsonienne de la théologie mystique de Bernard continue à s'imposer, même si elle a été tempérée en raison de la diversité rhétorique de l'œuvre de l'abbé de Clairvaux [15]. Cela n'empêche pas de percevoir derrière le projet de Gilson l'influence bien contemporaine en ce début de XX^{e} siècle du néo-thomisme, notamment dans l'attention qu'il porte au principe de l'unité anthropologique de l'être créé. Au-delà de la vieille dialectique opposant la chair et l'esprit, Bernard et les cisterciens défendent une vision réunifiée de l'être qui se concrétise dans le principe d'un continuum de l'amour. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que Gilson se penche avec intérêt sur l'interprétation gréco-thomiste de l'amour naturel bernardin proposée par Rousselot dans la mesure où lui-même fait une lecture pré-thomiste de l'anthropologie bernardine. Comme Rousselot, Gilson est très attentif au continuum des amours chez Bernard, depuis l'amour de convoitise jusqu'à l'amour de charité, tout en prolongeant cette continuité jusqu'à l'amour extatique. A plusieurs reprises, Gilson insiste sur le fait qu'en cela Bernard prépare l'anthropologie hylémorphique de Thomas d'Aquin [16]. Plus globalement, en prenant appui sur la doctrine de l'image et de la ressemblance, Gilson tend à travers tout le millénaire médiéval un même fil qui relie Augustin à Thomas d'Aquin, en passant par le relais précieux de la mystique cistercienne [17], ainsi que le confirme le dernier paragraphe de son livre *L'Esprit de la philosophie médiévale* paru en 1932 qui reflète bien le sens de son projet historiographique :

> S'il en est bien ainsi, ce n'est pas seulement la cohérence interne de la mystique cistercienne qui se trouve assurée, mais peut-être aussi, dans une certaine mesure, la continuité historique et doctrinale de la mystique médiévale. La conception physique ou « gréco-thomiste » de l'amour mérite sans doute le nom de physique, mais à la condition d'entendre par là une nature chrétienne créée à l'image de son créateur, c'est-à-dire très peu grecque et très thomiste. [...] S'il en est ainsi, la notion d'image dont le rôle domine jusqu'à la philosophie de la nature et qui oriente le désir de tout

être créé, doit assurer dans le thomisme, comme dans la mystique cistercienne, la convergence de la perfection propre à l'homme et de sa soumission complète à la volonté divine. Les fragments de l'histoire mieux comprise tendent peut-être d'eux-mêmes à reconstituer une unité [18].

En revanche, il est un aspect dans les rapports entre mystique et affectivité qui suscite de vifs échanges jusqu'à la fin du XX^e siècle. Il concerne la dimension proprement sociale induite par la mystique et, par voie de conséquence, englobe des questionnements sur la place du corps et de ses appétits. Lorsque Gilson abordait dans les années 1930 la question de la crudité de la poésie courtoise, ce n'était pas sans s'en excuser : « c'est un point déplaisant sur lequel je regrette de devoir insister », disait-il. Il qualifiait alors avec indulgence de « petite déformation professionnelle », « tout à leur honneur » cette tendance des historiens de la littérature à jeter un voile pudique sur toute allusion sexuelle [19]. Comme on va le voir, cinquante ans plus tard, dans les années 1980, il semble bien que la petite déformation professionnelle ait été amplement corrigée... Le débat s'est alors cristallisé, chez les spécialistes de la pensée cistercienne, principalement sur la doctrine monastique de l'amitié et sa signification à la fois mystique et sociale.

2. Une mystique de l'amitié ?

Au premier abord, l'amitié ne semble pas particulièrement prédisposée à l'expérience mystique qui est un face-à-face fusionnel, censé justement transcender la relation sociale. Cette inaptitude de l'amitié à conduire à l'union avec l'Un, contrairement à l'amour, remonte au moins à Platon [20]. Elle est confortée indirectement par Aristote qui cantonne l'amitié dans la sphère sociale. Le christianisme antique entérine ce handicap mystique de l'amitié puisque les Pères de l'Eglise – Ambroise, Augustin ou Cassien – ne valorisent l'amitié que dans la mesure où elle fortifie et protège la relation individuelle et verticale de l'individu avec Dieu. Quand bien même elle a son rôle à jouer pour souder la communauté chrétienne, elle n'est qu'une servante de l'amour de l'individu pour son Dieu [21].

Dans le contexte de la renaissance du XII^e siècle, cette subordination de l'amitié à l'amour n'est plus aussi tranchée. C'est ce qu'on constate dans les écrits d'un autre cistercien, contemporain de Bernard, Aelred (1110-1167), qui a été abbé du monastère de Rievaulx dans le nord de l'Angleterre de 1147 à sa mort. La réflexion d'Aelred sur l'efficacité spirituelle de l'amitié s'inscrit dans une anthropologie générale qu'il expose principalement dans deux traités : *Le Miroir de la charité*, écrit au début des années 1140, et *L'Amitié spirituelle*, un dialogue cicéronien achevé une vingtaine d'années plus tard [22].

Pour Aelred, un mouvement amoureux est causé soit par une inclination involontaire de l'âme qu'il nomme *affectus* ; soit par un commandement réfléchi de la raison. Cette disposition intérieure devient pleinement élan d'amour lorsque la volonté valide et actualise l'*affectus* ou bien l'injonction raisonnable, ou encore une combinaison harmonieuse des deux. Sur cette base, Aelred valorise deux formes d'amour sur le plan des relations interindividuelles : la charité et l'amitié. D'un traité à l'autre, le cistercien établit une complémentarité entre charité et amitié : la charité se présente comme un amour à vocation universelle alors que l'amitié est un amour

sélectif. En outre, seule l'amitié, quand elle est vertueuse, est capable de réaliser ce qui est pour Aelred la forme accomplie de l'amour en combinant la douceur inhérente à l'élan spontané et l'agrément de la raison. Le scénario de salut envisagé par Aelred serait alors celui d'une extension progressive de l'amour d'amitié à l'amour de charité sous la forme d'une « charité d'amitié universelle » [23]. Il y a donc bien une dimension mystique de l'amitié spirituelle chez Aelred et c'est vers cet horizon que se clôt son traité *L'Amitié spirituelle* :

> Ainsi à partir du saint amour qui nous unit à un ami, nous montons vers celui qui nous unit au Christ pour déguster à pleine bouche et avec joie le fruit spirituel de l'amitié, en attendant pour plus tard le plein épanouissement de toutes choses [24].

La plupart des commentateurs placent cette « mystique communautaire » [25] de l'amitié dans la lignée de l'amitié patristique, avec toujours la même subordination du lien à l'autre au lien à Dieu : le préalable de l'amitié en Dieu valide les amitiés humaines [26]. Néanmoins, chez Aelred, qui vit dans une société où la légitimité catholique n'est plus à conquérir, il semble bien que ce soit la dimension spécifiquement interindividuelle de l'amitié qui porte la promesse de l'union en Dieu. On peut citer aussi une autre réplique du même traité où l'un des interlocuteurs du dialogue questionne son abbé :

> Yves – Quoi donc ? Dirai-je de l'amitié ce que Jean, l'ami de Jésus, exprime à propos de la charité : Dieu est amitié [27] ?

Les exégètes modernes s'arrêtent en général à l'audace de cette formule ; pourtant, la véritable innovation réside dans la réponse d'Aelred :

> Aelred – A vrai dire, l'expression est inusitée et elle n'est pas fondée sur l'autorité des Ecritures. Mais je n'hésite pas à appliquer à l'amitié ce qui est dit ensuite à propos de la charité : Qui demeure dans l'amitié, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui [28].

C'est donc bien la relation amicale vertueuse dans sa dimension strictement humaine et sociale qui conduit vers l'adhésion en Dieu.

Un dernier élément vient alimenter le débat. Il porte sur la complétude apparente de la charité et de l'amitié. En effet, si la charité est toujours un élan spirituel, ce n'est pas le cas de l'amitié qui peut être charnelle ou intéressée. Il reste qu'Aelred reconnaît que ces différentes amitiés conservent quelque analogie de nature, ce qui l'amène à tolérer une amitié guidée par le seul principe de plaisir car elle donne un avant-goût de l'amitié spirituelle. A ce moment, on comprend que tous les ingrédients sont de nouveau réunis pour reporter sur la mystique communautaire de l'amitié les clivages anciens entre amour physique et amour extatique. Ceux-ci s'actualisent alors dans la question de savoir jusqu'où, dans l'ordre de la chair, l'amitié peut être cultivée avec quelque espoir que sa propre dynamique élève collectivement les amis jusqu'à une union spirituelle en Dieu. C'est ainsi qu'un universitaire de Yale, John Boswell, s'est largement servi de la doctrine aelrédienne de l'amitié pour étayer la thèse d'une tolérance chrétienne vis-à-vis de l'homosexualité au XII^{e} siècle [29]. Aujourd'hui, la transformation de l'amitié spirituelle en sous-culture gaie n'est plus défendable. Néanmoins, il faut se souvenir que Boswell écrivait dans un contexte militant très

actif aux Etats-Unis d'émancipation des minorités sexuelles et d'essor sur le plan universitaire des *gay and lesbian studies*. Les Eglises chrétiennes américaines étaient parties prenantes de ces débats de société et Boswell lui-même a voulu montrer que le christianisme n'avait pas toujours été répressif envers l'homosexualité [30].

Ainsi, du néo-thomisme aux *gender studies*, la mystique affective des cisterciens a été lue au cours du XX^e^ siècle suivant des grilles pour le moins variées mais qui ont en commun d'être très dépendantes de problématiques intellectuelles contemporaines, elles-mêmes reliées à des enjeux de société. Cette perméabilité n'a en soi rien d'exceptionnel, elle est même le propre des sciences humaines, si ce n'est qu'elle est accentuée ici par le fait qu'il existe entre l'exégèse médiévale et les sciences sociales, entre les concepts du théologien et ceux de l'anthropologue, ce que Philippe Buc a appelé un « continuum herméneutique » [31] qui est par ailleurs trop souvent ignoré voire nié. De là naissent plusieurs perturbations. Comme l'a montré Buc à propos de la notion de rituel, le danger vient parfois de l'illusion d'employer un paradigme original alors que celui-ci descend en réalité directement de la culture même qu'il est censé déchiffrer. Parfois, à l'inverse, le danger survient d'un refus de prendre en compte l'empreinte de ce continuum herméneutique sur les schémas d'interprétation actuels. C'est ce qui se produit dans la rencontre entre le phénomène mystique et la conceptualisation de la vie affective.

3. Psycho-anthropologie de l'affectivité et expérience de Dieu

Pour les cisterciens, l'homme, parce qu'il est marqué ontologiquement du sceau divin de l'image tout en étant privé depuis la chute de la plénitude de la ressemblance, est un être nécessairement dynamique. Capable par nature de fusion avec l'Un, il a perdu par le péché l'efficacité d'y parvenir par lui-même. D'où un déséquilibre permanent, une quête incessante de la restauration de la totalité de son être originel. Ici, économie psychique de l'affectivité, anthropologie religieuse et théologie se rejoignent. Les cisterciens utilisent alors le concept d'*affectus* pour désigner ce dynamisme qui traverse toutes les dimensions de l'être. Défini par Aelred de Rievaulx comme étant une « certaine inclination spontanée et douce de l'âme elle-même vers quelqu'un » [32], l'*affectus* est à la racine tout aussi bien des appétits, des sentiments que de la volonté rationnelle. Dans le même temps qu'il désigne le fondement sensible de la personne, il qualifie aussi l'élan primordial vers Dieu. Ainsi, du côté de l'anthropologie, le dynamisme de l'*affectus* devient l'expression d'une psychologie ; du côté de la théologie, il est tension mystique.

Or, malgré la place déterminante qu'il occupe dans la théologie monastique, le concept d'*affectus* n'a jamais été au centre de l'intérêt des spécialistes, en raison de son affinité avec l'affect psychanalytique. Une preuve en est le refus de la quasi-totalité des traducteurs de rendre *affectus* par affect alors qu'il s'agit par ailleurs de la plus ancienne traduction en français du terme, qui date de la fin du XII^e^ siècle [33]. La conséquence en a été une dilution du concept, considéré comme étant l'une de ces catégories vagues et ajustables à l'envi de l'anthropologie pré-scolastique.

Pourtant, il faut rappeler que, depuis l'Antiquité, la notion d'*affectus* relève du lexique philosophique et spécialisé des passions de l'âme. C'est ainsi que Sénèque par exemple définit la passion ou *affectus* comme étant le résultat d'un processus

psychique en trois moments : tout d'abord la présence d'une représentation mentale, une *species* (par exemple, l'idée d'une offense) qui suscite une impulsion involontaire, un *primus motus non voluntarius* (dans l'exemple choisi, ce serait une sensation violente de rejet) et devient une passion constituée – en l'occurrence la colère – si la volonté relaye le mouvement premier [34]. Parfois, Sénèque utilise également ce terme d'*affectus* pour désigner l'étape intermédiaire du mouvement premier involontaire [35]. Chez les Pères, le concept d'*affectus*, entendu dans ce sens technique, continue de qualifier soit la passion, soit l'impulsion involontaire que les Grecs appelaient *propatheia* et les Latins, *propassio* ou *antepassio*. L'*affectus* latin, au moins jusqu'au XIII^e^ siècle, c'est tout cela : non pas une notion mollement dilatée qui permettrait à l'exégète ou au traducteur moderne d'aller puiser dans le pot commun du vocabulaire affectif le terme qui le rassure mais un concept spécifique et dense qui traduit la vie sensible de l'âme et le registre des appétits spontanés.

La situation se complique pour les francophones puisque l'ancien français *affect* ou *affet* disparaît à la fin du Moyen Age, en subissant l'attraction sémantique d'affection. Pendant ce temps, l'allemand *Affekt* ne connaît pas le même déclin et continue d'avoir sa place dans la langue philosophique : il désigne alors plutôt la première phase d'une manifestation affective, quelque chose entre l'émotion et la prépassion antique. C'est le sens par exemple qu'il a chez Kant [36]. Dans la langue philosophique latine de l'époque moderne, *affectus* conserve cette familiarité avec la passion antique comme on peut encore le vérifier au XVII^e^ siècle chez Spinoza [37].

Ainsi, lorsque dans les années 1890, Freud à son tour utilise ce terme pour élaborer avec Joseph Breuer sa théorie de la pulsion, il s'inscrit de fait dans une lignée philosophique qui remonte directement jusqu'à l'Antiquité. Or, la filiation n'est pas seulement lexicale mais aussi épistémologique. En effet, pour s'en tenir aux écrits des années 1890-1910, Freud considère que se joue dans la pulsion une relation dynamique entre une représentation (image mentale d'un événement passé) et ce qu'il nomme l'*Affektbetrag* et qu'il traduira lui-même en français par « valeur affective » [38]. Il s'agit de la quantité d'énergie psychique investie dans la pulsion. Il n'est pas question pour moi d'imposer des raccourcis hâtifs entre Freud et les théories anciennes, pourtant il existe bien une généalogie intellectuelle impossible à ignorer : comment, en effet, ne pas rapprocher la pulsion freudienne, qui suppose une disjonction entre la représentation et la décharge émotive, et la passion antique et médiévale qui elle aussi s'appuie sur l'articulation entre une *species* ou représentation et une impulsion première, le *primus motus non voluntarius* ? Au cœur de cette perspective historique qui reste largement à reconstruire, on a l'affect comme mot et comme chose.

En refusant de traduire *affectus* par affect, voire par pulsion, comme la sémantique historique y encourage, les savants craignent assurément une rencontre trop frontale de l'anthropologie médiévale avec la psychanalyse. Si cette prévention se comprend, elle a aussi pour conséquence d'amplifier voire de créer des ruptures épistémologiques. Au nom d'une forme de précaution, on nie la complexité d'un continuum culturel qui se prolonge jusqu'à l'outillage intellectuel de l'historien lui-même et, ce faisant, on n'en mesure pas les répercutions sur la validité de la méthode historique. C'est ainsi qu'il paraît d'autant plus incongru de disjoindre ce qui relève du religieux et ce qui relève de la dimension affective de la psychologie dans la mentalité médiévale

que nos propres outils d'analyse portent encore le poinçon de l'entrelacs de ces deux facteurs. Or, de fait, si l'historien est prompt à gloser sur les modalités d'expression d'une piété sensible à la fin du Moyen Age, il se garde d'envisager la réciproque, à savoir se demander dans quelle mesure l'identité affective de l'homme médiéval est de nature religieuse. Plus généralement, on constate que l'historiographie des phénomènes affectifs est aujourd'hui encore tributaire de ses défricheurs Norbert Elias ou Lucien Febvre pour qui cependant il existait un état brut de l'émotion, exprimant une relation immédiate à soi et au monde, destinée à être codifiée par le langage et le processus de civilisation. L'expression ou la signification sociale des sentiments pouvait varier dans l'histoire mais non pas les fondements, l'architecture même des identités affectives. Or, si l'on fait sauter ce verrou de l'intangible, on voit s'ouvrir des perspectives nouvelles : parmi celles-ci, il y a justement pour le Moyen Age cette réalité, pour nous un peu déroutante, d'une psychologie de l'affectivité qui se construit aussi dans la relation avec un absolu transcendant.

D'ores et déjà, certaines zones de ce champ ont été visitées [39], mais les friches dominent. Ainsi, qu'en serait-il d'une histoire de la colère chrétienne [40] ; pareillement de la joie, de la délectation mais aussi de la concupiscence ou de la convoitise qui ne serait pas seulement une histoire des théories sur ces notions mais une appréhension globale des pratiques discursives dans les sources religieuses ? Surtout, comment l'envisager du point de vue de la méthode ? D'abord, en n'écrasant pas leurs mots avec nos choses. Donc, en privilégiant la lexicologie et l'analyse sémantique. Le travail de l'historien face aux discours est de procéder à une contextualisation diachronique. Cette exigence, au demeurant élémentaire, contient néanmoins une ambivalence source de confusion dans la façon dont elle est conduite. Qu'entend-on en effet par mise en contexte ? A la fois la prise en compte du texte dans son ensemble et de ce qui est hors du texte, au-delà du texte. Mais à chaque passage entre source et situation, entre discours et méta-discours, il y a un risque de projection anachronique voire téléologique. Dans l'étude de la mystique cistercienne, cette interférence tient principalement dans la dissociation du religieux et de l'anthropologie affective et, par voie de conséquence, dans la subordination finale de l'un à l'autre, parce que c'est ainsi que nous pensons, par formation et par conviction. Seul varie, suivant la position de chacun, l'ordre du rapport hiérarchique.

Les concepts employés par les moines ont un passé mais aussi un futur qui est devenu notre modernité. Si l'on résiste à ce schéma de subordination, si l'on s'astreint à une méthode de mise en perspective qu'on pourrait qualifier d'hypertextualisation, c'est-à-dire un travail de reconstruction du texte qui vaut par le réseau de ses connexions internes, on apprend que ce que nous appelons affectivité et mystique sont une seule et même figure médiévale. L'affect cistercien, dans la mesure où il associe spontanéité et espoir d'une jouissance, s'apparente à ce que nous nommons pulsion, mais une pulsion simultanément orientée vers Dieu et vers le monde. L'historien doit compter avec cette donnée : c'est aussi par le religieux que s'inventent et évoluent les identités affectives.

Notes

[1] Voir L. Febvre, « La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois », dans *Annales ESC*, t. 3, 1941, p. 221-238 et R. MacMullen, *Les Emotions dans l'histoire, ancienne et moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (Histoire). Sur ce dernier livre, voir mon compte rendu dans *Bryn Mawr Classical Review*, avril 2004, http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2004/2004-04-19.html.

[2] Parmi les rares exceptions, voir les travaux de B.H. Rosenwein, dont « Worrying about Emotions in History », dans *American Historical Review*, 107, juin 2002, p. 821-845 ou http://centri.univr.it/rm/biblioteca/scaffale/r.htm#Barbara%20H.%20Rosenwein.

[3] Voir E. Gilson, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 2000 [1re éd. 1934] (Etudes de philosophie médiévale, XX).

[4] Voir J. Leclercq, « Saint Bernard et la théologie monastique du XIIe siècle », dans *Saint Bernard théologien. Actes du congrès de Dijon 15-19 septembre 1953*, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, t. 9, 1953, p. 8.

[5] Voir Id., *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, Cerf, 1990 [1re éd. 1957], p. 179-218.

[6] Voir E. Gilson, *La Théologie*, *op. cit.*, p. 9.

[7] Voir Id., *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot & Rivages, 1999 [1re éd. 1922], p. 297-309.

[8] Id., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1978 [1re éd. 1932] (Etudes de philosophie médiévale, XXXIII), p. 411.

[9] Voir la discussion dans E. Gilson, *La Théologie*, *op. cit.*, Appendice IV, « Saint Bernard et l'amour courtois », p. 193-215.

[10] Voir P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Paris, Vrin, Reprises, 1981 [selon éd. 1933], p. 3-4 et *passim* et E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie*, *op. cit.,* p. 403-412.

[11] Voir Id., *La Théologie*, *op. cit.*, p. 153, note 1.

[12] Voir Bernard de Clairvaux, *L'Amour de Dieu*, Paris, Cerf, 1993 (Sources chrétiennes, 393), § 28, p. 132. Pour la citation et son commentaire, voir dans le présent recueil la contribution de Ch. Brouwer, « Mystique et rationalité chez les penseurs latins des XIe-XIIe siècles : Anselme de Canterbury (1033-1109) et Bernard de Clairvaux (1090-1153) ». Voir aussi E. Gilson, *La Philosophie*, *op. cit.*, p. 298 et Id., *La Théologie*, *op. cit.*, p. 144.

[13] Voir Id., *La Théologie*, *op. cit.*, p. 146. Il manifeste la même réaction exaspérée vis-à-vis de ceux qui émettent la même sentence de panthéisme envers Guillaume de Saint-Thierry, voir *La Théologie*, *op. cit.*, p. 232.

[14] Id., *La Théologie*, *op. cit.*, p. 146.

[15] Voir par exemple B. McGinn, *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1996, p. 158-224. La notion de théologie mystique a également été appliquée à Guillaume de Saint-Thierry, voir P. Verdeyen, *La Théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, FAC-éditions, 1990 (Spirituels).

[16] Voir par exemple E. Gilson, *La Théologie*, *op. cit.*, p. 52, note 1 et p. 59, note 1.

[17] Ainsi, il verra au « centre de l'anthropologie thomiste » la doctrine de l'image reprise à Augustin et à Bernard, voir E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1997 [selon éd. 1964] (Etudes de philosophie médiévale), p. 37. Voir aussi Id., *L'Esprit de la philosophie*, *op. cit.*, p. 405.

[18] Id., *L'Esprit de la philosophie*, *op. cit.*, p. 412.

[19] Voir Id., *La Théologie*, *op. cit.*, p. 196-197.

[20] Voir P. Macherey, « Le *Lysis* de Platon : dilemme de l'amitié et de l'amour », dans S. Jankélévitch et B. Ogilvie (dir.), *L'Amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*, Autrement, Série Morales, n° 17, février 1995, p. 58-75.

[21] Pour un accès aisé aux sources patristiques en traduction, voir J. Follon et J. McEvoy, *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, Cerf-Editions universitaires de Fribourg, 2003 (Pensée antique et médiévale, Vestigia, n° 29).

[22] Voir Aelred de Rievaulx, *Opera omnia, 1, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* I, édité par A. Hoste et C.H. Talbot, Turnhout, Brepols, 1971, p. 1-161 (*De Speculo caritatis*) et p. 279-350 (*De Spiritali amicitia*). Pour la traduction française, voir Aelred de Rievaulx, *Le Miroir de la charité*, texte traduit par Ch. Dumont et G. de Briey, Abbaye de Bellefontaine, 1992 (Vie Monastique, 27) et Id., *L'Amitié spirituelle*, texte traduit par G. de Briey, Abbaye de Bellefontaine, 1994 (Vie Monastique, 30).

[23] Voir P.-A. Burton, « A propos de l'amitié dans la doctrine spirituelle d'Aelred. Dans un « entretemps » qui prépare – dans le Christ – à une charité d'amitié universelle », dans *Collectanea cisterciensia*, 58/3, 1996, p. 243-261.

[24] « *Ita a sancto illo amore quo amplectitur amicum, ad illum conscendens, quo amplectitur Christum ; spiritalem amicitiae fructum pleno laetus ore carpebit ; plenitudinem omnium exspectans in futurum...* » Aelred de Rievaulx, *De Spiritali amicitia*, III, 134, dans *Opera omnia*, *op. cit.*, p. 349 ; *L'Amitié spirituelle*, *op. cit.*, p. 97.

[25] L'expression est de Ph. Nouzille, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII^e siècle. Etude sur les sermons d'Aelred de Rievaulx*, Paris, Cerf, 1999 (Philosophie & Théologie), p. 266, note 3.

[26] Voir par exemple, M. Pfeifer, « Trois « styles » de la mystique cistercienne : Bernard, Guillaume, Aelred », dans *Collectanea cisterciensia*, 65/2, 2003, p. 107-108.

[27] « *O quid est hoc? Dicamne de amicitia quod amicus Jesu Joannes de caritate commemorat : Deus amicitia est ?* » Aelred de Rievaulx, *De Spiritali amicitia*, I, 69, *op. cit.*, p. 301 ; *L'Amitié spirituelle*, *op. cit.*, p. 36.

[28] « *Inusitatum quidem hoc, nec ex Scripturis habet auctoritatem. Quod tamen sequitur de caritate, amicitiae profecto dare non dubito, quoniam : Qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo* (I Joan. IV, 16) ». Aelred de Rievaulx, *De Spiritali amicitia*, I, 70, *op. cit.*, p. 301 ; *L'Amitié spirituelle*, *op. cit.*, p. 36.

[29] Voir J. Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985 [éd. originale 1980] (Bibliothèque des Histoires), p. 284-289.

[30] Les résonances homoaffectives de l'amitié monastique alimentent un débat depuis plusieurs décennies. Je traite ce dossier dans D. Boquet, *L'Ordre de l'affect au Moyen Age. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005, p. 307-323.

[31] Philippe Buc, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, PUF, 2003 (Le nœud gordien), p. 277.

[32] « *Est igitur affectus spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad aliquem inclinatio* ». Aelred de Rievaulx, *De Speculo caritatis*, III, 31 dans *Opera omnia*, *op. cit.*, p. 119.

[33] Sur cette question et celle du maigre bagage bibliographique de l'affect médiéval, voir D. Boquet, *L'Ordre de l'affect*, *op. cit.*, p. 23-25 et p. 18, note 34.

[34] Voir Sénèque, *Dialogues, I, De la colère*, Paris, Belles Lettres, 1971, livre II, iv, 1, p. 31.

[35] Voir par exemple Sénèque, *Lettres à Lucilius*, tome III, Paris, Belles Lettres, 1965, lettre 75, 11-12, p. 53.

[36] Voir E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1994, III, 73, p. 109.

[37] Voir Spinoza, *Ethique*, Paris, GF-Flammarion, III, 1965, p. 135.

[38] Voir S. Freud, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968 (Idées), p. 54-55 et A. Green, *Le Discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*, Paris, PUF, 2001 [1re éd. 1973] (Le fil rouge), p. 27, note 2. En 1895, Freud juge plus approprié de rendre *Affekt* en français par « état émotif », voir A. Green, *Le Discours vivant*, *op. cit.*, p. 17.

[39] Voir par exemple, P. Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Age. Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.

[40] Voir en ce sens l'article pionnier de L.K. Little, « Anger in Monastic Curses », dans B.H. Rosenwein (éd.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1998, p. 9-35.

L'amour de Dieu dans la spiritualité cartusienne, l'héritage du XIII^e siècle

Nathalie Nabert

L'amour de Dieu, tel que Hugues de Balma en donne la définition dans sa *Théologie mystique,* au XIII^e siècle, exprime une constante de la littérature monastique : celle d'un désir d'union au mystère de la divinité incarnée que seul le langage de l'amour peut exprimer : « Telle est donc la théologie mystique, c'est-à-dire l'entretien secret, divin, de l'esprit préparé par l'ardeur de l'amour, avec le Christ, son bien-aimé, dans la langue des affections » [1].

Cette réalité de l'expérience spirituelle repose sur l'appréhension de la divinité en trois personnes, sur l'interrogation de sa nature inconnaissable et sur l'expression d'une mystique de l'union qui trouve son fondement dans le courant néoplatonicien illustré dans le monde chrétien par la *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite [2] dont les auteurs chartreux sont des lecteurs attentifs et des héritiers fidèles à travers les siècles.

Ainsi, des premiers essais sur la vie d'union de Guigues I^er et Guigues II jusqu'aux écrits de Dom Augustin Guillerand et de Dom Jean-Baptiste Porion, au XX^e siècle, qui recueillent la tradition de l'Ordre, en passant par Guigues du Pont et Hugues de Balma au XIII^e siècle et Denys le Chartreux au XV^e siècle, marqué par l'influence des Rhéno-flamands [3] et notamment par la pensée de Ruusbroec, l'expression de la passion de l'Un tisse le contenu d'une littérature mystique aux orientations plus sensibles que spéculatives.

1. Un Dieu Un et trine

Le discours sur le Verbe divin, le chant de la divinité manifestée à travers le Père, le Fils et le Saint-Esprit est un des lieux de la contemplation cartusienne et un sujet de méditation souvent proposé à l'attention des novices, comme en témoignent les invitations à méditer sur la nature de Dieu, l'imitation de Jésus-Christ et l'invocation

au Saint-Esprit, source de sagesse, dont Dom Innocent le Masson, 51e prieur général de l'Ordre, au XVIIe siècle, parsème ses *Avis spirituels* rédigés à l'intention des moines et moniales de l'Ordre [4]. Au XXe siècle, la même quête d'une théologie trinitaire se révèle aussi bien dans le commentaire du prologue de l'Evangile de Jean, écrit par Dom Augustin Guillerand, que dans l'opuscule consacré par Dom Jean-Baptiste Porion à la trinité et à la vie surnaturelle. Pour l'un le Verbe se tient dans la demeure de l'Esprit : « Et le Verbe était chez Dieu » (Jn 1,1) y engendrant son principe d'amour : « Une immense circulation d'amour anime donc cette demeure, est cette demeure et, dans cette demeure qui est l'Etre même, se communique à trois termes, les unit de l'unité la plus complète, l'unité de l'Etre, et les distingue en même temps de toute la grandeur de cet Etre qui s'oppose » [5]. Pour l'autre, en termes simplifiés, la Trinité est le lieu de l'adoption filiale et de la complaisance de l'amour de Dieu : « Le Père s'exprime tout entier dans son Fils, et se contemple en celui-ci avec une complaisance infinie. Il Lui donne toute sa substance, Il se retrouve intégralement dans son Fils ; et le Fils contemple à son tour dans le Père le trésor inépuisable de l'Essence qu'Il est lui-même. « Tu es mon Fils bien-aimé, je me complais en toi » (Mc 1, 11) » [6].

Cette réflexion sur l'Essence se présente donc comme l'énonciation d'une réflexivité aimante et harmonieuse entre les trois personnes, harmonie qui se communique à l'esprit tourné vers la contemplation par la médiation du Christ et l'effusion de l'Esprit.

A. Une réflexivité aimante et harmonieuse

Les grands textes du XIIIe siècle consacrés à la théologie mystique s'accordent à mettre en évidence la miséricorde de Dieu. Guigues du Pont, dans le premier livre de son *traité sur la contemplation*, s'attachant à montrer les degrés préparatoires à la vie contemplative, découvre le rôle consolateur de Dieu : « « Comme une mère console ses enfants, c'est ainsi que je vous consolerai », dit le Seigneur. De différentes façons « le père des miséricordes et le Dieu de toute consolation » et de toute piété a la bonté, selon l'ampleur de ses richesses et de ses miséricordes, de consoler l'âme qu'il a prédestinée à reproduire l'image de son Fils » [7]. La grâce ainsi répandue dans « l'âme morte » par le Père compatissant, « la relève et la justifie de la faute » [8] et transforme son désir en une « harmonie intarissable ». « Après quoi du fait de la considération de la lumière divine et de la jouissance de l'éternelle charité, ils se répandent en louanges d'une harmonie intarissable, ne cessant pas de crier à longueur de journée et disant d'une seule voix : « Saint, saint, saint, le Seigneur Dieu Sabaoth » » [9]. Lorsqu'elle rencontre l'homme attaché à mener une vie de contemplation, la bonté de Dieu réalise son principe d'harmonie qui est de se transmettre et en se transmettant d'établir l'unité « car il aime ses fils en lui-même qui est l'amour infini et incréé » [10]. L'engendrement divin procède donc d'un mouvement circulaire de la contemplation entre les trois personnes au sein duquel l'être est à son tour saisi par la miséricorde de Dieu. Les auteurs chartreux, comme leurs contemporains voient là le sens de la prière sacerdotale qu'ils commentent souvent comme le chemin de la voie unitive, tel Guillaume de Saint-Thierry [11] au XIIe siècle dans sa *Lettre aux frères du Mont-Dieu* : « Celui qui jusque-là ne fut que solitaire ou seul devient « un » ; la solitude de corps se transforme pour lui en « unité d'esprit » ; en sa personne se réalise ce que, dans sa

prière, le seigneur demandait pour ses disciples, comme terme de toute perfection : « O Père, c'est mon désir : tout comme toi et moi nous sommes un, qu'ils soient eux de même un en nous » [12]. Ainsi se réalise la ressemblance avec Dieu, dont la voie cartusienne est un modèle idéal aux yeux de Guillaume de Saint-Thierry. Etre un dans l'Unité des trois personnes est l'horizon de la vie contemplative, dont les auteurs chartreux défendront l'orthodoxie, tel Denys le Chartreux au XV^e^ siècle, qui opposera à Jean Damascène les positions d'Hilaire de Poitiers et de saint Augustin sur la co-éternité du Père et du Fils : « En effet, comme saint Augustin l'a exposé au livre XV de la *Trinité*, le Père en tant qu'il s'énonce et se comprend lui-même, a engendré le Fils qui lui est égal et coéternel ». « Bien plus : le Père, en voyant le Fils, et le Fils, en voyant le Père ont entre eux complaisance mutuelle et jouissance échangée. De ce fait, un amour émane de l'un et l'autre, qui est le lien très doux de la dilection mutuelle du Père et du Fils, l'attache indissoluble, la communion plénière et la tranquillité suprême. Je l'avoue, j'estime et j'aime saint jean Damascène. Mais je ne l'estime ni ne l'aime lorsqu'il dit : « L'Esprit-Saint est l'Esprit du Père et il procède du Père. Il est aussi l'Esprit du Fils, mais il ne procède pas du Fils » » [13].

En imprimant l'image de la Trinité dans son âme, ainsi que le rappelle Denys le Chartreux, un peu plus loin dans son traité sur *La vie et la fin du solitaire* [14], le moine contemplatif entre dans un principe d'imitation au sein duquel la personne du Fils tient une place particulière.

B. De l'imitation de Jésus-Christ à l'effusion de l'Esprit

Depuis les origines, la spiritualité cartusienne est Christocentrée. Les écrits attribués à saint Bruno le révèlent, notamment le commentaire du Psaume 118 où s'expriment le désir d'union et l'attachement à la kénose du Christ [15], et les *Titres funèbres* qui notent qu'il méprisa tout et que « pauvre, il adhéra au Christ » [16]. Les méditations de Guigues I^er^ et de Guigues II s'inscrivent dans cette perspective d'un amour de Dieu qui passe par la médiation du Christ : « Sans éclat ni beauté et clouée à la Croix, ainsi doit être adorée la Vérité » [17], déclare brutalement Guigues I^er^, tandis que Guigues II, méditant sur les saintes espèces, redit que par l'adhésion au Christ, on adhère à Dieu : « Il faut donc suivre le Christ, adhérer à lui. « Il m'est bon, dit l'Ecriture, d'adhérer à Dieu ; mon âme s'attache à vous, votre droite me soutient. Car celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui » » [18]. Cette omniprésence de la médiation du Christ détachée de la figure trinitaire détermine une pratique religieuse et une dévotion au Verbe incarné que souligne Guigues du Pont, lorsqu'il suggère de « bien ordonner sa vie par rapport au Christ » [19] et que les auteurs chartreux au cours des siècles rattacheront plus particulièrement à la vénération de la Passion. Centrale dès les premiers écrits cartusiens, la méditation de la Passion du Christ apparaît comme un des exercices de la cellule favori dont témoignent les premiers écrits des moines de Portes : « Le temps est bref, le salut éternel. Le joug du seigneur est léger. Crois à mon expérience. Garde dans ton esprit le souvenir des souffrances du Christ », note Jean de Montemedio à l'intention de son frère Etienne [20]. Les uns après les autres, les maîtres des novices ne cesseront de rappeler l'importance de cette méditation dans le mécanisme de purification de l'âme. Dans son *Eloge de la vie en solitude,* Denys le Chartreux consacre la totalité du chapitre 28 à « la méditation fréquente, attentive et

affectueuse de la Passion », afin de lutter contre la tentation [21]. Cet attachement à la Croix, emprunté à l'Epître aux Galates : « Avec le Christ, je suis fixé à la Croix : Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga, 2, 19-20), produira une littérature flamboyante et expressive dans les milieux cartusiens de la fin du Moyen Age à la Renaissance imprégnés par la sensibilité de la *Devotio moderna*. Ainsi sous la plume de Kalckbrenner, influencé par la béguine Marie d'Oisterwijk naîtra l'exercice de méditation aux cinq plaies du Christ [22], tandis que Lansperge, dans ses *Hymnes sur la Passion* [23], dans son *Speculum Christianae perfectionis* [24] et dans ses *Lettres parénétiques* [25] relèvera l'attachement au cœur du Christ, ouvrant ainsi la voie à la piété du Sacré-Cœur dont Dom Innocent le Masson dressera un bilan cartusien à l'intention des moniales de l'Ordre en réalisant une anthologie des textes les plus anciens, démontrant à travers eux la réalité d'une mystique du Fils : « Pourquoi le Cœur de Jésus a-t-il été blessé à cause de nous, d'une blessure d'amour ? C'est afin que nous puissions pénétrer par la porte de son Côté jusqu'au divin Cœur ; là nous lui rendrons amour pour amour, là nous unirons notre amour à son amour pour ne plus former qu'un seul amour, de même que le fer brûlant ne forme qu'un seul corps avec le feu qui le consume » [26].

La réalité médiatrice et sensible du Christ conduit dès lors à l'effusion de l'Esprit par la purification du cœur et à une fécondité spirituelle dont Guigues du Pont a dégagé la dynamique scalaire dans le cheminement vers la vision de Dieu : «Trois conditions sont nécessaires à la vision de Dieu : la vraie pureté de cœur, la mort dont on a parlé et la fécondité spirituelle des dons de l'Esprit ; par leur intermédiaire l'âme aimante s'élève à la connaissance et à l'amour de Dieu et se soustrait en quelque sorte à son animalité, sinon à son corps » [27]. Le Fils devient donc le lieu d'engagement privilégié du Verbe ouvrant sur l'union divine dans une perspective mystique qui caractérise bien le regard vertical des chartreux au sein de leur destinée d'ermites : « De plus, le Saint-Esprit est l'union du Père et du Fils, leur amour, leur liaison, la charité qui les lie et les unit » [28].

Nous voyons ainsi s'établir une perspective d'union dans la simplicité de l'essence trinitaire de la nature divine à laquelle seul le processus de renoncement à la connaissance intellectuelle de Dieu énoncée par Denys l'Aréopagite et poursuivi par la théologie mystique, permet d'accéder.

2. De l'Inconnaissable à l'indicible

L'expérience de Dieu relève de l'*ascensio mentis,* de cette élévation de l'âme et de l'esprit que le Pseudo-Denys l'Aréopagite assimilait à l'ascension de Moïse au Sinaï, selon une intelligibilité impossible à l'homme manifestée, au-delà de l'affirmation et de la négation, dans un rapport d'inconnaissance décrit par Hugues de Balma à travers les trois voies purgative, illuminative et unitive [29]. Ne pouvant être appréhendée par l'intelligence, la nature de Dieu relève d'une approche sensible qui se situe donc entre les deux négations de l'Essence et de la parole : Dieu inconnaissable et Dieu indicible.

A. Dieu inconnaissable

Inconnaissable, Dieu l'est par son caractère infini, insaisissable et inaccessible, il l'est aussi par la pauvreté des moyens humains qui l'appréhendent. Cette pauvreté est le premier aspect qui retient l'attention des auteurs chartreux tant ils sont convaincus de la nécessité de purifier leur regard, à travers la pénitence et l'imitation de Jésus-Christ comme de l'énigme de la manifestation divine à laquelle ils sont confrontés. Guigues du Pont ne cesse de le rappeler tout au long des trois livres qui constituent son traité sur la vie contemplative, l'expérience de la Présence n'identifie pas sa nature et la connaissance se fait donc en énigme et en miroir : « Qui veut donc atteindre cette lumière ineffable qu'est Dieu en vérité, doit s'efforcer de se purifier en s'attachant plus attentivement au médiateur de Dieu et des hommes, celui qui a uni le plus bas au plus haut […] Il est alors vrai que nous connaissons quelque chose de Dieu quand nous avons conscience de ne pouvoir rien connaître entièrement. De même il est dit dans le livre de la vie solitaire : « Tout ce que Dieu accorde aux fidèles ici-bas sur la vision et la connaissance de Dieu est énigme et miroir, aussi éloigné de la vision et de la connaissance futures que la foi l'est de la vérité et le temps de l'éternité » [30]. Ce voile, cette nuée qui nous sépare de la compréhension directe de Dieu établit donc sa connaissance dans l'ignorance, loin de tout intellect, dans le cœur de l'affectivité humaine, voilà ce qu'indique Hugues de Balma dans sa *Théologie mystique* : « On le lit dans la *Théologie mystique* : « Elève-toi dans l'ignorance ». Là, en effet, l'élévation et l'intensité de la tendance de l'affectivité laissent l'intellect derrière elles » [31].

La nature insaisissable de Dieu se révèle donc dans cette incapacité de l'homme à le nommer sur laquelle nous reviendrons et sur cette incompréhensibilité de son essence qui se manifeste de manière fugitive, dans un éblouissement qui dépasse les capacités humaines. Denys le Chartreux commente ainsi le rapport oxymoronique qui existe entre la ténèbre de la connaissance de Dieu et la lumière insoutenable qui émane de sa vision : « C'est ce que le divin Denys appelle entrer dans la ténèbre. C'est en fait la clarté divine, extrêmement lumineuse mais inconnue et incompréhensible pour nous, la plénitude, le pays de l'immense lumière, de la vérité et de la sagesse divines » [32]. Avant lui, Guigues du Pont avait évoqué « la clarté trop forte » [33], « la lumière intérieure éclatante » [34] « la lumière incirconscrite » [35] et « l'étincelle visible qui frappe rapidement et d'un coup les yeux corporels » [36] pour parler de la manifestation divine dans le cœur de l'homme, indiquant par ce vocabulaire imagé l'étrangeté de la nature de Dieu et l'incapacité à le définir et à le dire dans un rapport qui ne peut être nécessairement qu'oblique par le jeu des images et, apophatique, par la posture déficiente de l'intelligence humaine face à l'essence de Dieu.

B. Dieu indicible

Ainsi comment donc évoquer Dieu, sinon par le jeu oblique de l'analogie poétique par lequel le discours ascétique accède au statut de l'écriture mystique [37] ? C'est cette voie que les auteurs chartreux utilisent à l'instar de la plupart des auteurs spirituels de leur temps lorsqu'ils s'attachent à définir leur expérience de Dieu dans un rapport de finitude de l'homme à son Principe. De là le développement des isotopies vétérotestamentaires du voile, de la nuée, du nuage obscur et de la lumière incirconscrite contenues dans le livre de l'exode, dans l'épisode de l'alliance au mont

Sinaï : « Le peuple se tint donc à distance et Moïse s'approcha de la nuée obscure où était Dieu » (Ex 20 21). Guigues du Pont est certainement le plus prolifique dans l'expression de ce rapport défectif à Dieu, dont il emprunte le vocabulaire à la fois à la tradition vétérotestamentaire et à la tradition néoplatonicienne telle qu'elle a été christianisée et répandue par le Pseudo-Denys l'Aréopagite. Voici comment il résume, en se référant à Grégoire de Naziance, l'approche de l'âme encore imparfaite de la réalité divine par un jeu de variations sur le thème de la lumière et de l'obscurité présentant par des éléments sensibles la dialectique de la présence et de l'absence qui caractérise le rapport imparfait de l'homme à Dieu défini plus haut : « L'homme contemple le visage même de la vérité non pas tant dans la vérité même que par ce qui lui est proche […] En effet, Dieu s'enfuit avant qu'on puisse le prendre, il s'évanouit avant qu'on puisse le saisir, s'offrant au cœur, et encore si celui-ci est pur, à la manière dont éclaire les yeux humains le rayon d'une lumière étincelante qui saisit et disparaît aussitôt » et plus loin il précise : « D'autres ne peuvent voir le soleil parce qu'un nuage obscur s'interpose et le cache à ses yeux ; telle est l'âme non purifiée, obscurcie et assombrie par les épaisses ténèbres des vicissitudes de ce monde » [38].

Associé à ce chant des montées vers la ténèbre divine, qui confère à ces documents leur unité éthique et esthétique, le langage apophatique vient accomplir l'expressivité lacunaire du dialogue avec Dieu. Il se manifeste à travers un principe négatif qui est l'expérience du silence de l'homme face à la transcendance [39]. De là un lien grammatical et sémantique au silence qui s'énonce par un vocabulaire et une préfixation négative que les auteurs utiliseront à loisir à travers des termes comme : ineffable, incirconscrit [40], impliquant les valeurs d'absence et de négation associées à l'inaccessibilité de Dieu, qui ne se laisse ni connaître ni nommer.

Faut-il en conclure que la purification du cœur pour percevoir le Dieu un et trine est vouée à l'échec du langage et à l'humiliation de l'homme, situé dans l'écoute du Verbe plutôt que dans l'énonciation de Dieu ? Ou bien que loin des élaborations de l'intellect, elle se situe dans un autre registre, celui de la sensibilité et des catégories affectives ?

3. Du désir de Dieu à l'union divine

Le désir de Dieu et la mystique relèvent d'un processus unique : l'ascension de l'âme, dont les variations sur le thème de l'échelle de Jacob (Gn 28 10-14) se multiplient à l'infini y compris dans le langage iconographique, et de deux attitudes intérieures : une mystique de l'essence qui se construit par rupture et détachement des sens et des images pour atteindre l'inconnaissance dont Denys l'Aréopagite et ses successeurs sont les maîtres du discours apophatique que nous venons d'analyser. Et une mystique de l'amour, qui, passant par l'art d'aimer le Fils et par la grâce du Saint-Esprit, déjà observés s'inscrit dans un dialogue amoureux véhément qui procède d'une double rhétorique du désir et du ravissement.

A. Les métamorphoses du désir

Hugues de Balma exprime ainsi l'amour enflammé qui se porte vers Dieu. « L'affection enflammée tend ainsi sans délibération au-dessus de tout intellect vers celui auquel seul elle désire être unie plus parfaitement et son action est séparée

de toute intelligence » [41]. Ainsi se dégage une mystique sponsale profondément marquée par une parole imagée empruntée au Cantique des cantiques où Dieu, le Christ et l'Eglise sont tout à tour fiancés et époux de l'âme contemplative. La naissance d'une parole figurative sur le thème du mariage mystique vient enrichir les isotopies du texte du vocabulaire de l'amour qui, chez Guigues du Pont, correspond au cinquième degré de sa description de la vie contemplative : « Au cinquième degré, comme un convalescent qui recouvre progressivement ses forces, l'âme spirituelle est enflammée d'une dévotion affectueuse pour l'amour et la compassion de son Rédempteur qui s'est livré pour elle ; elle prend grand soin de penser fréquemment et amoureusement, dans la mesure du possible, à ses souffrances et amertumes […] » [42]. Pleinement réalisée dans l'incarnation du Fils, cette relation amoureuse trouve son achèvement dans la rencontre fugitive qui met en éveil les sens spiritualisés, ainsi, se référant au *De arrha animae, confessio* de Hugues de Saint-Victor [43], Guigues du Pont en vient-il à évoquer la suavité de la rencontre de l'âme avec Dieu que le désir a maintenue dans une constante attention contemplative : « Hugues de Saint-Victor dit donc dans son livre « Le gage des fiançailles de l'âme » : « Quelle est cette douceur, qui parfois, lorsque je pense à lui, me touche et m'affecte avec tant de force et de suavité que c'est comme si j'allais être tout entière arrachée à moi-même et entraînée je ne sais où » [44] ? Pleinement exprimée par les mots, dans un rapport inverse au langage apophatique de la connaissance de Dieu par l'intellect, cette expression de la mystique de l'amour provoque le geste littéraire et la confession sensible à travers un langage saturé qui mêle les larmes, le désir et le champ solaire de la vision de Dieu et de la jouissance mystique : « paisiblement, dans le silence, il embrase l'âme aimante et l'éclaire, la renouvelle et la réjouit » [45]. L'abondance verbale s'inscrit dans la profondeur du champ de l'expérience qui conduit de l'invention littéraire à la représentation d'une simplicité de Dieu lorsque, suivant la tradition érémitique des chartreux, cette simplicité se découvre dans la nudité du cœur et l'élévation unitive débarrassée de toute interrogation de la raison, comme le rappelle Hugues de Balma dans son chapitre sur « l'élévation unitive par ignorance » : « L'élévation affective pure n'existe donc jamais, si l'œil de la puissance intellective n'est pas supprimé complètement » [46]. C'est donc le cœur simplifié par le silence et les exercices de la cellule qui accueille la simplicité de Dieu pour l'imiter dans son essence. Tel est en tout cas l'idée que développera au XV^e^ siècle Denys le Chartreux, dans son livre de *La vie et de la fin du solitaire,* au chapitre 17 qui précède celui consacré à la douceur de la vie contemplative : « Ainsi, Seigneur, c'est dans ta substance que, naturellement et sans atteinte à sa simplicité, se trouve saisi tout ce qui est aimable et mérite d'être recherché » [47].

Les métamorphoses du désir conduisent donc à cette unité recherchée qui passe dans le langage de la mystique par le ravissement divin.

B. Le ravissement divin

Le ravissement divin est le degré ultime de l'ascension de l'âme vers Dieu. Si le terme ascension précise le caractère scalaire de la vie contemplative dont les traités théoriques rendent compte par le principe des degrés, une dizaine chez Guigues du Pont avant que ne s'accomplisse le ravissement de l'âme [48] et trois chez Hugues de

Balma à travers la tripartition classique des voies purgative, illuminative et unitive, elle indique également une verticalité du regard contemplatif qui procède par élans. L'analogie qui s'impose est donc celle du vol présente dès les premiers écrits cartusiens par emprunt au Deutéronome (Deut 32 11), comme l'indique le chapitre X, consacré à l'allée et venue de la grâce dans l'âme, de la *Lettre sur la vie contemplative* de Guigues II le chartreux : « L'Epoux est venu de temps en temps et il est reparti, tantôt apportant la consolation, tantôt l'échangeant pour le lit tout entier douloureux d'un malade. Il nous a permis de goûter un peu de temps combien grande est sa douceur, mais avant que nous l'ayons pleinement ressentie, il s'est dérobé. Ainsi il nous provoque à prendre notre vol, en voletant au-dessus de nous les ailes presque étendues, comme s'il disait : Voilà que vous avez un peu goûté ma suavité et ma douceur, mais si vous voulez être pleinement rassasié de cette douceur, courez à ma suite à l'odeur de mes parfums, haussez vos cœurs jusque là où je suis à la droite du Père » [49]. La pédagogie de Dieu est ainsi évoquée à travers les degrés de perfection de l'âme dans son ascension mystique. Et si l'image du vol empruntée au registre animalier permet de formuler les différents états de l'enfance spirituelle, elle indique aussi le dépassement de la réalité humaine à travers l'union recherchée.

Ainsi le ravissement divin, le rapt qui transforment et renouvellent l'âme comme l'écrit Guigues du Pont dans son traité : « Tout à coup je suis renouvelée et toute transformée et je ne saurais dire comme je commence à être bien » [50], sont-ils l'horizon heureux de l'homme devenu temple de Dieu par sa prière et son ascèse : « L'âme aimante est donc le temple de Dieu, la fille du roi, non seulement la cave à vin mais aussi la chambre de lumière, car dans ce degré brille pour elle une lumière divine » [51]. Si fugitives qu'elles soient, ces illuminations impliquent une jouissance de la Présence divine et une fruition qui mettent en éveil les sens spirituels frappés par la suavité de Dieu et le ravissement de l'âme dans ce mode d'adhésion à Dieu que Guigues du Pont qualifie de rectiligne : « Par ce mouvement […] l'âme aimante sait jouir de Dieu, converser avec Dieu en une présence intime et s'attacher plus hardiment à la communion divine dans un esprit de sagesse et un ravissement de l'âme » [52]. L'union à Dieu s'accomplit donc hors du sens commun dans une circulation de la grâce qui tient « l'âme aimante » dans une extase et un étonnement célestes » [53] qui la retire, même fugitivement à sa nature inachevée par l'union à Dieu. L'union à Dieu est donc source de joie et prémices de la vision béatifique qui, seule, réalise l'unité entre l'homme et Dieu hors du temps, ainsi que le note Guigues du Pont dans son chapitre sur « les conditions nécessaires à la vision de Dieu » : « La sagesse […] nous encourage, nous attire et nous invite vers elle ; mais la pleine possession nous est réservée pour le ciel » [54].

4. Conclusion

L'observation du désir de Dieu et de la passion de l'Un dans le *corpus* des textes cartusiens du XIII[e] siècle centrés sur la théologie mystique nous conduit à remarquer que la théorisation cartusienne de l'amour de Dieu se situe entre le schéma traditionnel de la redécouverte du courant néoplatonicien christianisé par Denys l'Aréopagite et l'insufflation d'un courant propre qui, en harmonie avec la modernité cistercienne, découvre une appropriation personnelle du divin à travers l'humanité du Christ et une

mystique sponsale largement déployée. Ainsi se fait jour moins le sentiment d'une rupture depuis le péché originel, que celui d'une reconquête de l'unité première par la purification de l'effort monastique et l'adhésion contemplative qui fait goûter la saveur de Dieu et prépare à la vision ultime des temps eschatologiques, selon une ligne de conduite homogène que les chartreux contemporains n'hésiteront pas à poursuivre.

Notes

[1] *Théologie mystique,* éd. F. Ruello, J. Barbet, Paris, 1995, 2 vol., vol. 1, p. 135 (Sources chrétiennes, 408).

[2] Dans *Œuvres complètes* du Pseudo-Denys l'Aréopagite, éd. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 177-184 (Bibliothèque philosophique). Sur Denys l'Aréopagite, voir aussi dans le présent volume l'article de Y. de Andia, « Le statut de l'Intellect dans l'union mystique ».

[3] Sur la tradition rhéno-flamande, voir notamment A. Dierkens et B. Beyer de Ryke (éd.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^e^-XIV^e^ siècle)*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2004 (Problèmes d'histoire des religions, 14). Et aussi, dans ce volume, l'article de M.-A. Vannier, « L'être, l'Un et la Trinité chez Eckhart ».

[4] *Avis spirituels et méditations,* par Dom I. Le Masson, nouvelle édition, Tournai, imprimerie Notre-Dame des Prés, 1911, voir notamment, les avis 7, 8, 12 et 1.

[5] Dom A. Guillerand, *Maître, où demeurez-vous ? Lecture de l'Evangile de saint Jean*, ateliers Henry Labat, 1985, p. 16.

[6] *Trinité et vie surnaturelle,* par un chartreux (Dom J.-B. Porion), Correrie de la Grande Chartreuse, 1997, p. 31.

[7] Introduction, texte critique et traduction française par dom Ph. Dupont, *Analecta cartusiana,* 72, Salzbourg, Autriche, 1985, 2 vol., vol. 1, p. 77.

[8] *Ibid.,* p. 77.

[9] *Ibid.,* p. 95.

[10] *Ibid.,* p. 97.

[11] Sur la mystique cistercienne, voir dans ce volume les articles de Ch. Brouwer, « Mystique et rationalité chez les penseurs latins des XI^e^ et XII^e^ siècles : Anselme de Canterbury (1033-1109) et Bernard de Clairvaux (1090-1153) » ; et D. Boquet, « Les mots avant les choses : mystique cistercienne et anthropologie historique de l'affectivité ».

[12] *Lettre aux frères du Mont-Dieu,* éd. J. Déchanet, Paris, 1985, p. 375 (Sources chrétiennes, 223).

[13] Denys le Chartreux, *La vie et la fin de la vie solitaire, Eloge de la vie solitaire,* éd. M. Lemoine et un chartreux, Paris, Beauchesne, 2004, p. 26 (Spiritualité cartusienne).

[14] *Ibid.,* p. 74.

[15] Saint Bruno, *Expositio in Psalmos Davidicos, Patrologie Latine* (désormais = *PL*) 152, col. 1285.

[16] *Titres funèbres,* titre n° 55, Métropole de Reims, *PL* 152, col. 571. Voir également sur le Christocentrisme à l'origine de l'Ordre : N. Nabert, « La réception de la spiritualité de Bruno dans les premiers siècles de l'Ordre, présence et silence », dans A. Girard, D. Le Blévec et N. Nabert (dir.), *Saint Bruno et sa postérité spirituelle,* actes du colloque international des 8 et 9 octobre 2001 à l'Institut catholique de Paris, *Analecta cartusiana* 189, Salzbourg, 2003, p. 179-188.

[17] *Les méditations,* éd. par un chartreux, SC 308, Paris, 1983, p. 105.

[18] Guigues II, *Lettre sur la vie contemplative, douze méditations,* éd. Ed. Colledge et J. Walsh, traduction par un chartreux, Paris, 2001, p. 187 (Sources chrétiennes, 163).

[19] *Op. cit.*, I, p. 181.

[20] *Lettres des premiers chartreux II, les moines de Portes*, éd. par un chartreux, Paris, 1999, p. 143 (Sources chrétiennes, 274).

[21] *Op. cit.,* p. 200-201.

[22] Voir Dom G. Kalckbrenner, *Mélanges de spiritualité,* texte établi et présenté par Dom A. Devaux, *Analecta cartusiana,* 158, Salzbourg, 1999, notamment l'exercice présenté p. 23-33.

[23] Certains de ces hymnes ont été traduits dans : *La poésie latine chez les chartreux, une anthologie avec traduction française,* par Dom A. Devaux, *Analecta cartusiana* 131, Salzbourg 1997, p. 247-257. Le texte latin figure dans *Opera Omnia,* sous le titre : *Hymni Christiformes,* Montreuil-sur-mer, 1890, t. 5, p. 402 et s.

[24] Dans *Opera Omnia,* t. 4, Montreuil-sur-Mer, 1890, p. 247-307, notamment le chapitre 10, intitulé : « Comment il faut méditer et imiter la Passion de notre seigneur ».

[25] Notamment dans le premier livre des *Lettres parénétiques,* les lettres 1 et 10, dans *Opera Omnia,* t. 4, Montreuil-sur Mer, 1890, p. 84-180.

[26] Dans *Mois du Sacré Cœur de Jésus* avec une semaine et des prières en son honneur, par d'anciens auteurs chartreux, quatrième édition revue et augmentée, Neuville-sous-Montreuil, 1886, p. 31-32.

[27] Guigues du Pont, *op. cit.,* II, p. 309.

[28] *Ibid.,* II, p. 335.

[29] Voir sur cet aspect de l'ascension mystique chez Hugues de Balma : Y. de Andia : « *Consurge ignote ad unitionem,* l'interprétation de Denys l'Aréopagite dans la *Théologie mystique* d'Hugues de Balma et les deux voies », dans *Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Hft VI, Sofia, 2000, p. 69-113.

[30] *Op. cit.,* I, p. 217.

[31] *Op. cit.,* II, p. 159.

[32] Denys le chartreux, *Eloge de la vie en solitude, op. cit.,* p. 68.

[33] *Op. cit.,* II, p. 343.

[34] *Op. cit.,* II, p. 349.

[35] *Op. cit.,* II, p. 307.

[36] *Op. cit.,* II, p. 311.

[37] Voir sur cet aspect particulier du langage de la contemplation notre article : « Une poétique de la fusion où les dérives de la parole contemplative », dans J. Greisch (dir.), *Philosophie, poésie, mystique,* Paris, Beauchesne, 1999, p. 127-154.

[38] *Op. cit.*, I, p. 221-223.

[39] Sur le vocabulaire apophatique de l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite, source de la théologie mystique, voir : Y. de Andia, *Henosis, l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite,* Leiden, New York, Cologne, E.J. Brill, 1996, notamment le ch. XV « L'apophase et le silence ».

[40] Voir : Guigues du Pont, *Traité sur la vie contemplative, op. cit.,* I, p. 125 et p. 137.

[41] *Théologie mystique, op. cit.,* II, p. 161.

[42] *Traité sur la vie contemplative, op. cit.,* I, p. 85. Voir également sur l'expression du désir de Dieu et la vision béatifique notre article : « Métamorphose de la lumière dans le *De contemplatione* de Guigues du Pont », dans la revue *PRIS-MA, recherches sur la littérature d'imagination au moyen âge,* tome XIX/1 et 2, n° 37-38, janvier-décembre 2003, *Clarté : Essais sur la lumière,* V/VI, Faculté des lettres et des langues, Université de Poitiers, p. 121-136.

[43] *PL* 176, c. 970AB.

[44] *Traité sur la vie contemplative, op. cit.,* I, p. 89.

[45] *Ibid.,* I, p. 89.

[46] Théologie mystique, *op. cit*., II, p. 159.

[47] *Op. cit.,* p. 121.

[48] Voir son *Traité sur la vie contemplative*, I, p. 153.

[49] *Op. cit.,* p. 105.

[50] *Op. cit.,* I, p. 89.

[51] *Ibid.,* II, p. 329.

[52] *Ibid.,* I, p. 143 et 145.

[53] *Ibid.,* II, p. 341.

[54] *Ibid.,* II, p. 313.

L'être, l'Un et la Trinité chez Eckhart

Marie-Anne Vannier

En bon philosophe et théologien médiéval, Eckhart a traité la question de Dieu, cependant il ne l'a pas envisagée seulement comme une question, mais ce fut pour lui une expérience décisive, même s'il est resté discret sur ce point, comme en témoigne le *Sermon allemand* 71, et cette expérience a profondément transformé sa perspective. Ainsi est-il passé de l'ontologie, qu'il a d'ailleurs largement repensée, à l'hénologie, pour en venir à la vie trinitaire qu'il a exprimée dans son mystère même par la notion de Déité et dans sa dimension économique, dirions-nous aujourd'hui, par la naissance de Dieu dans l'âme. Telle est son originalité qui n'apparaît pas toujours immédiatement en raison des paradoxes qu'il utilise et de la complexité parfois de son propos.

1. Dieu est au-delà de l'être

Il est dommage que la « *Somme théologique* » en quelque sorte d'Eckhart, *L'œuvre tripartite*, soit aujourd'hui perdue, car elle nous aurait permis de mieux comprendre son ontologie. Compte tenu des œuvres dont nous disposons, on peut y distinguer trois périodes : la première est celle que définissent, à titre principal, les *Entretiens spirituels,* composés à Erfurt entre 1294 et 1298, où Eckhart reprend la proposition classique : *Deus est esse* ; la deuxième correspond aux *Premières Questions parisiennes* et aux *Rationes Eckhardi*, datant des années 1301-1302, auxquelles il faudrait ajouter quelques sermons allemands, les *Sermons* 9, 69 et 71 principalement, où Eckhart passe de l'être à l'intellect [1]. La troisième période est celle de l'œuvre ultérieure, développée à Strasbourg entre 1313 et 1324, puis à Cologne. Eckhart y explique, comme dans le *Sermon* 9, que « Dieu est nécessairement au-dessus de l'être », qu'il est vie, ce qui ressort, en particulier, de son *Commentaire*

de l'Exode. En effet, « quand nous prenons Dieu dans l'être, nous le pensons dans son parvis, car l'être est son parvis dans lequel il réside ».

Sans revenir en détail sur les textes, il paraît utile de rappeler les choix faits par Eckhart au cours de ces diverses périodes. Celui des *Entretiens spirituels* est simple et tisse la trame que l'on retrouve dans l'œuvre ultérieure. Il a son écho dans son *Commentaire des Sentences,* dans la Question : *Utrum in Deo* et dans le *Prologue à l'Œuvre tripartite*. Dans ce *Prologue*, Eckhart reprend la proposition classique : Dieu est l'être [2], il est principe de vie et d'unité, Eckhart ajoute au numéro 20 : « L'être est Dieu par essence ». Dans les *Entretiens spirituels*, il précise qu'être est synonyme de salut : « Il faut établir la sainteté sur l'être, non sur l'agir » [3], grâce à une conversion (intellective, mais non discursive) qui permet à l'homme de rendre Dieu présent en lui « de façon étante ». C'est grâce à cette percée transformante en Dieu, c'est-à-dire *estéisi* ou essenciée, que l'être humain est accompli. Mais, au cours du même texte apparaît l'expression dionysienne *suresteisi* ou suressenciée, employée par Eckhart dans un sens strictement équivalent, ce qui manifeste qu'il ne s'en tient pas vraiment à l'ontologie classique et n'établit pas d'identité entre Dieu et l'être.

Dans les textes de la période suivante, celle des *Premières Questions parisiennes*, les critiques voient, le plus souvent, une négation de l'être en Dieu. Il faut pourtant rappeler, avec Vladimir Lossky [4], que le but explicite d'Eckhart dans la *Première Question* est de prouver *l'identité de l'être et du connaître en Dieu*. Eckhart y présente des thèses épistémologiques qui lui permettent de répondre à ses adversaires franciscains, concernant le primat de l'être sur l'intellect en Dieu et le primat de la volonté sur le connaître, tant en Dieu qu'en l'homme. Il est certain, toutefois, que ces thèses qu'Eckhart défend, au cours de ces disputes, résultent d'un profond changement dans sa façon de penser ces problèmes. On reconnaîtra l'influence des recherches de l'école albertinienne sur l'intellect (en particulier le rapport entre l'*intellectus agens* et l'*intellectus adeptus*), conduite dans la perspective des auteurs néoplatoniciens [5], principalement de Denys, qui, pour Eckhart, comme pour Thomas d'Aquin, était l'auteur mystique par excellence.

Eckhart paraît, dans cette *Question*, ne vouloir envisager Dieu qu'en tant qu'intellect – défini comme *non ens*, afin de mieux répondre à ses adversaires franciscains qui affirment le primat de l'être non intellectif en Dieu. C'est dans cette perspective qu'Eckhart oppose le connaître intellectif à l'être ou à l'étant comme le supérieur à l'inférieur, l'incréable au créable. Il insiste constamment sur la force de l'intellect capable de penser les choses extérieures pour pénétrer leur pure essence incréée – la connaissance devant donc inévitablement précéder la volonté. Pourtant, après ces démonstrations qui semblent viser à conférer à l'étant comme à l'être le statut de créable ou du créé, comme dans le *Livre des Causes*, Eckhart se déclare prêt à reconnaître à ses adversaires le droit d'appeler être le connaître intellectif, tel qu'il vient de le définir (ce qui avait d'ailleurs été annoncé comme le but de sa démonstration), à condition de dépouiller cet être de toute connotation ontologique et d'ordre créé. C'est pourquoi, il propose l'expression de *puritas essendi*, de pureté de l'être, employée par Thomas d'Aquin pour manifester ce pur acte d'exister, c'est-à-dire Dieu, l'*Ipsum esse subsistens*, dont il fait le quatrième point de son programme

de prédication [6] et qui présente l'avantage de ne pas enfermer Dieu dans un concept, serait-ce le plus élevé.

Plusieurs *Sermons allemands* s'inscrivent aussi dans cette période. Il s'agit d'une perspective semblable à celle des *Premières Questions parisiennes*, mais présentée ici de façon indissociablement noétique et ascétique, la néantisation mystique étant expliquée par le mimétisme épistémologique et fondée en lui, comme cela ressort du *Sermon* 71, où il dit : « Saint Paul vit le Néant, c'est alors qu'il vit Dieu ». On le note également dans le *Sermon* 9, où il dit qu'il « parlerait aussi incorrectement de Dieu en l'appelant un être que s'il disait du soleil qu'il est blême ou noir » [7]. Il n'entend pas dénier l'être à Dieu, mais, au contraire, le rehausser en lui.

On retrouve, d'ailleurs, dans ce sermon, le correctif dialectique de l'être par la *puritas*. A la cause de l'étant qui n'est pas le non-étant des *Questions parisiennes*, correspond, dans le *Sermon* 71, l'être sans être (*wesen ohne wesen*) qu'on n'atteint que par un mode sans mode. A Dieu qui contient à l'avance toutes choses, « racine et cause de toutes choses », signifié à la fin de la *Première Question parisienne* par « Je suis Celui qui suis » d'Exode 3, 14 correspond, dans le même sermon, « l'Etre qui contient en lui tous les êtres », de façon équivalente, « le néant par la lumière duquel toutes les choses sont, par l'être duquel tous les êtres sont ».

Dans la troisième période, Eckhart envisage la vie en Dieu, comme cela ressort de son *Commentaire sur l'Exode*. Nous ne pouvons reprendre ici tout ce Commentaire, nous nous limiterons au numéro 16, où Eckhart commente Exode 3, 14. Il envisage, alors, l'être de Dieu, en termes de *vie*, de bouillonnement. Ainsi écrit-il : « « Je suis Celui qui suis » indique la pureté de l'affirmation, toute négation étant exclue de Dieu lui-même, ensuite quant à l'être même, cela signifie une certaine conversion réflexive de l'être en lui-même, et sa manence, sa fixation en lui-même ; ensuite la répétition : « Je suis Celui qui suis » désigne un certain bouillonnement, ou parturition de soi, s'échauffant en soi et se liquéfiant et bouillonnant par soi-même et en soi-même, lumière dans la lumière et vers la lumière se pénétrant totalement tout entière, réfléchie tout entière sur elle-même totalement et renvoyée de partout [...]. C'est pourquoi, il est dit au chapitre premier de l'Evangile de Jean : « En lui était la vie », car la vie signifie un certain jaillissement par lequel une chose, s'enflant intérieurement par soi-même, se répand en elle-même totalement, toutes ses parties en toutes ses parties, avant de se déverser et de déborder à l'extérieur » [8]. Les images se multiplient pour rendre compte de la vie en Dieu, celle-ci suivant un double mouvement d'intériorisation et de don, de jaillissement. Il y a là plus que l'être ou l'intellect. C'est la vie trinitaire tout entière qui s'exprime, en particulier par la génération éternelle du Verbe.

2. De l'ontologie à l'hénologie

Mais, avant d'étudier cette vie trinitaire comme telle, voyons comment Eckhart passe de l'ontologie à l'hénologie. Nous avons noté la médiation de la noétique qu'il introduit, mais ce n'est là qu'une étape qu'il dépasse, tout comme la polysémie des termes qu'il utilise pour évoquer l'Etre de Dieu : « l'Etre transcendant et le néant innommé », « la pureté de l'Etre »..., cette polysémie ne renvoie pas au multiple, elle sert, au contraire, à baliser l'approche de l'Un. En fait, on ne saurait trouver chez Eckhart de système ontologique ou ontothéologique qui figerait le thème de l'Etre,

comme l'indiquent les multiples expressions au moyen desquelles le Frère Prêcheur cherche à exprimer l'invisible, c'est-à-dire le rapport entre l'Incréé et le créé, entre l'essence et sa manifestation, dans leur irréductible opposition, comme dans leur unité paradoxale. Comme Parménide, comme Denys, c'est l'Un qu'il recherche. Cela ressort de quelques textes fondateurs de sa pensée : le *Sermon latin* XXIX, le *Sermon* 71 et la fin du *Sermon de l'homme noble.*

Dans le *Sermon latin* XXIX, Eckhart passe de l'ontologie à l'hénologie, en commentant Galates 3, 20 et Deutéronome 6, 4. Il s'attache à préciser la nature de Dieu. Après avoir repris les définitions proposées par les différentes *auctoritates*, il précise que Dieu est un et qu'il est intellect. Ainsi conclut-il que « Dieu un est intellect » et que c'est par l'intellect qu'on le connaît.

Cette identification entre l'hénologie et la noétique correspond à l'expérience décisive de l'unité de Dieu qu'il a vécue et dont il donne un écho dans le *Sermon* 71, où il invite justement à « connaître Dieu comme Un ». Dans ce Sermon, il n'envisage pas seulement Dieu comme intellect, mais, à la suite d'Albert le Grand, il explique qu'« au-dessus de l'intellect en recherche, est un autre intellect qui ne cherche pas, qui demeure dans son être pur et simple, saisi dans cette lumière ». Mais, il n'en reste pas pour autant à la conception de l'intellect agent, il va plus loin et envisage la vie trinitaire dans son jaillissement même, ce qui l'amène à dire : « Il faut saisir Dieu comme mode sans mode, comme être sans être, car il n'a pas de mode », il est l'Unité même.

Il prolonge cette réflexion dans le *Sermon de l'homme noble*, où il souligne que « la nature divine est quelque chose d'Un ; et toute personne est aussi quelque chose d'Un, et le même Un que la nature. Même la distinction entre être et essence est ici supprimée : toutes deux coïncident. Ce n'est que quand l'essence divine n'est plus par elle-même, qu'elle reçoit, qu'il lui échoit et qu'il y a au dehors de la distinction. C'est pourquoi, dans l'Un seul on trouve Dieu ; et il faut que celui qui doit trouver Dieu devienne quelque chose d'Un [...]. Et pour cela, il faut qu'il aille chercher l'Un – en lui-même et pourtant dans l'Un ; et le saisir dans l'Un : il faut seulement qu'il contemple Dieu tout simplement. Mais il faut aussi qu'il « revienne » : il faut aussi qu'il devienne conscient et qu'il connaisse qu'il connaît Dieu » [9]. Sans doute Eckhart est-il marqué par la vision néoplatonicienne de l'Un [10] qu'il a connue par l'intermédiaire de Denys, mais il la repense également. S'il met l'accent sur l'Un et sur le rôle constitutif de la conversion, de l'*épistrophè*, en revanche, il ne désigne pas tant par l'Un un principe abstrait, mais la communion trinitaire elle-même, qui transforme de l'intérieur celui qui la connaît. Eckhart opte ici pour un raccourci. Il ne parle pas plus de la génération du Fils que de la naissance de Dieu dans l'âme, mais c'est là le principe même de l'unité, qui n'implique pas de perte de substance comme dans l'émanation, mais qui suppose, au contraire, la participation à la vie trinitaire.

En fait, si sa conception de l'Un est inspirée de Plotin, elle l'est également de Maïmonide [11] et Eckhart la met en œuvre pour essayer de comprendre la nature de Dieu, comme on le voit dans le *Sermon* 21, où il propose sa définition de l'Un. Il y précise qu'« « Un » désigne ce à quoi rien n'est ajouté. L'âme prend la Déité telle qu'elle est pure en soi [...]. Dieu a une négation de la négation, il est « Un » et nie toute autre chose, car rien n'est en dehors de Dieu [...]. Je dis que Dieu ne pourrait jamais

engendrer son Fils s'il n'était pas « Un ». Du fait que Dieu est Un, il prend là tout ce qu'il accomplit dans les créatures » [12]. Les expressions qu'il utilise sont paradoxales, mais Eckhart s'attache par là à rendre compte de la *puritas essendi*, de la pureté de l'être, qui est une autre manière de parler de la plénitude, de l'absolu de Dieu, comme le souligne d'ailleurs l'expression : « rien n'est en dehors de Dieu ». Il ajoute que cette Unité fondamentale de Dieu est la condition de l'engendrement de son Fils, c'est à son rôle principiel qu'il renvoie et ensuite au fait que nous devenons fils dans le Fils. Une fois encore, Eckhart passe de l'Un à la Trinité. En fait, on atteint là le principe même de la pensée d'Eckhart qui n'est autre que la génération du Fils. Souvent, on a dit que le détachement était la clef pour comprendre la pensée d'Eckhart. C'est là un élément fondamental dans l'attitude humaine, mais Eckhart part de plus profond, du cœur même de Dieu. Comme le disait Jean Tauler dans le *Sermon* 15 : « Il parlait à partir de l'éternité et vous l'avez compris à partir du temps ». C'est de la vie trinitaire qu'il part et plus précisément de la génération du Fils, ce qui a été souvent oublié par les commentateurs qui ont escamoté la théologie trinitaire d'Eckhart, qui est pourtant le soubassement de son œuvre et en tout cas de sa réflexion sur la nature de Dieu.

3. La Trinité ou la Déité ?

Cependant, on peut se demander si Eckhart s'attache plus à la Trinité ou à la Déité. Le terme de Déité a parfois fait problème. Eckhart n'envisage nullement par là une quaternité en Dieu, mais le terme de Déité lui permet de faire ressortir que la notion de Trinité est encore de l'ordre de la représentation, alors que la Déité renvoie à l'essence même de Dieu. Il se situe, alors, en bon théologien de la Trinité, du côté de la Trinité immanente, dirions-nous aujourd'hui. Mais, il n'oublie pas, pour autant, la dimension économique et il en donne même une remarquable synthèse, lorsqu'il dit dans le *Sermon* 18 : « Etre est le Père, unité est le Fils, bonté est le Saint-Esprit. Or, le Saint-Esprit prend l'âme, la ville sanctifiée, dans le plus limpide et le plus élevé (ce qu'il appellera plus tard le « quelque chose dans l'âme, la petite étincelle de l'âme »), et l'entraîne vers le haut dans son origine, c'est-à-dire dans le Père, dans le fond, dans le principe, là où le Fils a son être, là où la Sagesse éternelle repose de façon égale « dans la ville consacrée et dans la ville sanctifiée », dans le plus intérieur » [13]. Les trois termes de référence de notre texte sont présents et ils ne sont pas séparés, comme on aurait pu le penser, au départ, ils sont, au contraire, en interrelation. L'Etre renvoie au Père, car il est principe, mais il est également donné en partage au Fils et à l'Esprit Saint. L'unité caractérise le Fils, qui est le seul engendré et qui récapitule tout en lui, mais le Fils est aussi principe d'unité, d'unification. Quant à l'Esprit Saint, qui est amour, il conduit vers le Père. Si Eckhart en vient à cette magistrale synthèse, partiellement inspirée par les Cappadociens, c'est parce qu'il a longuement traversé la théologie trinitaire, comme en témoignent les *Sermons latins* II et IV.

Dans ces sermons, Eckhart s'attache principalement, comme saint Augustin dans le *De Trinitate,* à l'unité de la nature de Dieu, dans la distinction des personnes. Il donne là un exposé classique de théologie trinitaire, où il s'attache à mettre en évidence l'unité de la Trinité, cette unité se manifestant aussi par l'engendrement du Verbe. Nous sommes ici au cœur même de la pensée d'Eckhart, qu'il développera longuement dans son *Commentaire de l'Evangile de saint Jean*, ainsi que dans

les *Sermons* 101 à 104, ce cycle de sermons [14] qu'il consacrera à la naissance de Dieu dans l'âme. Dans ces sermons [15], Eckhart n'envisage pas, comme Tauler ou la tradition cistercienne [16], les trois naissances, mais la naissance éternelle, c'est-à-dire qu'il se situe presque dans la vie trinitaire, ou du moins dans cet *Etwas in der Seele*, dans ce quelque chose dans l'âme, qui est le point de dialogue entre l'homme et Dieu. Il s'en explique, d'ailleurs, dans le *Sermon* 101 qui est, en quelque sorte, le programme pour les trois suivants : il va rechercher « où dans l'âme, Dieu le Père prononce sa Parole », puis il va envisager « comment l'homme doit se comporter à l'égard de cette opération, de cette parole intérieure, de cet engendrement », avant de considérer quel « profit il y a à cette naissance : de quelle importance il est ». Ainsi précise-t-il que cette naissance se réalise dans le fond sans fond, non pas dans un lieu matériel, mais là où l'âme est justement à l'image de la Trinité. Elle est, alors, « aimée dans le Fils par le Père, avec l'amour qui est le Saint-Esprit, éternellement jailli et s'épanouissant du Fils vers le Père » (*Sermon* 75). Elle connaît, alors, l'adoption filiale et « elle devient », selon la formule de Maxime le Confesseur chère à Eckhart, « par grâce ce que Dieu est par nature ».

Il semble qu'avant Karl Rahner, Eckhart se soit demandé pourquoi Dieu, qui est la surabondance même de l'amour, n'a qu'un seul Fils, alors qu'il pourrait en avoir une multitude. La réponse qu'il donne à cette question témoigne d'une remarquable pénétration de l'Ecriture, et elle est centrale pour notre propos. Sans doute Dieu n'a-t-il qu'un seul Fils qu'il engendre éternellement, ce qui le définit comme Père, mais, dans ce Fils, dit Eckhart, à la suite de saint Paul et d'Augustin, il fait de nous ses enfants par le concours de la grâce et de notre liberté, par l'action même de l'Esprit Saint. C'est là tout le sens de notre introduction à la vie trinitaire, comme en témoigne, d'ailleurs, la finale du cycle de Sermons sur la naissance de Dieu dans l'âme, où Eckhart dit : « Afin que nous observions ici ce repos et ce silence tourné vers le dedans, de sorte que la Parole éternelle soit en nous prononcée et comprise et que nous devenions un avec Elle, que le Père nous vienne en aide et la Parole elle-même et l'Esprit ».

*

* *

Penseur de l'être, Eckhart l'a été ; penseur de l'Un, Eckhart l'a été ; théologien de la Trinité, Eckhart l'a également été, mais il ne s'est arrêté à aucune de ces dénominations, si hautes soient-elles pour rendre compte de la nature de Dieu. Il s'est, bien plutôt, situé, au cœur même de la vie trinitaire et dans son unité même qu'est la génération du Fils pour s'attacher à cette réalité centrale qu'est la naissance de Dieu dans l'âme et qui montre que toute compréhension de la nature de Dieu implique une compréhension de la nature de l'être humain pour qui Dieu s'est fait homme, afin que l'homme soit introduit à la plénitude de sa vie trinitaire.

Notes

[1] Voir R. IMBACH, *« Deus est intelligere ». Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den « Pariser Quaestionen » Meister Eckharts*, Fribourg (Suisse), Universitätsverlag Freiburg, 1976 (Studia Friburgensia N.F., 53).

[2] Voir K. ALBERT, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des « Opus Tripartitum »*, Kastellaun-Saarbruck, Aloys Henn, 1976 ; R. MANSTETTEN, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Freiburg/München, Karl Albert, 1993.

[3] IV[e] *Entretien spirituel*, dans ECKHART, *Traités et sermons*, traduction et présentation par A. de Libera, Paris, Flammarion, 1993, p. 81 (GF, 703) [3[e] édition, corrigée et mise à jour, 1995].

[4] V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, p. 209 (Etudes de philosophie médiévale, 48) [3[e] tirage, 2[e] édition augmentée d'une bibliographie par A. de Libera, 1998].

[5] W. BEIERWALTES, « Eckhart et le *Livre des causes* », dans *Revue des sciences religieuses*, 68, 1994, p. 159-172.

[6] Tel qu'il le présente dans le *Sermon* 53.

[7] *Sermon* 9, dans ECKHART, *Traités et sermons*, traduction et présentation par A. de Libera, *op. cit*., p. 276.

[8] MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du Livre de l'Exode*, traduction et introduction par P. Gire, Lyon, Cahiers de l'Institut catholique, 1980, p. 25.

[9] *Œuvres de Maître Eckhart, Sermons-Traités*, traduit de l'allemand par P. Petit, préface de J.-P. Lombard, Paris, Gallimard, 1942 (Les classiques allemands) ; rééd., Gallimard, 1987, p. 239, 242 (Tel, 126).

[10] A propos de la vision plotinienne de l'Un, voir dans le présent ouvrage la contribution de L. BRISSON, « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? ».

[11] H. LIEBESCHÜTZ, « Meister Eckhart und Moses Maimonides », dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 54, 1972, p. 65-67.

[12] *Sermons* (1-30), tome I, introduction et traduction de J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1974, p. 185-187.

[13] *L'étincelle de l'âme. Sermons I à XXX*, traduits et présentés par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel, 1998, p. 178 (Spiritualités vivantes, 156).

[14] MAÎTRE ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, trad. G. P. Pfister, en collaboration avec M.-A. Vannier, Orbey, Arfuyen, 2004.

[15] Voir M.-A. VANNIER, « Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme », dans A. DIERKENS et B. BEYER DE RYKE (éd.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII[e]-XIV[e] siècle)*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2004, p. 17-24 (Problèmes d'histoire des religions, 14).

[16] Voir A. NOBLESSE-ROCHER, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Guerrie, abbé d'Igny*, Paris, Cerf, 2005 (coll. « Patrimoines »).

Le sommet de la contemplation chez Nicolas de Cues

Jean-Michel Counet

1. La métaphore de l'omnivoyant

Au début du *De Visione Dei*, qui se veut une introduction à la théologie mystique, Nicolas propose la célèbre image de l'omnivoyant, c'est-à-dire d'un visage peint qui semble toujours fixer celui qui le regarde [1]. Il la propose effectivement aux moines de l'abbaye de Tegernsee [2] qui lui avaient demandé une telle introduction en leur envoyant une copie d'un tableau de Roger Van der Weyden qui présentait cette caractéristique. Lorsque le spectateur est à gauche, le visage semble regarder vers la gauche, s'il est à droite, le regard est lui aussi tourné vers la droite. Le spectateur qui se met en mouvement voit le regard continuer à le suivre tout au long de son parcours et des individus qui font des mouvements opposés font tous l'expérience que le regard semble ne regarder que chacun d'entre eux. Chacun fait en quelque sorte l'expérience d'être au centre du monde, puisqu'il pense être l'objet unique et privilégié du regard. En même temps qu'il fait son expérience personnelle, le spectateur ne peut qu'ignorer l'expérience des autres, puisqu'il est incapable de percevoir le regard de l'omnivoyant se dirigeant vers autrui. On peut parler ici d'expérience imaginaire du monde, dans la mesure où l'altérité irréductible des choses n'est pas reconnue, le moi s'instaurant organisateur, âme et centre d'un monde qui n'est en réalité que sa propre construction. C'est seulement par le langage et la communication interpersonnelle que chacun se rend compte que les autres font exactement la même expérience et que cette appréhension imaginaire du réel est mise à mal. En effet, l'imagination ne peut comprendre que le regard porte en réalité dans toutes les directions, qu'il soit à la fois au repos et en mouvement, et qu'il consiste dès lors en une coïncidence des opposés. Mais ce que l'imagination ne peut saisir, la raison et surtout l'intellect peuvent le comprendre. La raison est capable de produire les concepts mathématiques permettant la constitution d'un monde réellement commun, s'insurgeant en faux contre les allégations de

l'imagination ; l'intellect, quant à lui, parvient, par ses aptitudes dialectiques, à rendre justice dans une certaine mesure aux intuitions de l'imagination, tout en les ouvrant au réel tel qu'il est : l'univers est bien une sphère infinie dont le centre est partout ; l'univers est multicentré, chaque point peut en être considéré comme le centre ; mon moi est donc effectivement au centre du monde, mais les autres le sont également. C'est pour l'intellect le message à retenir du paradigme de l'omnivoyant où chacun a l'impression d'être regardé et d'être le seul à être l'objet du regard du tableau

Ce qui n'est qu'une apparence bien réussie pour le tableau est vérité en Dieu selon Nicolas : son regard nous suit pour ainsi dire et nous fait être ; il est créateur. De plus ce regard est à la fois vision, parole, toucher, pensée, vouloir, amour, etc. Il y a là un moyen intéressant d'entrer par ce biais dans le champ de la théologie mystique, que Nicolas entend bien mettre à profit pour répondre aux désirs des moines de Tegernsee. Dieu voit chacune de ses œuvres, et s'il ne la voyait pas elle n'existerait tout simplement pas, mais inversement Dieu est vu de chacune d'entre elles, puisqu'en vertu de la *coincidentia oppositorum*, voir coïncide pour Dieu avec l'être-vu ; de la même façon que la créature n'existerait pas si Dieu n'en faisait l'objet de sa vision absolue, elle n'existerait pas non plus si elle ne voyait pas Dieu ; son être n'est pas autre chose qu'une certaine vision de Dieu. Le titre du traité, *De Visione Dei* (*La vision de Dieu*), doit dès lors se comprendre en deux sens : la vision dont Dieu est l'agent – vision créatrice, qui donne l'être – et la vision dont Dieu est l'objet, vision qui est celle des créatures. Il y a là quelque chose de tout à fait paradoxal, puisque Dieu est bien entendu invisible, incompréhensible par nature. Ce paradoxe peut s'exprimer de façon tout à fait générale sous la forme suivante : comment les créatures peuvent-elles voir Dieu, comment l'être des créatures peut-il consister en une saisie de ce qui est insaisissable par nature, en une vision de ce qui est invisible ? Il peut aussi se déployer sous une forme en apparence plus restreinte : comment des êtres qui sont incapables de transcender le sensible, comme c'est le cas des animaux, pourraient-ils voir Dieu ? *A fortiori* comment des créatures dépourvues de sensibilité comme les minéraux et les végétaux peuvent-elles se voir attribuer une vision de Dieu ? On comprendrait encore qu'une créature rationnelle puisse parvenir à viser quelque chose au-delà des réalités phénoménales, on pourrait peut-être même concevoir que cette visée soit essentielle à un être rationnel comme celui-là, mais qu'en est-il pour les réalités qui sont infra-rationnelles ? Il y a chez Nicolas une double réponse à ces questions :

– les créatures matérielles sont présentes en l'homme, il est un microcosme [3] qui récapitule en lui les autres niveaux de réalité : les niveaux du minéral, du végétal, de l'animal sont en fait intégrés en lui et articulés au niveau proprement rationnel. Lorsque l'homme voit Dieu, les autres êtres le voient, pour ainsi dire, en lui et à travers lui ;
– d'autre part, chaque chose possède des liens innombrables avec tout ce qui l'entoure et, à l'instar des monades de Leibniz, chaque chose reflète à sa manière la totalité du monde.

Or le monde n'est pas autre chose que la manifestation, la théophanie de Dieu. Nicolas dira que le monde est l'explication [4] (c'est-à-dire le dépliement, le déploiement, le déroulement) de Dieu. Les réalités, les perfections qui y sont présentes à un degré déterminé explicitent des modes particuliers de l'être divin.

Il y a donc bien une saisie et, en ce sens, une vision de Dieu par chaque créature et qui constitue bel et bien son être. Cette vision de Dieu n'est pas autre chose que le fait pour la créature d'être insérée dans un système indéfini de relations constituantes avec la totalité des réalités existantes. Ces deux explications se complètent en fait l'une l'autre, comme deux aspects différents d'un seul et même phénomène. On peut donc conclure que l'être est conçu par Nicolas de Cues comme un *percipere* et un *percipi* originaires.

2. La vision spéculaire de Dieu

Cette vision de Dieu par la créature a nécessairement un caractère spéculaire : chaque chose se reflétant dans toutes les autres chaque fois sous un mode spécifique, cette saisie des autres choses est en même temps une saisie de soi. Le tableau de l'omnivoyant illustre bien cela à sa manière, en ce sens que le spectateur dirigeant son regard vers le tableau voit celui-ci lui renvoyer son propre regard et sa propre situation (repos-mouvement, gauche-droite,…). Dans le cas de la compréhension que l'homme se fait de Dieu, c'est la même chose ; nous ne pouvons comprendre Dieu qu'humainement, avec les atouts et les limites que nous donne le point de vue humain sur la réalité. L'homme attribue à Dieu une face humaine, et cette face humaine est nécessairement connotée par les affects vécus par le sujet : si l'homme est dans la joie, il attribuera à la face de Dieu la joie également, au contraire un homme en état d'indignation verra Dieu en proie lui aussi à l'indignation, et il en va bien entendu de même pour tout sentiment, un peu comme l'œil qui voit tout derrière une vitre verte voit tout en vert. L'homme jeune, l'homme âgé attribuent à Dieu des caractéristiques qui sont les leurs, on ne peut comprendre que selon ce qu'on est. Nicolas n'hésite pas à reprendre la thèse célèbre de Xénophane comme quoi si les bœufs se donnaient des dieux, ils leur attribueraient une tête de bœuf, alors que les aigles attribueraient à leurs dieux une face d'aigle. Dans l'esprit de Nicolas, il n'y a pas là fondamentalement une critique de l'anthropomorphisme des dieux grecs, mais il s'agit plutôt de mettre en évidence le soubassement ontologique qui constitue l'horizon de toute compréhension.

3. La vision faciale

La prise de conscience du caractère spéculaire de notre compréhension, qui est l'œuvre de l'intellect, c'est-à-dire de l'esprit en tant qu'il est capable de faire retour sur soi et de comparer les notions des réalités avec les réalités elles-mêmes, fait inévitablement naître le désir de transcender ce niveau des représentations et de viser la réalité telle qu'elle est en elle-même, au-delà de la diversité et de l'opposition des représentations. L'esprit se fait donc visée de l'Un, lequel est supérieur ou antérieur à toute opposition et à tout ce qui peut être dit ou pensé.

Nicolas appelle *vision faciale* cette visée de la face au-delà de toutes les faces, au-delà de toutes les représentations qui ne nous renvoient qu'une image spéculaire de nous-mêmes. Le terme est assez peu usité. Nicolas fait manifestement allusion ici à une déclaration solennelle du pape Benoît XII prononcée le 29 janvier 1336 : le pape y enseigne que les défunts bienheureux voient immédiatement l'essence divine dans une saisie intuitive face à face et sans voile [5]. Et il utilise l'expression

visio facialis [6]. Chez Nicolas, cette vision faciale désigne en fait la ténèbre dans laquelle se trouve l'intellect : une fois transcendées les représentations et le monde du multiple, l'intellect ne voit absolument plus rien. Il se heurte à ses limites, il bute sur l'impossibilité de dépasser effectivement le domaine du créé. La saisie de Dieu tel qu'il est en lui-même semble se heurter à un mur et un mur totalement infranchissable. Ce mur n'est pas autre chose que celui de la coïncidence des opposés : Dieu nous est décrit comme se trouvant à l'intérieur d'un jardin, – identifié au jardin du Paradis –, ce jardin est protégé de toute intrusion par ce mur de la coïncidence des opposés et par la présence vigilante d'une sorte de Gardien du Seuil qui repousse toute approche intempestive. Mais pour Nicolas, cette impossibilité à laquelle se heurte l'intellect est précisément le signe que l'intellect touche, une fois plongé dans la ténèbre, à la réalité de ce qu'il vise. Le réel signale précisément sa présence par la résistance qu'il oppose à la perception, à la pensée, en bref aux prises de l'homme.

Nous avons là quelque chose d'analogue à ce que nous trouvons dans la célèbre preuve de l'existence de Dieu d'Anselme de Canterbury [6bis] : penser l'*id quo maius cogitari non potest* (l'être tel que je ne peux en concevoir un plus grand), c'est le penser comme nécessairement existant, la pensée ne peut pas faire autrement que de lui accorder l'existence, et cette nécessité logique est le signe pour Anselme d'une nécessité réelle ; la pensée est ici aux prises avec la chose même et fait l'expérience de la chose comme ce qui résiste à son pouvoir, à sa volonté d'hégémonie. Anselme distinguera de ce type de pensée, qui a affaire aux choses elles-mêmes, une pensée qui recourt aux médiations linguistiques, bref qui pense avec des mots. C'est seulement dans ce second type de pensée, qu'une affirmation comme celle de l'inexistence de Dieu apparaît selon lui comme étant autre chose qu'insensée. On a quelque chose de tout à fait analogue ici. L'esprit se heurte ici à des limites qui témoignent de la présence même de la réalité visée. La ténèbre totale dans laquelle est plongé l'intellect n'est pas autre chose que la vision de la face, cette face qui est au delà de toutes les faces. Il y a donc réellement vision de Dieu, même si concrètement on ne voit rien ; cette vision consiste à voir comme Dieu est incompréhensible ; il y a là un thème classique et sur lequel il n'y a pas lieu d'insister. Nicolas recourt ici à la métaphore bien connue de la lumière et du soleil :

> De même, alors qu'il cherche à voir la lumière du soleil – soit la face du soleil – notre œil la regarde d'abord voilée, dans les étoiles, dans les couleurs et dans tout ce qui participe de sa lumière. Mais quand il s'efforce de la voir sans voile, il dépasse toute lumière visible, car toute lumière est plus faible que celle qu'il cherche. Mais comme il cherche à voir la lumière qu'il ne peut voir, il sait que tant qu'il voit quelque chose, ce ne sera pas ce qu'il cherche et qu'il lui faut donc dépasser toute lumière visible. Il doit ainsi dépasser toute lumière : il lui est alors nécessaire d'entrer là où il n'y a pas de lumière visible. Et je dirais qu'il n'y a pour l'œil que ténèbres. Et dès qu'il est dans les ténèbres, dans l'obscurité, s'il sait qu'il est alors dans l'obscurité, il sait qu'il a atteint la face du soleil. Car pour l'œil, c'est de l'éminent éclat de la lumière du soleil que naît l'obscurité. Il sait que plus grande est l'obscurité, plus véritablement il atteint, dans l'obscurité, la lumière invisible. Je vois Seigneur que c'est par cette voie et nulle autre que l'inaccessible lumière, la beauté et la splendeur de ta face peuvent être approchées sans voile [7].

Viser l'au-delà de la multiplicité et de l'opposition des opposés ne peut se faire pour l'intellect sans s'appliquer à lui-même une telle perspective unitaire ; on pourrait imaginer un monologue intérieur de l'intellect sous la forme suivante : « tu es maintenant plongé dans les ténèbres, crois-tu qu'il s'agisse là de la lumière la plus haute ? Tu te heurtes à un mur… tu dois envisager ce mur comme étant celui d'un jardin sans pareil. Tu as l'impression de n'embrasser que du vent… Es-tu prêt à t'aventurer à penser que tu touches là Dieu lui-même ? ». Nicolas ne développe guère ce registre psychologique, il parle simplement d'un savoir de l'intellect, mais comme tout savoir n'est chez lui que conjecture, il est à mon avis indispensable si l'on veut comprendre correctement ce texte, d'expliciter cette dimension de pari, d'aventure et de foi dans la démarche mystique, telle qu'il la conçoit. N'affirme-t-il pas dans le *De Docta Ignorantia*, que l'accomplissement de la docte ignorance est en définitive la foi ?

Lorsqu'il aborde ainsi aux rivages de l'incréé avec l'entrée dans la ténèbre, l'intellect se rapproche paradoxalement, pourrait-on dire, des choses les plus humbles de notre monde, à savoir les minéraux, les végétaux, et toutes ces réalités qui sont incapables de la moindre perception au sens usuel du terme. Il se met à partager leur destin. Il y a une disproportion abyssale entre le réel – le visible pour reprendre les catégories de Nicolas de Cues – et la vision, la saisie qu'en font ces modestes créatures. Celle-ci n'est cependant pas nulle comme nous l'avons vu ; dans la mesure où elles sont, ces réalités non percevantes saisissent quelque chose des autres réalités et les reflètent à leur façon. La disproportion est moins grande au niveau de la perception sensible dont sont capables les animaux et *a fortiori* elle est encore moins grande au niveau de la connaissance rationnelle. Le danger existe cependant, pour ces facultés cognitives plus hautes, d'occulter complètement la saisie du réel qui s'effectue aux niveaux plus humbles du minéral et du végétal, saisie sans laquelle la saisie proprement perceptive et rationnelle ne seraient tout bonnement pas possibles.

Cette occultation de ce qui se passe au plan de l'être induit l'affirmation unilatérale d'une hiérarchie bien nette des différents niveaux de l'être : au sommet, la pensée, ensuite un peu plus la vie, enfin, au niveau de base l'être dans sa simplicité : dans cette perspective, la supériorité d'un terme sur les termes inférieurs vient de ce qu'il inclut ces derniers, alors que l'inverse n'est pas vrai. Toute intelligence est par le fait même vivante, tout vivant est par le fait même existant, alors que l'inverse n'est pas vrai. Ce point de vue, pour naturel qu'il soit, n'est en réalité que partiellement vrai : car la vie et la pensée ne sont après tout que des modalités de l'être : c'est l'être qui, en réalité, contient et enveloppe ces modalités comme autant de ses déterminations [8]. Le fait pour l'intellect de se tenir dans la ténèbre, de ne rien voir, de ne rien saisir, de ne rien comprendre de Dieu fait réapparaître en quelque sorte cette connaissance, cette connivence ontologique sous-jacente avec tout ce qui est et remet à l'ordre du jour la différence abyssale entre le réel et la saisie qu'on en fait. Face à Dieu, l'intellect humain en cette vie est un peu dans une situation similaire à celle de la pierre devant un magnifique coucher de soleil…

On pourrait dans ces conditions comprendre l'entrée de l'intellect dans la ténèbre comme la réintégration de l'intellect dans son être : cette nudité, ce dépouillement après la richesse apparente de l'efflorescence du multiple, serait, après le déploiement

de l'intellect et de l'enveloppement qu'il fait de la vie et de l'être, la réintégration de son être dont il n'est qu'une modalité. Cet intellect, même s'il est séparé, n'existe comme tel que dans un corps, en lien fonctionnel avec d'autres facultés dont il régule et commande l'activité. Un point qui pourrait venir à l'appui d'une telle interprétation, est le célèbre passage *Sis tuus et ero tuus* du *De Visione Dei* (Sois à toi-même et je serai à toi). Nicolas s'interroge sur la manière dont Dieu peut se donner à l'âme. Quel sens peut avoir une demande adressée à Dieu qu'il se donne à sa créature puisqu'il ne fait d'une certaine façon que cela ? Pour obtenir effectivement le fruit de cette vision faciale, pour que Dieu se donne effectivement à moi par la grâce, il faut que je sois d'abord à moi-même. Or, il est clairement sous-entendu par Nicolas que ce n'est pas là quelque chose d'évident : je peux très bien être à côté de moi-même ou en dehors de moi-même et Nicolas semble faire référence ici à la pensée de saint Augustin et la possibilité pour le grand théologien de devenir étranger à soi [9]. Etre au dehors de soi-même signifie pour l'âme ignorer sa véritable nature, s'identifier aux réalités matérielles, succomber aux passions. Au contraire, être à soi-même signifiera la soumission des sens et des affects à la raison et la soumission de la raison à ce que le verbe ne cesse de murmurer au plus intime de l'esprit.

Il y a là un cercle dont Nicolas est manifestement conscient : je dois écouter le Verbe et répercuter sa parole jusque dans mon corps pour être à moi-même et pour avoir par là la chance que Dieu se donne à moi ; on est ici devant une perspective dynamique de la vie spirituelle, où il s'agit de chercher Dieu pour le trouver et une fois qu'il est trouvé de le chercher encore, où il s'agit de grandir, d'avancer : tout arrêt est synonyme de recul. Et pour signifier l'importance de cette appartenance à soi comme condition de possibilité d'une expérience de Dieu, Nicolas dit entendre résonner en lui une parole divine : « *sis tuus et ero tuus* » [10] (sois à toi-même et je serai tien). Cette parole de Dieu est interprétée à l'aide d'autres doctrines bibliques, comme quoi l'homme s'appartient à lui-même lorsque les sens obéissent à la raison et que la raison elle-même obéit à la Parole du Verbe. Nicolas trace donc ici, à la suite d'Augustin, le programme d'une herméneutique de l'existence, où s'interpréter, se comprendre soi-même est, si pas nécessairement un préalable, en tous cas une partie intégrante de l'expérience mystique. On peut d'ailleurs se demander si l'entrée dans la ténèbre n'a pas essentiellement pour but de libérer les démons intérieurs, que l'ordre de l'existence quotidienne telle qu'elle se vit dans la multiplicité représentative tenait tant bien que mal en respect et à contraindre par là même à un approfondissement à la fois douloureux et libérateur de la connaissance de soi. D'autre part, le fait de présenter la connaissance de soi et l'expérience de Dieu comme se conditionnant mutuellement, permet d'enraciner la mystique dans la vie la plus ordinaire : un moment de lucidité sur soi-même, une pensée sur Dieu qui surgit à l'improviste peuvent être l'occasion d'enclencher ce cercle herméneutique et d'approfondir la saisie de son existence et de son rapport à la réalité et par là de vivre une expérience « mystique ». Nicolas de Cues semble en tout cas envisager la possibilité pour l'être humain de retrouver son être, ce que l'on pourrait traduire pour l'intellect dans les termes suivants : réintégrer son être, cesser de se concevoir comme une instance inconditionnée, mais donner son assentiment au fait d'être incarné, d'être une faculté d'une âme rationnelle unique forme du corps (comme chez Thomas d'Aquin) et non un pur esprit séparé dans son

activité et dans son enracinement ontologique concret de tout rapport, même potentiel à une matière.

Le recentrement de l'être humain sur lui-même, de cet approfondissement de soi et de la réintégration de l'intellect dans l'être incarné qui est le sien – deux suites de l'entrée dans la ténèbre – débouche sur une expérience du Verbe incarné. Il y a là une spécificité de Nicolas par rapport à Grégoire de Nysse (dans sa *Vie de Moïse*) et à Denys [11] (dans sa *Théologie Mystique*) : la face de Dieu qui est ultimement perçue dans la ténèbre, c'est le Christ. Déjà dans le *De Docta Ignorantia* cette spécificité s'affichait clairement ; elle est reprise ici, sous la forme d'une longue méditation finale qui couvre les six derniers chapitres (chapitres XIX à XXV) et qui porte sur le Dieu fait homme. A ce sujet, je me contenterai de trois remarques :

1° Dieu se révèle dans la mesure où l'homme s'est préparé pour cela et c'est l'enjeu du passage pour l'homme par la ténèbre que d'ajuster son être et son intellect à l'initiative de Dieu ;
2° il n'y a pas par là de perte de l'incompréhensibilité de Dieu, car le fait même que Dieu s'incarne est perçu comme à la fois diminuant l'incompréhensibilité de Dieu (puisqu'il se donne à connaître par un biais accessible à l'homme qu'il a lui-même choisi), mais aussi en la renforçant, la démarche divine consistant à s'abaisser jusqu'à prendre la forme de l'humanité le rendant encore davantage incompréhensible ;
3° la connaissance spéculaire est à la fois supprimée et conservée : conservée car Dieu m'apparaît sous le visage d'un être humain, supprimée car ce n'est plus l'homme ici qui s'élève par la pensée à concevoir une image de Dieu où il projette ses propres caractéristiques, mais Dieu qui condescend à se manifester sous des traits humains à un intellect purifié de tout mécanisme projectif par le séjour dans la ténèbre.

Avant de conclure, il y a un dernier aspect sur lequel je voudrais attirer l'attention : après l'entrée dans la ténèbre et l'affirmation que cette entrée signifiait l'accès à la vision faciale comprise comme saisie de l'incompréhensibilité divine, Nicolas développe des considérations sur la puissance divine. Il prend l'exemple d'une graine, qui contient d'une façon invisible et incompréhensible la plante ou l'arbre qui en sortira ; et comme ce végétal contient lui-même les graines qui sortiront de lui et les organismes qui eux-mêmes en naîtront, il y a dans chaque graine une puissance indéfinie et en même temps restreinte à une seule espèce d'êtres vivants. Cette puissance prodigieuse demeure cachée à l'esprit. Elle n'en existe pas moins et chacun de nous, en voyant un arbre ou une plante voit à travers ces réalités la puissance tout à fait étonnante des germes qui leur ont donné naissance. Il s'agit là d'une nouvelle analogie, ajoutée à celle du tableau omnivoyant. Ici Dieu peut être vu comme le germe des germes, quelque chose de totalement invisible par nature, mais qui s'est rendu visible en tant que puissance par tout ce qui a été fait. L'intérêt de la puissance est qu'elle se laisse immédiatement voir dans ses effets tout en demeurant comme telle invisible. Plus une puissance est grande, plus elle demeure invisible malgré ses effets – fussent-ils très voyants – car ceux-ci sont d'autant plus loin de l'épuiser et donc de pouvoir l'exprimer d'une façon adéquate. Ce discours sur la puissance pourrait s'interpréter psychologiquement comme un moyen d'exorciser l'impuissance

radicale de l'intellect plongé dans la ténèbre ; il peut aussi se comprendre comme la découverte que la puissance est la médiation la plus naturelle et la plus forte entre le visible et l'invisible.

Dans une de ses toutes dernières œuvres intitulée *De Apice Theoriae* (*Le sommet de la contemplation*), Nicolas développera une véritable ontologie de la puissance. Plutôt que d'être conçu comme coïncidence des opposés ou unité absolue, Dieu sera saisi là comme pouvoir absolu, comme pur pouvoir (*posse absolutum*). Il s'agit là d'une réalité comprise implicitement par tous les hommes sans exception : quel enfant ne sait pas ce que signifie pouvoir faire ceci, pouvoir faire cela ? Cette réalité de la puissance pure est à la fois visible par l'être de ses effets et invisible par son être propre ; elle brille, resplendit à travers ses œuvres, exactement comme le génie d'un artiste transparaît dans ses œuvres. Pourquoi choisir le « *posse* » pour Dieu, plutôt que d'autres opérateurs tout aussi pertinents *a priori* ?

C'est que l'intellect, rappelons-nous, découvre la face de Dieu en se cognant pour ainsi dire au mur de la coïncidence des opposés, en butant dans les ténèbres sur l'impossibilité à comprendre quoi que ce soit. Sa propre puissance est ici mise en échec et on ne voit pas comment une puissance pourrait être limitée sinon par une autre puissance. Le sommet de la contemplation consiste à voir le Dieu invisible comme un pouvoir absolu rendu visible à travers la visibilité de ses effets et ouvrant l'espace d'un avenir. L'obscurité de la ténèbre et de la nuit se fait ici promesse et aube d'un lendemain.

Notes

[1] « Si je veux vraiment vous mener par des voies humaines aux voies divines, il faut que ce soit par quelque comparaison. Or, parmi les productions humaines, je n'ai rien trouvé de plus convenable à mon dessein que l'image d'un omnivoyant dont le visage est peint avec un art si subtil qu'il semble tout regarder à l'entour. On trouve de nombreuses et excellentes peintures représentant de tels visages : celle du Sagittaire, place de Nuremberg ; celle que le très grand peintre Roger a exécutée dans le si précieux tableau qui se trouve au tribunal de Coblence, celle de l'Ange qui tient les armes de l'Eglise, dans le château de Brixen et bien d'autres ailleurs. Cependant, afin que rien ne vous manque dans un exercice qui exige la figure sensible dont j'ai pu disposer, j'envoie à votre bonté un petit tableau portant cette figure de l'omnivoyant et que j'appelle le tableau de Dieu. Fixez-le où vous voulez, par exemple au mur nord. Vous, frère, placez-vous tout autour, à égale distance du tableau et regardez-le : de quelque côté qu'il l'examine, chacun de vous fera l'expérience d'être comme le seul à être vu par lui. Au frère qui se trouve à l'est, il paraîtra regarder vers l'est ; à celui qui se trouve au sud, vers le sud, et à celui qui se trouve à l'ouest, vers l'ouest. Vous vous étonnerez en vous demandant d'abord comment il est possible qu'il vous regarde tous ensemble et chacun en même temps. A celui qui se tient à l'est, il est impossible d'imaginer que le tableau tourne son regard d'un autre côté, par exemple vers l'ouest ou vers le sud. Alors il ira se placer à l'ouest et il fera l'expérience que le regard est aussi fixé sur lui au couchant, comme il l'était auparavant à l'est. Sachant le tableau fixe et immobile, il s'étonnera du mouvement de ce regard immobile ». Nicolas de Cues, *Le Tableau ou la Vision de Dieu*, trad. A. Minazoli, Paris, Cerf, 1986, p. 32-33.

[2] Tergernsee est un lac des Alpes bavaroises.

[3] Sur ce thème, on consultera J.-M. Counet, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cues*, Paris, Vrin, 2000, p. 380-386. Nicolas parle de ce thème en *De Docta Ignorantia*, III, 3, p. 127, 2-3 ; *De Coniecturis*, II, 14, 143, 10 ; *De Ludo Globi,* I, p. 258 et II, p. 336 ; *De Venatione Sapientiae,* XX, p. 88 et XXXII, p. 148.

[4] Thème repris aux Chartrains. Voir *De Trinitate* (*Quae sit*), II, 4, 31-34 dans *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, éd. N. Häring, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1971 : « *Est enim rerum universitas conplicata in quadam simplicitate. Que simplicitas complicans in se rerum universitatem est deus* ». En ce qui concerne Nicolas de Cues lui-même, voir *De Docta Ignorantia*, II, 3 : *Quomodo maximum complicet et explicet omnia intellectibiliter*, éd. Dupré, Wien, Herder, 1964, p. 330.

[5] *Textes doctrinaux du magistère de l'Eglise sur la foi catholique*. Traduction et présentation de G. Dumeige, Paris, Editions de l'Orante, 1975 (2e éd.), p. 510 : « Depuis la Passion et la mort de notre Seigneur Jésus-Christ, elles (= les âmes de tous les saints qui ont quitté ce monde) ont vu et voient l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face, sans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision. La divine essence se manifeste plutôt à eux immédiatement à nu, clairement et à découvert et, par cette vision, elles jouissent de cette même essence ».

[6] H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 34e édit., Herder, 1967, n° 1000, p. 297 : « *Animae sanctorum omnium…etiam ante resumtionem suorum corporum et iudicium generale post ascensionem Salvatoris Domini nostri Iesu Christi in caelum fuerunt, sunt et erunt in caelo, caelorum regno et paradiso caelesti cum Christo, sanctorum Angelorum consortio congregatae, ac post Domini Iesu Christi passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur…* ».

[6*bis*] Sur Anselme de Canterbury, voir dans le présent volume la contribution de Ch. Brouwer, « Mystique et rationalité chez les penseurs latins des XIe et XIIe siècles : Anselme de Canterbury (1033-1109) et Bernard de Clairvaux (1090-1153) ».

[7] Nicolas de Cues, *Le Tableau ou la Vision de Dieu*, *op. cit.*, p. 42-43.

[8] Voir Maître Eckhart, *Sermon* 8, *In occisione gladii mortui sunt* : « Les martyrs sont morts et ont perdu une vie et ont reçu un être. Un maître dit que le plus noble est être et vie et connaissance. Connaissance est plus relevée que vie ou être car de ce qu'elle connaît elle a vie et être. Mais d'autre part vie est plus noble qu'être ou connaissance, au sens où l'arbre vit ; alors que la pierre a un être. Maintenant prenons à nouveau l'être nu et limpide tel qu'il est en lui-même ; alors être est plus élevé que connaissance ou vie, car de ce qu'il a être il a connaissance et vie. Ils ont perdu une vie et trouvé un être ». Maître Eckhart, *L'étincelle de l'âme. Sermons I à XXX*, traduits et présentés par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel, 1998 (Spiritualités vivantes, 156), p. 95. Sur Maître Eckhart, voir dans ce volume l'article de M.-A. Vannier, « L'être, l'Un et la Trinité chez Eckhart ».

[9] *Confessions*, VI, 1, 1 : « *Ambulabam per tenebras et lubricum et quaeribar te foris a me et non inveniebam deus cordis mei et veneram profundo maris et diffidebam et desesperebam inventione veri* ». « Je m'en allais par les ténèbres et les pentes glissantes et je te cherchais en dehors de moi et je ne trouvais pas le Dieu de mon cœur. Et j'étais arrivé dans le fond de la mer. J'avais perdu tout confiance, perdu tout espoir de trouver le vrai ».

[10] *De Visione Dei*, éd. W. Dupré, t. 3, Wien, Herder, p. 120.

[11] *Théologie Mystique*, 1000C-1001A. Voir *Œuvres complètes du pseudo-Denys*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 179.

La jouissance mystique selon Thérèse d'Avila et Jean de la Croix

Bernard Sesé

La flamme s'approche. La bûche flambe... Je suis cette torche enflammée. Le feu me dévore. Je ne suis plus rien que ce feu de désir et d'amour. Je suis la flamme :

> O flamme d'amour vive,
> qui blesses tendrement
> au plus profond centre mon âme !
> [...]

Je suis ce feu de Dieu. Je deviens Dieu. Plus encore : Dieu est à moi ; Dieu n'existe que pour moi ; je possède le monde et je possède Dieu :

> « Miens sont les cieux et mienne la terre. Miennes les nations.
> Les justes sont à moi et à moi les pécheurs.
> Les anges sont à moi et la Mère de Dieu,
> Et toutes les choses sont miennes,
> Et Dieu même est à moi et pour moi,
> Car le Christ est à moi et tout entier pour moi.
> Alors que demandes-tu, que cherches-tu, mon âme ?
> Tout cela est à toi, et tout est pour toi » [1].

Voilà, exprimé avec les mots de Jean de la Croix, un exemple d'expérience mystique, ou, plus exactement, un moment de celle-ci, un moment unique et fugace, où l'exaltation du moi atteint les proportions démesurées, qui sont le propre de la jouissance, plénitude de l'être, ou, pour le dire avec les mots de Pascal : « Certitude, certitude, sentiment, joie, paix. [...] Joie, joie, joie, pleurs de joie ».

De même que la « vive flamme » de Jean de la Croix, l'extase de Pascal, du 23 novembre 1654, commençait par ce mot : *Feu.* Pascal précise que ce ravissement dura « de dix heures et demie jusqu'environ minuit et demi ». Sans être aussi précis, Jean de la Croix signale que ces événements exceptionnels, où « l'âme devient Dieu

par participation », ne durent qu'un instant, « *por vía de paso* » (« en passant ») (LB 1, 14). Il ne s'agit que d'un « miroitement, de vie éternelle » (« *un viso de vida eterna* ») (LB 1, 6) [2], d'une « gorgée », de jouissance, dit Thérèse d'Avila (V. 22, 5 ; C 30, 06).

Le feu s'est éteint. Après la jouissance, l'âme désespérée s'écrie :

> Où t'es-tu caché, mon Aimé,
> me laissant gémissante ?
> […]

Voilà ce que peut être, ainsi dramatisée, une expérience mystique, douleur et douceur confondues, comble de la présence, ou de l'absence. « La vie mystique », écrit Michel de Certeau, « comporte des expériences qui l'inaugurent ou la changent […]. Ce sont des expériences décisives […] « *C'était là* » peut dire le mystique, car il garde gravée en sa mémoire les moindres circonstances de cet instant » [3].

C'est cet instant, où « *C'était là* », que ce texte voudrait éclairer, en montrant qu'il s'agit justement du temps de la jouissance. Instant suprême qui peut s'inscrire dans la durée de l'expérience subjective de la rencontre d'un Objet absolu, que le chrétien identifie avec le Dieu de la Bible.

Après l'évocation du champ lexical et du champ sémantique de la jouissance chez les deux mystiques castillans du XVI[e] siècle, on en proposera une description, suivie d'un essai d'interprétation.

1. Le champ lexical et le champ sémantique

La joie est plus spirituelle. Dans la jouissance, le corps prend intensément part. Exprimant l'effet de la flamme d'amour vive, Jean de la Croix traduit ainsi un verset du psaume 83 : *Mi corazón y mi carne se gozaron en Dios vivo* (Ps 83, 3) [4]. Mais la joie de Pascal s'exprimait par des larmes. Et la jouissance mystique est d'abord une joie de l'âme. Joie et jouissance : la langue espagnole n'a qu'un mot – dérivé du latin *gaudium* – pour désigner ces deux sentiments : *gozo.*

Gozo, goce ; gozar ; *gozoso : regocijar* ; *regocijo,* etc. : une abondante série de vocables tisse la trame du parcours de l'âme vers Dieu. Dans les écrits de Thérèse d'Avila, 439 occurrences évoquent la jouissance, ce qui, dans l'Indice de fréquence, place cette série assez loin derrière les mots qui désignent les protagonistes de l'aventure mystique : *Dios* (4 324) ; *alma* (2 042) ; *demonio* (611). Ce décompte est trompeur ; il faudrait y ajouter au moins deux synonymes, *gloria* (309) et *deleite* (108), ce qui reléguerait assez loin de la jouissance mystique le démon, qui en est l'ennemi redoutable.

Un décompte analogue, opéré chez Jean de la Croix, rapproche, de façon significative, les mots évoquant la jouissance (1 382 occurrences) [5] de ceux qui prédominent dans son lexique : *decir* (4 553) ; *Dios* (4 522) ; *alma* (4 464) ; *amor* (1 806) ... à une grande distance du *demonio* (262), auquel il attache moins d'importance que Thérèse d'Avila, car c'est de façon plus subtile que, selon lui, s'exerce l'esprit malin.

S'il suggère l'importance de la jouissance dans l'univers mental des deux mystiques, ce repérage lexical ne tient pas compte d'un élément essentiel : la jouissance exaltée par l'un et par l'autre n'est pas la jouissance sensible, ou sensuelle,

contre laquelle ils mettent en garde, celle que le démon, selon Thérèse d'Avila, fait éprouver dans les « choses vaines », et que Jean de la Croix dénonce dans « le chemin d'imperfection du ciel » et dans « le chemin d'imperfection de la terre ».

Seule compte la jouissance qui s'oriente vers Dieu, celle à laquelle aspire Jean de la Croix au début des *Dits de lumière et d'amour* : « *[…] oh Dios y deleite mío […]* » ; celle que Thérèse d'Avila, dans l'union divine qui se produit dès les Cinquièmes demeures du *Château intérieur,* évoque ainsi : « Il me semble que je vous ai troublées en parlant de véritable union à Dieu et qu'il y a d'autres unions. Et je pense bien qu'il y en a ! Quoiqu'il s'agisse des vanités de ce monde, quand on les aime passionnément, le démon lui aussi peut vous transporter de joie. Mais ce ne sera pas de la même manière que Dieu, ni avec ces délices et ce ravissement de l'âme, ni avec cette paix, ni cette jouissance ». Et elle ajoute ces mots qui soulignent l'effet de la jouissance spirituelle dans le corps : « Cela surpasse toutes les jouissances de ce monde et toutes ses délices et tous ses plaisirs, et c'est même trop peu dire : l'origine de cette jouissance n'a rien à voir avec celle des plaisirs ou des délices du monde […]. J'ai dit une fois que c'était comme si les jouissances du monde n'atteignaient que cette grossière écorce du corps, mais que les autres pénétraient jusqu'à la moelle des os […] » [6].

Jean de la Croix exprime de façon réaliste comment la jouissance mystique envahit le corps : « […] de ce bien de l'âme parfois rejaillit dans le corps l'onction de l'Esprit Saint et toute la substance sensitive, tous les membres et les os et les moelles jouissent, non point mollement comme cela se produit d'ordinaire, mais avec des sentiments de grande délectation et de grande gloire, qui se ressentent jusqu'aux dernières jointures des pieds et des mains (*[…] hasta los últimos artejos de pies y manos)*. Et tout le corps ressent une telle gloire en celle de l'âme qu'à sa façon il exalte Dieu, en le ressentant dans ses os, conformément à ce que dit David : « Tous mes os diront : Dieu, qui est semblable à toi ? » » (Ps 34, 10) [7].

De la jouissance vile des mondains (*mundanos*) jusqu'au summum de la jouissance des spirituels (*espirituales*), Thérèse d' Avila et Jean de la Croix distinguent toute une échelle de valeurs. Jean de la Croix expose ainsi que « La jouissance peut naître de six sortes de choses ou biens, à savoir : temporels, naturels, sensuels, moraux, surnaturels et spirituels […] ». A cet égard un seul principe catégorique : « […] la volonté ne doit se réjouir (*no se debe gozar*) que de ce qui est à la gloire et à l'honneur de Dieu » [8].

Entre le *gozo sensual*, appelé aussi *gozo de la tierra*, *gozo vano*, ou encore *pasión de gozo y gusto* [9], qu'il convient de purifier (*purgar),* et le *gozo del cielo*, appelé aussi *gozo eterno*, prend place, plus modestement, le *gozo virtuoso* ou *gozo accidental* ou même le simple contentement (*contento y gozo*). Mais quand, dans « l'étreinte abyssale » (*el abrazo abisal,* LB 1, 15) du mariage spirituel, elle atteint sa plénitude, la jouissance « torrent de délices » (*torrente de deleites*) devient presque intolérable.

Dans le troisième état d'oraison, Thérèse décrit ce qu'elle éprouve : « L'âme étant noyée jusqu'au cou dans l'eau de la grâce, elle ne peut ni avancer, ni ne sait que faire, ni revenir en arrière. Elle n'aspire qu'à jouir de cette immense gloire. On dirait une personne à l'article de la mort, tenant un cierge dans la main, sur le point de mourir de la mort qu'elle désire ; et dans cette agonie elle jouit de la plus grande délectation que l'on peut dire. Il me semble que ce n'est rien d'autre que de mourir

presque entièrement aux choses de ce monde et d'être en train de jouir de Dieu » (*estar gozando de Dios*) [10].

Le réseau de signifiants ou de signifiés qui désignent la jouissance, emplit l'univers mental des deux mystiques espagnols [11].

2. Description de la jouissance

« Ce que Dieu prétend, c'est de nous faire dieux par participation, lui-même l'étant par nature, de même que le feu convertit toutes les choses en feu » [12]. Dans cet « immense feu d'amour » [13], « l'âme se noie » [14]. Disparition du sujet absorbé « puissamment et fortement dans « l'étreinte abyssale » (*abrazo abisal*) » de l'amour, et ressemblance du sujet et de l'Objet mystique, voilà ce que disent ces mots de Jean de la Croix.

Voie purgative, voie unitive, voie illuminative : les trois poèmes majeurs, de Jean de la Croix, – *Les chants de l'Epouse* (*Cantique spirituel*), *Nuit obscure, Flamme d'amour vive* – évoquent chacun l'intégralité de « l'heureuse aventure » (« *dichosa ventura* ») jusqu'au seuil de la vision béatifique, lieu de la jouissance absolue. En quoi consiste-t-elle ?

La strophe 35 des *Chants de l'épouse* (CA 35 ; CB 36) permet de le suggérer. Après le duo d'amour du mariage spirituel [15], l'Epouse reprend le chant pour inviter l'Aimé à consommer l'union :

> *Gocémonos, Amado,*
> *y vámonos a ver en tu hermosura*
> *al monte y al collado*
> *do mana el agua pura ;*
> *entremos más adentro en la espesura*.
>
> Jouissons de nous, Ami,
> dans ta beauté allons nous contempler
> sur la montagne ou la colline,
> où jaillit l'eau pure,
> et dans l'épaisseur entrons plus avant.

Cette strophe évoque « la triade mystique » : jouissance, ressemblance, connaissance. Le commentaire de Jean de la Croix est sans équivoque :

> Maintenant qu'est accomplie la parfaite union entre l'âme et Dieu, l'âme veut s'employer et s'exercer dans les propriétés de l'amour. Et ainsi c'est elle qui parle dans ce couplet avec l'Epoux, et elle lui demande trois choses qui sont propres à l'amour :
>
> La première, elle veut recevoir la jouissance et la saveur de l'amour (*el gozo y sabor del amor*), et c'est ce qu'elle demande quand elle dit : *Gocémonos, Amado...*
>
> La deuxième, est de désirer se faire semblable à l'Aimé, et c'est ce qu'elle demande quand elle dit : *Vámonos a ver en tu hermosura*.
>
> Et la troisième est de scruter et de savoir les choses et les secrets de ce même Aimé, et c'est ce qu'elle demande quand elle dit : *Entremos más adentro en la espesura* [16].

Les trois éléments qui composent la jouissance sont indissociables ; s'il en manque un, l'ensemble s'effondre. Il en est ainsi des vertus : « […] de même que là où

il y en a une, elles y sont toutes, de même là où il manque une, il n'y en a aucune » [17]. Il en va de même des quatre passions de l'âme (*gozo, esperanza, temor, dolor*). La jouissance mystique est une en trois manifestations, que l'on pourrait peut-être relier aux trois puissances de l'âme : l'entendement, la mémoire et la volonté. Jean de la Croix met toujours en valeur « l'unité radicale de l'être humain » [18].

Jouissance, ressemblance, connaissance : dans la strophe citée du *Cantique spirituel,* paradigme de la jouissance mystique, il ne s'agit pas du constat d'un état de fait, mais d'un processus dynamique, qui n'en finit jamais. C'est dans son effectuation que consiste l'étape ultime de la vie mystique : l'union béatifique.

Toujours reliées entre elles, les trois « substances » de la jouissance s'appellent les unes les autres, comme dans ce fragment du *Romance* 7 où l'on voit Dieu le Père offrant à son Fils l'Epouse qu'il lui a choisie, la Création :

> Tu vois, mon Fils, que ton Epouse
> à ton image je l'ai faite,
> […]
> Dans les amours parfaites
> cette loi se requiert,
> que se fasse semblable
> l'amant à qui il aime,
> car la plus grande ressemblance
> le plus de délice contient […] [19].

Le récit par Thérèse d'Avila de son extase la plus célèbre, la transverbération, (*traspasamiento*), celle d'un ange qui la transperce jusqu'aux entrailles « d'un long dard qui était d'or, et dont la pointe de fer portait à son extrémité un peu de feu » [20] s'achève par ces mots : « C'est un épanchement d'amour (*requiebro*) si doux entre l'âme et Dieu, que je supplie sa bonté de le faire goûter à quiconque croirait que je mens » [21]. *Requiebro* : mot de l'amour galant connote la suggestion des mots *gozo, gozar,* en espagnol. La transverbération, qui eut lieu pour la première fois en 1562, fut accompagnée de grandes douleurs corporelles. Celles qui eurent lieu par la suite furent différentes. « Dès que cela se fait sentir, le Seigneur ravit l'âme et la met en extase […], et vient aussitôt la jouissance » [22].

Dans « le souverain mariage » (*soberano matrimonio*) comme dit Thérèse d'Avila, le sujet et l'Objet mystique en viennent à se fondre l'un dans l'autre, comme deux cierges « si rapprochés qu'ils ne donnent qu'une lumière », comme leurs deux flammes qui n'en font qu'une, ou comme la pluie qui tombe dans une rivière ou une fontaine et « qui se confond tellement avec elle, qu'on ne peut plus ni les diviser ni distinguer quelle est l'eau de la rivière et quelle est l'eau du ciel. Ou encore c'est comme un petit ruisseau qui se jette dans la mer et il est impossible de l'en séparer […] » [23].

La « science secrète de Dieu », c'est ainsi que Jean de la Croix définit « la théologie mystique », l'expérience immédiate du divin. Ce thème de la connaissance – connaissance des secrets ou des mystères de Dieu – est aussi présent chez Thérèse d'Avila. Dans les Sixièmes Demeures du *Château intérieur* : « Il arrive, quand il plaît au Seigneur, que l'âme étant en oraison et en pleine possession de ses sens, ait soudain un ravissement, où Dieu lui fait comprendre de grands secrets (*grandes secretos*),

qu'il lui semble voir en Dieu lui-même. […] ... ce n'est pas une vision imaginaire, mais toute intellectuelle, où elle découvre comment en Dieu on voit toutes choses, et comment il les contient toutes en lui » [24].

Dans les septièmes Demeures, c'est la Trinité elle-même qui se révèle à l'âme... Jouissance, ressemblance, connaissance : triade mystique. L'amour n'a pas d'autre modèle.

3. Interprétations

La jouissance mystique s'étend depuis le brasier d'amour jusqu'à la « tempétueuse et horrible nuit » de l'esprit (*tempestuosa y horrenda noche*, 2 N 7, 3), depuis la satisfaction jusqu'à l'angoisse de déréliction, son signe inverse. Thérèse d'Avila évoque de même ces « temps de guerre et d'épreuves et, de souffrances » que l'âme doit affronter jusque dans l'ultime demeure du « Château intérieur », « mais ils sont de telle sorte », précise-t-elle, qu'elle ne perdra « ni sa paix ni sa place » [25].

La jouissance mystique allie en elle l'exultation suprême et la souffrance allant jusqu'au désir de mort : « *[...] que muero porque no muero* ». Jean de la Croix et Thérèse d'Avila ont entonné ce même chant de jouissance et de mort confondues :

> Cette vie que je vis
> est de vivre privation ;
> et ainsi continuel mourir
> jusqu'à ce qu'avec toi je vive.
> Entends, mon Dieu, ce que je dis ;
> cette vie-là je n'en veux point,
> car je meurs de ne pas mourir.
> […]
> Quand je pense être soulagé
> de te voir dans le Sacrement,
> plus grande affliction ce m'est
> de ne pouvoir jouir de toi ;
> tout ne fait qu'accroître ma peine,
> ne point te voir comme je veux,
> et je meurs de ne pas mourir [26] .

Comble du désir : cette définition de l'expérience mystique réconcilie la jouissance et la mort. Le désir de l'Un est le désir de l'Autre, en l'occurrence du Tout-Autre. Dans cette optique, l'expérience mystique tend à être le comble de l'altérité. Mais quel est cet Objet, ce Dieu, auquel j'aspire, dont je veux jouir, et qui, lui aussi, éprouve la jouissance de m'aimer. Jean de la Croix l'affirme : Dieu est « *incogitable* » : façon de dire aussi catégorique que singulière, puisqu'il emploie un mot qui n'existe pas en espagnol, et qui de façon surprenante, alors que ce mot n'existe pas davantage en français, se retrouve sous la plume de Huysmans [27].

El Amado, ou *el Esposo,* sont les figures qui permettent d'éprouver ce « miracle de la sortie de soi-même », selon l'expression d'Emmanuel Levinas [28], que constitue la relation à autrui. Le poète évoque cet arrachement de soi-même à soi-même qu'exige la jouissance de la rencontre avec l'Objet désiré :

Mon âme s'est déprise
de toute chose créée,
et au-dessus d'elle élevée,
et en une vie savoureuse,
à Dieu seulement arrimée.
Et voilà pourquoi désormais
se dira ce que plus j'estime,
que mon âme se voit déjà
sans arrimage et arrimée [29].

La jouissance du « souverain mariage », est à la fois transformation de l'un dans l'autre des Epoux (« *Amada en el Amado transformada* ») et avènement de l'un dans l'autre, de l'un par l'autre. La créature advient dans le Créateur, et le Créateur advient dans la créature. « Moi », disait sainte Catherine de Gênes, « c'est Dieu, il n'y en a plus d'autre » [30]. Comble de l'altérité que cette « union divine avec Dieu » (2S 28, 1). A propos de la « jouissance » selon saint Augustin, Jacques Le Brun propose cette définition, qui pourrait être reprise ici : « La jouissance est l'acte où le moi se perd dans la chose innommable, ébloui par l'éclair de la rencontre, étranger à soi » [31]. Jean de la Croix qualifie cet acte de « *endiosamiento* » (CA 17, 11), ou encore de « *junta del alma con Dios* » (3S 2, 14). Si le corps, ainsi suggéré, prend part à l'expérience mystique, le psychisme y participe dans sa dimension inconsciente.

L'idée de perte, d'abandon, qui s'exprime pathétiquement dans le premier couplet des *Chants de l'Epouse* (« *¿ Adónde te escondiste,/ Amado, y me dejaste con gemido ?/ [...]* », indique que la jouissance mystique se fonde sur le désir inconscient, avec son manque essentiel ; au-delà de la satisfaction, il correspond à la pulsion de mort. Même dans la vision béatifique, selon Jean de la Croix, la jouissance éternelle de l'âme, est affectée du manque, du manque à être Dieu. La jouissance de l'âme ne sera jamais la jouissance dont jouit Dieu. « L'état théopathique, en effet », écrit Jean Baruzi, « immuable en son fond, n'est pas chose qui s'immobilise. Il est perpétuellement vivifié par l'amour » [32].

D'autre part, la jouissance mystique, dans sa dimension inconsciente, se situe sur le registre du réel, « de ce qui se refuse absolument à la symbolisation », selon la théorie de Jacques Lacan. Il s'agit de ce que Lacan désigne du nom de « jouissance autre », ou « supplémentaire » – distincte de la « jouissance phallique » – qui échappe à l'ordre symbolique. Jean de la Croix insiste sur cette incapacité de traduire en mots l'expérience de la jouissance : « […] la délicatesse du délice qui en cette touche s'éprouve est impossible à dire, et moi je ne voudrais pas en parler, pour que l'on ne pense pas qu'il n'y a rien de plus que ce qui se dit, car il n'y a pas de mots pour expliquer (*declarar*) des choses si élevées de Dieu comme il s'en passe dans ces âmes, dont le langage propre est de l'entendre pour soi et de le sentir et d'en jouir (*gozarlo*) et de le taire quand on l'a. […] Et ainsi, on peut dire seulement, que cela a un goût de vie éternelle. Quoique dans cette vie on n'en jouisse pas parfaitement (*no se goza perfectamente*) comme en la gloire, malgré tout, cette touche, pour être une touche de Dieu, a un goût de vie éternelle. […] et ainsi l'âme selon ses puissances et sa substance jouit » (*el alma según sus potencias y su sustancia goza* [33]). Les oxymores, comme « suave cautère », « exquise blessure » ... s'efforcent de suppléer à cette insuffisance du langage que Jean de la Croix déclare à la fin du traité de la *Vive flamme d'amour* :

« De cette aspiration, pleine de bien et de gloire, et d'un délicat amour de Dieu pour l'âme, je ne voudrais pas parler, et même je ne le veux pas, parce que je vois clairement que je ne saurais le dire, et on croirait que cela est possible, si je le disais » [34]. « Dire détruit toujours un peu ce qui était à dire », déclarait Brice Parain [35].

« Jouir de Dieu », comme dit Thérèse d'Avila [36] ; ou encore, selon Jean de la Croix, « goûter Dieu vivant » (LB 1, 6), telle est l'aspiration mystique. Si les modalités de cette expérience sont toujours singulières, on n'en pourrait pas moins appliquer à toutes cette observation de Lacan, à propos de la statue du Bernin (1598-1680), représentant la transverbération de sainte Thérèse : « […] elle jouit, ça ne fait pas de doute. Et de quoi jouit-elle ? Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais qu'il n'en savent rien » [37].

4. Conclusion

Sur le dessin du *Mont Carmel* (fig. 1)*,* composé par Jean de la Croix, le mot *gozo,* écrit trois fois, est mentionné, sur le « chemin d'esprit d'imperfection du ciel » entre le mot *gloria* et le mot *saber,* et, sur le « chemin d'imperfection de la terre », entre le mot *poseer* et le mot *saber.* Mais il figure aussi sur « l'arc de fruits, de vertus et de dons » qui couronne le sommet du mont. Ambivalence de la jouissance, qui n'atteint son apogée et sa fécondité que dans sa dimension mystique : *paz, gozo, alegría, deleite, sabiduría, justicia, fortaleza, caridad, piedad* [38].

Naissance et mort*,* avènement de la plénitude d'être et mort du désir, qui en inspire la quête, coexistent dans la jouissance. D'un point de vue psychanalytique, le principe même de la jouissance est la répétition de la perte et le retour de l'objet désiré : la jouissance pure est une abstraction. Le mystique, en revanche, selon le psychanalyste Raymond Aron, « pose Dieu comme un Autre ayant substance d'Etre, seul moyen de combler l'insoutenable trou originaire du sujet » [39].

« *El endiosamiento* » (« l'endieusement »), selon Jean de la Croix, où l'âme est « toute devenue Dieu » [40], est la réalisation imparfaite de la jouissance à laquelle aspire le mystique ; elle se réfère toujours à la jouissance absolue, qui ne se réalise qu'en Dieu. Telle est la référence essentielle : la jouissance de Dieu. L'unique projet du Père est de la partager avec l'Epouse (la Création) qu'il donne à son Fils, afin qu'ils en jouissent ensemble « *en eterna melodía* », avant que toute la Création soit ramenée au Père, « où de la même jouissance/ dont Dieu jouit elle jouirait » (« *donde de el mismo deleite*/*que Dios goza gozaría* ») (Rm 4) [41]. Cette évocation manifeste sans équivoque que « *el gozo* » (la jouissance) est le principe même et la finalité de l'expérience mystique.

Au-delà de cette perspective, mais en l'impliquant cette citation de Jean Baruzi, à propos de Jean de la Croix, permet de rejoindre l'objet primordial du présent ouvrage : « La synthèse s'est accomplie en lui, plus vivante qu'en aucun autre mystique catholique peut-être, parce qu'à un intense amour d'un Dieu qui est Père, Fils et Esprit s'est jointe l'adhésion pure à la Divinité essentielle, à la « Déité » et, bien que le terme ne figure pas en sa langue, – à l'Un » [42].

Notes

[1] *Les Dits de lumière et d'amour*. « Oraison d'une âme amoureuse », éd. José Corti, 2003, p. 39.

[2] Voir *Viso* : 3. Onda del resplandor que hacen algunas cosas heridas por la luz. *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española, 2001.

[3] M. DE CERTEAU, *Encyclopaedia Universalis*, 1989, vol. 13, p. 806.

[4] « *Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum* ». Psalmus 83 (84), *Biblia Vulgata.*

[5] *Goce* (1) ; *gozar* (732) ; *gozo* (320) ; *gozoso* (2) ; *gloria* (267) ; *deleite* (342).

[6] « *Parece que os dejo confusas en decir si es unión de Dios y que hay otras uniones. Y icómo si las hay ! Aunque sean en cosas vanas, cuando se aman mucho, también los transportará el demonio ; mas no con la manera que Dios ni con el deleite y satisfacción del alma y paz y gozo. Es sobre todos los gozos de la tierra y sobre todos los deleites y sobre todos los contentos y más, que no tiene que ver adonde se engendran estos contentos o los de la tierra, que es muy diferente su sentir como lo tendréis experimentado. Dije yo una vez, que es como si fuesen en esta groseria del cuerpo, o en los tuétanos, y atiné bien, que no sé cómo lo decir mejor* ». *Moradas Quintas,* 1, 6.

[7] « *Y de este bien del alma a veces redunda en el cuerpo la unción del Espíritu Santo y goza toda la sustancia sensitiva, todos los miembros y huesos y médulas, no tan remisamente como comúnmente suele acaecer, sino con sentimientos de grande deleite y gloria, que se siente hasta los últimos artejos de pies y manos. Y siente el cuerpo tanta gloria en la del alma que en su manera engrandece a Dios, sintiéndole en sus huesos, conforme aquello que David dice : todos mis huesos dirán : Dios ¿ quién semejante a ti ?* » (Sal 34, 10), *Llama de amor viva B* 2, 22. Psalmus 34 (35) : *Omnia ossa mea dicent : Domine, quis similis.*

[8] « *El gozo puede nacer de seis géneros de cosas o bienes, conviene a saber : temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales […]* ». *Subida del Monte Carmelo* 3, 17, 2. – « *[…] la voluntad no se debe gozar sino sólo de aquello que es gloria y honra de Dios […]* ». *Ibid.*

[9] *El gozo* est une des quatre « passions de l' âme » : *gozo, esperanza, dolor, temor.*

[10] « *[…] es que da el agua a la garganta, a esta alma, de la gracia, que no puede ya ir adelante, ni sabe cómo, ni tornar atrás. Querría gozar de grandísima gloria. Es como uno que está, la candela en la mano, que le falta poco para morir muerte que la desea ; está gozando en aquella agonía, con el mayor deleite que se puede decir. No me parece que es otra cosa sino un morir casi del todo a todas las cosas del mundo y estar gozando de Dios* ». *Libro de la vida* 16, 2.

[11] Voir « *alegría, alivio, bienaventuranza, complacencia, consolación, consuelo, contentamiento, delectación, deleite, dicha, felicidad, fiesta, fruición, gloria, gusto,hartura, holgura, jubilación, júbilo, jugo, refrigerio,regalo, regocijo,sabor, satisfacción, solaz, ventura ; deleitar, gustar, letificar, recrear, regalar, regocijar […]* ». *Concordancias de los escritos de S. Juan de la Cruz*, Roma, Teresianum ; *Concordancias de los escritos de S. Teresa de Jesús,* Roma, Ed. OCD, 2000.

[12] « *Lo que pretende Dios es hacernos dioses por participación, siéndolo Él por naturaleza ; como el fuego convierte todas las cosas en fuego* ». *Dichos de luz y amor*, 106.

[13] LB 2, 11.

[14] LB 2,10.

[15] La première union mystique a lieu dans « le cellier intérieur » (*la interior bodega*) (CA 17 ; CB 26) ; la seconde dans « l'aimable jardin désiré » (*el ameno huerto deseado*) (CA 27 ; CB 22).

[16] « *Ya que está hecha la perfecta unión de amor entre el alma y Dios, quiérese emplear el alma y ejercitar en las propiedades que tiene el amor. Y así ella es la que habla en esta canción*

con el Esposo, pidiéndole tres cosas que son propias del amor. La primera, *querer recibir el gozo y sabor del amor, y ésta le pide cuando dice* : Gocémonos, Amado. La segunda *es desear hacerse semejante al Amado,y ésta le pide cuando dice :* Vámonos a ver en tu hermosura. Y la tercera *es escudriñar y saber las cosas y secretos del mismo Amado, y ésta le pide cuando dice :* Entremos más adentro en la espesura » (CA 35, 1).

[17] « *[…] porque las virtudes así como donde está una están todas, así también donde una falta faltan todas* » (CA 22, 2).

[18] E. Pacho, *Diccionario de San Juan de la Cruz,* s. v. « Alma humana », Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2000, p. 63.

[19] « *Ya ves, Hijo, que a tu esposa/ a tu imagen hecho había / […] / En los amores perfectos/ esta ley se requería :/ que se haga semejante/ el amante a quien quería ;/ que la mayor semejanza/ más deleite contenía ;/ […]* » *Romance* 7, Prosigue la Encarnación.

[20] « *[…] un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego* » *Libro de la vida* 29, 13.

[21] « *Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento* ». *Ibid.*

[22] « *[…] arrebata el Señor el alma y la pone en éxtasis, […] porque viene luego el gozar* ». *Ibid,* 29, 14.

[23] Thérèse d'Avila, « *Château de l'âme, Septième demeures* », 2, 4.

[24] « *Acaece cuando el Señor es servido, estando el alma en oración y muy en sus sentidos, venirle de presto una suspensión, adonde le da el Señor a entender grandes secretos […] no es visión imaginaria, sino muy intelectual, adonde se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo* ». *Moradas sextas* 10, 2.

[25] « *[…] no deja de haber tiempos de guerra y de trabajos y fatigas ; mas son de manera que no se quita de su paz y puesto : esto es lo ordinario* ». *Séptimas Moradas* 2 ; 10.

[26] Jean de la Croix, *Coplas del alma que pena por ver a Dios.*

[27] « C'est égal, fit-il, dans le Service du Seigneur tout n'est pas rose ! […] pour le misérable fretin que nous sommes, quelle détresse et quelle pitié ! L'on interroge l'éternel silence et rien ne répond ; l'on attend et rien ne vient ; l'on a beau attester qu'il est l'Incirconscrit, l'Incompréhensible, l'Incogitable, que toutes les démarches de notre raison sont vaines, l'on ne parvient point à ne pas se troubler et surtout à ne point pâtir ! ». *La Cathédrale,* Présentation Alain Vircondelet, Monaco, Ed. du Rocher, 1992, p. 384-385.

[28] E. Levinas (1905-1995), *De l'existence à l'existant,* 1947.

[29] Jean de la Croix, *Sin arrimo y con arrimo.*

[30] Cité par J. Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan,* Paris, Seuil, 2002, p. 164 (La Librairie du XXIe siècle).

[31] J. Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan, op. cit.*, p. 75. De J. Le Brun, on pourra lire dans le présent ouvrage un texte intitulé « Histoires de la mystique et déclin de la mystique au XVIIe siècle ».

[32] J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique,* Paris, Alcan, 1931, p. 658.

[33] « *[…] La delicadez del deleite que en este toque se siente es imposible decirse ni yo querría hablar en ello, porque no se entienda que aquello es más de lo que se dice ; que no hay vocablo para declarar cosas tan subidas de Dios como en estas almas pasan, de las cuales el propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo y gozarlo y callarlo el que lo tiene. […] Y así, sólo se puede decir, y con verdad,* que a vida eterna sabe. *Que aunque en esta vida no se goza perfectamente como en la gloria, con todo eso, este toque, por ser toque de Dios,* a vida eterna sabe. […] y así el alma según sus potencias y su sustancia goza » (LB 2, 21).

[34] « *En la cual* aspiración, llena de bien y gloria y delicado amor de Dios, *yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería que ello es si lo dijese* » (LB 4, 17).

[35] Cité par M. Harl, *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Erasme,* Paris, Cerf, 2004, p. 332.

[36] *Séptimas Moradas* 3, 7.

[37] J. Lacan, *Encore,* Paris, Seuil, 1975, p. 70-71.

[38] San Juan de la Cruz, *Obras completas,* Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1988, 3ª edición, p. 127-136. Voir *Annexe* représentant le dessin du Mont Carmel.

[39] R. Aron, *Les mystiques dans l'œuvre de Jacques Lacan*, Paris, l'Harmattan, 2003, p. 83.

[40] CA 17, 11 ; CB 26, 14. Ce mot n'apparaît pas dans le lexique de Thérèse d'Avila.

[41] Romances.

[42] J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, op. cit*., p. 675.

Histoires de la mystique et déclin de la mystique au XVII[e] siècle

Jacques Le Brun

L'essor de la mystique moderne à la fin du XVI[e] siècle, caractérisé à la fois par la diffusion en versions latines des grandes œuvres rhéno-flamandes [1] par les Chartreux de Cologne [2] et par les expériences et les écrits des grands mystiques carmélitains espagnols [3] s'est accompagné de dénonciations et de condamnations, de mises à l'Index, et a en contrepartie suscité apologies et justifications.

L'un des arguments récurrents chez partisans et adversaires était l'argument de tradition, soit pour suspecter les mystiques de n'être que des « modernes », soit pour constituer une tradition mystique remontant aux origines du christianisme. Alors qu'au XVI[e] siècle toute nouveauté était considérée comme suspecte, que la *novitas* était le signe de l'hérésie et que l'orthodoxie était caractérisée par le *quod ubique, quod semper* de Vincent de Lérins, les défenseurs des mystiques entreprirent très tôt d'établir que les mystiques ne faisaient que reprendre une longue tradition patristique et médiévale, et de construire, selon la suite des temps et une transmission pour ainsi dire de la main à la main, une chaîne d'autorités, de sources, d'expériences, de « justifications », comme diront Madame Guyon et Fénelon, en un mot d'écrire une histoire. A côté des apologies d'ordre théorique, cette élaboration d'une tradition historique apparaissait comme le moyen de donner à la mystique, cette formation « moderne », une légitimité dans l'ensemble des disciplines et un statut reconnu dans le champ de la pensée. Notre hypothèse de travail sera de nous demander si l'accession de la mystique au rang d'une discipline comme les autres, ayant une légitimité théorique (théologique et philosophique) et historique n'a pas été aussi paradoxalement, à côté des moyens de sa reconnaissance et de son autorisation, une des causes ou des signes de son déclin.

1. Robert Bellarmin

Une « tradition » se constitue à partir d'un corpus de textes, à partir de bibliographies, à partir de la construction d'une histoire, un passé autorisant un présent. En tête de ce mouvement d'autorisation de la mystique par l'histoire, et non pas comme « origine », nous placerons une œuvre qui, au premier abord, peut paraître mineure mais qui peut beaucoup nous apprendre, le *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus* du grand jésuite et cardinal Robert Bellarmin († 1621), livre dont la première édition date de 1613 et qui, manuel de référence, eut de nombreuses rééditions jusqu'au XVIII[e] siècle. Il y était question des écrivains « ecclésiastiques », et Bellarmin répartissait ces écrivains en dix catégories, désignant non pas une position et un rôle dans une tradition théologique, mais la fonction qu'ils pouvaient avoir, l'usage qu'on pouvait en faire : depuis les commentateurs de l'Ecriture jusqu'aux *auctores piorum libellorum*, ils étaient répartis selon leur genre littéraire, indépendamment de leur éventuelle autorité théologique, donc selon une répartition toute différente de celle qui organisait un siècle plus tôt le *De locis theologicis* de Melchior Cano ; alors que le dominicain espagnol établissait au XVI[e] siècle les « lieux », les sources qui, selon une hiérarchie décroissante, « autorisaient » théologiquement et « confirmaient » les dogmes, la doctrine, les pratiques et la piété des chrétiens (Ecriture, traditions non écrites du Christ et des apôtres, Eglise, conciles, saints, théologiens, raison naturelle, philosophes, histoire humaine [4]), Bellarmin voulait distinguer les œuvres « légitimes et vraies » des « fausses et supposées » (« *ut legitima et vera eorum opera a falsis et suppositiis separarem* » [5]), et, à partir de ce critère, il porterait un jugement, une *censura*, sur ces œuvres. Ce qui était « légitime et vrai », ce n'était plus ce qui était vivant dans la tradition d'une Eglise, mais ce qui était « vrai » au sens de l'exactitude historique et critique ; d'où la hiérarchie des œuvres, selon la chronologie, le genre littéraire, l'usage dans la dévotion, méthode entraînant une sorte de mutation de la « vérité » qui n'était pas sans conséquences. Les œuvres des « saints » (au sens du XVII[e] siècle où l'on parlait de « science des saints » et de « maximes des saints »), c'est-à-dire des mystiques, ne formaient qu'un genre littéraire, le dernier, utile pour nourrir la dévotion, « *pios libellos ad alendam animi devotionem* ». Ces œuvres étaient soumises à un examen critique. Ainsi l'une des grandes autorités de la mystique, Clément d'Alexandrie, était l'objet d'une remarque de Bellarmin sur ses propositions suspectes d'erreur ; Cassien était lui aussi objet de soupçons de nature théologique ; quant aux mystiques médiévaux, Suso et Tauler étaient estimés, mais comme insignes et très pieux prédicateurs. Et pour Tauler, l'auteur signalait les attaques de Jean Eck et sa défense par Louis de Blois, pour Ruysbroeck celles de Gerson et sa défense par Denys le Chartreux, établissant pour ainsi dire un équilibre dans les autorités pour et contre, et ne prenant pas vraiment parti pour les uns ou pour les autres : selon Bellarmin, les mystiques pouvaient être pris selon un *modus* différent. A propos de Harphius encore, Bellarmin signalait les réserves dont son œuvre avait été l'objet et sa mise à l'Index *donec corrigatur* avant l'édition corrigée de 1585.

Ainsi avec le livre de Bellarmin, au seuil du XVII[e] siècle, nous avons une sorte de « normalisation » de l'écriture mystique (des œuvres à analyser avec les mêmes instruments que n'importe quelle œuvre), ses textes constituant désormais un canton marginal de la littérature « ecclésiastique ». D'autre part, le jésuite donnait la

primauté à une conception documentaire de la vérité par rapport à ce que l'on peut appeler une conception théologique ou expérientielle, mettant en lumière ce qui sera une des grandes questions du XVII[e] siècle depuis le *Discours de la méthode* en 1637, jusqu'à la *Recherche de la vérité* en 1674 et à l'*Histoire critique du Vieux Testament* en 1678. Enfin la mystique était comprise dans le livre de Bellarmin comme un mode, un *modus*, de lecture, donc de réception des œuvres.

Le petit livre du cardinal sera suivi de beaucoup d'autres, témoins de l'insertion de la mystique dans le corpus de la littérature « ecclésiastique » et modèle pour les jugements portés sur les œuvres mystiques, et cela jusqu'à l'époque de Bossuet.

2. Maximilien Sandæus

Dans ce processus qu'on peut appeler un procès d'« historicisation » de la mystique, une place doit être faite à un auteur important, le jésuite Maximilien Sandæus, de son nom Maximilien van der Sandt (1578-1656). Une partie de son œuvre était destinée à légitimer la mystique non seulement vis-à-vis du monde, mais avant tout vis-à-vis de ses confrères qui manifestaient à son égard méfiance ou même hostilité. C'était donc une apologie des mystiques que le jésuite présentait dans sa *Theologia mystica* publiée à Mayence en 1627, à laquelle faisait suite sa *Pro Theologia mystica clavis elucidarium, onomasticon* publiée à Cologne en 1640 [6]. Sandæus s'appuyait sur le livre de son confrère Bellarmin et en reprenait les remarques sur le débat Ruysbroeck-Gerson, occasion pour Sandæus de faire œuvre de circonspection en insérant les mystiques rhéno-flamands dans un inventaire des *Auctores theologiæ mysticæ* à la fin de sa *Theologia mystica* et d'établir que la mystique était pour lui une question de *modi loquendi*. Même prudence en insérant Tauler, le pseudo-Tauler des *Institutiones*, dans son répertoire des auteurs de la théologie mystique, et même insistance sur le « style » mystique, tout cela appuyé encore, comme dans le cas de Ruysbroeck, sur le livre de Bellarmin. Quant au troisième grand mystique de la tradition rhéno-flamande, Harphius, Sandæus, encore une fois après Bellarmin, le justifiait de la censure qui avait abouti à publier en 1585 une édition « corrigée » de son livre. Comme dans les cas précédents, c'était le « *loquendi modus contortus, figuratus a communi receptoque in scholis abhorrens* » de l'auteur franciscain de la *Theologia mystica* que Sandæus présentait comme à l'origine de la méprise sur l'orthodoxie de son texte. Cependant la tentative de Sandæus pour réinsérer les grands rhéno-flamands dans la tradition spirituelle la moins suspecte se présentait non seulement comme une apologie, mais aussi comme une tentative pour rendre acceptable le style mystique, au prix d'une réduction, d'une « élucidation » et de l'interprétation du vocabulaire mystique par un autre vocabulaire, en d'autres termes ce qu'on pourrait appeler une tentative de « normalisation ». Un exemple nous suffira ici : aussi bien dans la *Theologia mystica* de Sandæus que dans sa *Pro theologia mystica clavis*, l'*annihilatio* des mystiques, de Harphius en particulier, était réduite à une simple conversion ou transmutation, ce n'est pas une *vera annihilatio*, ce n'était pas *proprie* une *annihilatio* [7]. Nous pourrions arriver à des conclusions analogues à propos de la façon dont Sandæus interprétait prudemment la *deificatio* des mystiques [8].

Dans ces conditions, la théologie mystique, de même que n'importe quelle autre discipline, art ou science, usera des modes de parler et d'écrire, du vocabulaire et du

style qui lui sont propres ; comme la grammaire, la philosophie, la jurisprudence et la médecine ont leur vocabulaire, de même la mystique, dont Sandæus, dans le préambule de sa *Clavis*, expose les caractères : métaphores, obscurité, néologismes, sublimité, hyperboles, impropriétés, appui sur l'expérience plus que sur le raisonnement, etc.

Nous voyons donc que le panorama historique des *Auctores theologiæ mysticæ*, construisant une tradition littéraire de la mystique, avait pour but et pour résultat de réduire, comme il l'écrivait au début de sa *Theologia mystica* [9], la « discipline » que constituait la mystique « *ad philosophiæ ac scholasticæ normam* » et de montrer qu'il n'y avait « *nihil quod cum philosophorum et scholasticorum enunciatis non probe conveniat* ».

Deux jésuites, Bellarmin et Sandæus, ont ainsi contribué à la constitution d'une histoire et d'une bibliographie des mystiques en plaçant ces derniers dans le cours d'une tradition séculaire. Au moment où un carme, Diego de Jésus publiait à côté des œuvres de Jean de la Croix une interprétation des « phrases mystiques » du grand mystique espagnol [10], ces jésuites faisaient de la mystique non plus le principe subjectif et stylistique organisateur et animateur de toutes les disciplines, mais une discipline parmi les autres, ayant sa légitimité, son vocabulaire, ses autorités, ses références propres.

Quelques décennies plus tard, ce seront des théologiens et des érudits, en particulier germaniques et néerlandais, et en majorité des protestants sympathisants ou adversaires du piétisme, qui réaliseront les premières grandes histoires de la tradition mystique, de l'Antiquité au XVII^e^ siècle. Ces histoires révèleront les enjeux de leur production et contribueront à la fois à une meilleure connaissance de cette littérature et à sa marginalisation dans le champ de la culture.

De l'immense littérature produite à la fin du XVII^e^ siècle et au début du XVIII^e^ en pays germaniques pour ou contre la mystique [11], nous ne retiendrons que quelques œuvres plus significatives selon notre point de vue dans la présente enquête. En amont, plaçons le livre de Johannes Hoornbeck publié à Utrecht en 1653, la *Summa controversiarum religionis cum infidelibus, hæreticis, schismaticis*, qui assimilait les mystiques à des enthousiastes et à des libertins : les œuvres de Jean de Schoonhoven, de Tauler ou de Ruysbroeck, et la *Theologia deutsch* auraient développé les « fondements » de l'enthousiasme et du libertinisme, constituant une tradition non pas à discuter, mais à combattre par tous les moyens.

3. Jakob Thomasius

Plus important est le philosophe de Leipzig Jakob Thomasius (1622-1684), professeur en cette ville, prédécesseur du père de Leibniz et un des maîtres de ce dernier. Le livre qui doit nous retenir est son *Schediasma historicum* (Leipzig, 1665), « esquisse historique » où il établit l'histoire généalogique de toutes les « hérésies » issues de la philosophie païenne, des sectes qui en sont sorties, en particulier la théologie mystique et la théologie scolastique, ces deux dernières apparaissant comme des formes « hérétiques » de la philosophie païenne. Nous avons là en 1665 un schéma historiographique appelé à une longue postérité [12]. Un des signes de son importance est l'éloge qu'en faisait Leibniz dans une lettre à son auteur du 30 avril

1669, en soulignant que l'œuvre n'était pas seulement un répertoire mais aussi qu'elle dégageait les « liens » qui unissent les doctrines [13].

Désormais le thème de l'« hellénisation » du christianisme, c'est-à-dire d'une dérive platonisante du christianisme, était projeté sur l'histoire de la mystique, une histoire à l'origine païenne, impure, qui constitue le centre de la critique dont la mystique devient l'objet : désormais le platonisme apparaîtra à beaucoup comme le péché originel de la mystique [14], comme il l'était de la scolastique. Déjà en 1594, Clément d'Alexandrie et Origène avaient été dénoncés pour leur platonisme [15], et dans les années 1644-1650 le P. Petau avait introduit dans son *De theologicis dogmatibus* de nombreuses remarques sur le platonisme de Clément tout en tentant d'excuser le Père alexandrin [16], mais avec Jakob Thomasius c'était toute l'histoire de la mystique qui était entachée par ce qu'en 1687 Johannes Günther, auteur d'un *De religione Quietistorum* (1687, rééd. Leipzig, 1717), appellera le *proton pseudos* de son origine. Thomasius dénonçait Clément d'Alexandrie et Evagre le Pontique, condamnait l'*apatheia* qu'il découvrait chez l'Alexandrin et montrait que les œuvres de Denys l'Aréopagite étaient apocryphes. En une fresque historique allant de Scot Erigène à Hugues et à Richard de Saint-Victor et à la *Theologia deutsch*, c'était toujours l'origine, la *fons*, platonicienne qui apparaissait à l'origine du vocabulaire « ampoulé » et obscur des mystiques et de l'enthousiasme qui marquait ces œuvres et ces auteurs.

Nous ne pouvons citer ici les nombreuses œuvres où l'histoire de la mystique était présentée selon le même schéma et où l'enquête souvent approfondie aboutissait à la condamnation d'une dérive du véritable christianisme, comme si la lutte contre le piétisme avait été le ressort d'une vaste entreprise historiographique : la mystique prenait dans ces conditions la forme d'une tradition remontant à l'Antiquité, mais, loin de fonder sa légitimité et l'autorité de ses sources, cet effort historique n'aboutissait qu'à déconsidérer ce qui apparaissait comme une séculaire hérésie.

4. Gottfried Arnold

Avec l'œuvre immense de Gottfried Arnold (1666-1714) nous avons une entreprise dont l'importance dépasse infiniment celle de toutes les histoires de la mystique de son temps [17]. Gottfried Arnold a en effet pour la première fois constitué la mystique comme un objet historiographique à part entière, et cela non pas pour l'accabler sous le vice de son origine mais pour l'exalter, et, à la différence de ceux qui en avaient écrit avant lui en controversistes, il était un véritable historien. Ce travail d'historien, loin d'être animé par des intentions polémiques, retournait les objections des adversaires de la mystique et faisait de l'histoire la plus rigoureuse la base et l'élément central d'une apologétique.

L'œuvre de Gottfried Arnold, qui comporte plus de soixante-dix titres, est immense : traduction de textes de l'Eglise primitive et de la spiritualité grecque et orientale [18], livres de théologie et de dévotion, écrits personnels, poésies spirituelles, éditions et traductions, avec d'importantes préfaces, des œuvres de la tradition mystique, Ruysbroeck, Angelus Silesius, Petrucci, Molinos, Madame Guyon, Thomas a Kempis [19]. Nous voyons déjà, à cette simple énumération, que cette œuvre témoigne

d'une vive conscience de l'unité de la tradition mystique, depuis la Bible jusqu'aux temps modernes.

Malgré l'importance de toutes ces œuvres, nous ne nous pencherons ici que sur le plus grand de ses livres, l'*Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorien, vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, qui eut plusieurs éditions, en 1699-1700, en 1729, en 1740, cette dernière comportant trois volumes in folio en 4 000 pages sur deux colonnes. Complétant et résumant cette histoire, Arnold publia en 1702 et en latin, donc accessible à toute l'Europe lettrée, une *Historia et descriptio Theologiæ mysticæ, seu Theosophiæ arcanæ et reconditæ, itemque veterum et novorum mysticorum* (Francfort, 1702).

A vrai dire, le propos d'Arnold, dans son *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie*, n'est pas d'écrire une histoire de la théologie mystique (il le fera dans son livre de 1702), mais une histoire de l'Eglise et des hérésies, mais la mystique, en tant qu'élément central, à la fois moteur et refoulé, était au cœur de cette histoire de l'Eglise. Une idée est en effet centrale dans tout ce qu'élabore Gottfried Arnold, l'idée de la décadence, le passage de la foi à l'opinion, du service de Dieu à une administration ecclésiastique par des prêtres, la montée de l'orgueil et de l'amour-propre, le formalisme des cérémonies qui pervertit la vérité. En un mot cette histoire est celle d'une décadence rythmée par des réveils, qui jamais ne parviennent à renverser le mouvement séculaire de la décadence. L'enseignement du Christ est la religion primitive, *die Urreligion*, c'est-à-dire la théologie mystique infuse par Dieu dans le cœur des hommes pieux, une religion qui ne s'apprend pas dans les livres mais qui doit être ressentie et expérimentée. L'histoire de la théologie mystique sera celle des témoins qui à chaque époque et dans chaque confession se lèvent pour rendre témoignage à la vérité, à la « sagesse », à la *Sophia*. Le titre même du livre est provocateur : cette histoire sera « impartiale », *unparteyisch*, en dehors des partis, sans aucune préférence liée à l'appartenance confessionnelle des auteurs : le critère d'orthodoxie ou d'hétérodoxie ne servira donc pas à distinguer les hommes et les doctrines, l'Eglise et les hérésies seront sur le même plan, et la mystique sera le principe organisateur de l'histoire, ce qui en constitue l'intime ressort et le sens ultime, la notion d'« hérésie » subissant ainsi une mutation fondamentale puisque le critère de l'orthodoxie perdait toute pertinence [20]. En effet le critère déterminant se situait désormais dans le « but » poursuivi par le christianisme : éliminer du service de Dieu tout ce qui était extérieur et cérémoniel, apaiser le *cor inquietum* de chacun et le libérer de tout mouvement désordonné.

Ainsi l'histoire qu'écrirait Arnold serait répartie strictement par siècles (une partie du livre par siècle) et structurée en chaque siècle par l'opposition entre la piété apparente à l'extérieur et la religion du cœur à l'intérieur, la persécution étant l'indice de la vérité du témoignage des mystiques. L'histoire de la mystique devenait donc une histoire blessée, l'histoire des souffrances qui ne cessaient de frapper et de marquer les témoins de la vérité, celle des persécutés, et parmi les modernes, celle des Molinos, des Petrucci, des Jeanne Guyon, tous ces spirituels suspects à leur Eglise dont Arnold publiait les œuvres. Comme l'écrivait E. Seeberg en 1923 de la conception de l'histoire de Gottfried Arnold, *Der Gegensatz ist ihr tiefstes Gesetz ; das Leiden ist ihr Geheimnis*, « La contradiction est sa loi la plus profonde ; la souffrance est

son secret » [21]. Les origines étaient « pures », les apôtres étaient des gens simples, sans pouvoir ni savoir, qui laissaient libre dans l'Eglise la place de l'Esprit ; l'« enthousiasme » y régnait, car les vérités se transmettaient oralement avant d'être fixées dans une écriture. Mais la décadence a commencé très tôt, dès le IV^e^ siècle, et même dès la mort des apôtres, lorsque s'est constituée une Eglise sur le modèle de l'Etat mondain. Bien plus, les malheurs de la pensée et des pratiques ont commencé avant Jésus-Christ et ce dernier était déjà une victime dans sa lutte contre l'inexorable décadence, contre la corruption des prêtres et des savants qui avait submergé l'antique pureté de la doctrine et celle des pratiques et des mœurs.

Ce n'était donc pas, comme le croyaient nombre de contemporains de Gottfried Arnold, l'hellénisme qui était la cause de la décadence, il en était un symptôme et une conséquence. La théologie mystique était plus ancienne et plus fondamentale que l'hellénisme : à l'origine de toute véritable « hérésie », il y avait le « savoir » incarné non pas par Platon mais par Aristote, par l'aristotélisme, plus tard par la scolastique.

L'histoire de la mystique se construisait à partir de ces présupposés, c'était l'histoire des témoins de la vérité, une histoire bien souvent secrète, transmise souterrainement de la main à la main, conservée sous forme de « grains de semence », *Samenkörner*, selon la métaphore d'Arnold. Nous ne pouvons suivre ici les longues pages par lesquelles Gottfried Arnold mettait au jour en chaque siècle ces « grains de semence » [22], ni celles de l'*Historia et descriptio Theologiæ mysticæ* où se trouve un inventaire bibliographique le plus complet des mystiques anciens et modernes. Ne parcourons ici que quelques siècles : au XII^e^ siècle apparaissent Hildegarde, « *gottselige und erleuchtete Person* », « personne bienheureuse et éclairée », Mechtilde, femme pieuse, Elisabeth de Schonau ; au XIV^e^ siècle Ruusbroec, Tauler loué par Luther, Brigitte, Catherine de Sienne, et en Orient Grégoire Palamas. L'érudition de Gottfried Arnold est immense, et à propos de chaque auteur apparaissent les jugements des contemporains, ceux des historiens et un jugement personnel sur les œuvres, montrant en quoi chaque auteur cité a été un témoin de la vérité.

Le grand livre d'Arnold constitue ainsi une véritable histoire de la mystique, à l'échelle de l'évolution de la pensée chrétienne depuis les origines jusqu'au XVII^e^ siècle. Or cette histoire est publiée pour la première fois en 1699, l'année même où, avec la condamnation des propositions de l'*Explication des maximes des saints* de Fénelon par le bref *Cum alias*, la mystique du pur amour est définitivement refoulée dans l'Eglise romaine et en un temps où l'orthodoxie luthérienne ne cesse de réprimer le piétisme. Il y a là plus qu'une coïncidence chronologique. Cette histoire de la mystique qu'élabore Gottfried Arnold est celle d'une religion de la vérité du cœur qui tend à s'effacer en cette fin du XVII^e^ siècle, une forme de religion plus menacée que jamais par les orthodoxies, par la pensée utilitaire et les séductions du monde moderne : ces menaces renouvellent celles qui, aux premiers temps du christianisme, ont réussi à affaiblir, voire à pervertir le message de Jésus-Christ, échec de la tentative divine pour vaincre la décadence inévitable de toute pensée et de toute pratique des hommes dans le monde. L'histoire écrite par Gottfried Arnold était l'histoire récurrente d'une souffrance, de ce qui, au fil des siècles, « inquiète » la pensée et la pratique, une grande œuvre mélancolique dans la mesure où l'écriture de l'histoire, l'érudition, l'effort pour donner sens à l'histoire se savaient impuissants à remonter

le cours de cette histoire, à conjurer l'inévitable décadence, à retrouver la pureté, jugée de plus en plus illusoire, de l'origine. Le grand monument de l'*Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie* pouvait sauver de l'oubli, en les transformant en récit historique, les souffrances des saints persécutés en chaque siècle, il ne pouvait inverser le mouvement du déclin.

5. Honoré de Sainte-Marie

Ce n'est pas que la mystique ait disparu au début du XVIII^e^ siècle. Mais elle ne survivait alors que dans les marges de la pensée et des pratiques, et sous une forme pour ainsi dire assagie, normalisée, soumise aux règles des orthodoxies. Une œuvre sur laquelle nous terminerons ce panorama nous en apportera la confirmation, c'est celle du carme Honoré de Sainte-Marie (1651-1729), un gros livre publié à Paris en 1708, la *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation où l'on explique ce qui regarde le dogme et la pratique de ce saint exercice*. Le livre d'Honoré de Sainte-Marie, en un temps de soupçonneuse réaction antiquiétiste, est avant tout extrêmement prudent, essayant de sauver ce qui peut l'être encore de la tradition mystique sous le nom de « contemplation », et, comme il l'écrit, en gardant « un juste milieu ». En tout cas il essaie de démontrer que « les vrais théologiens mystiques depuis le XII^e^ siècle n'ont rien avancé sur la contemplation qui ne soit très conforme à la doctrine des anciens et que même on ne trouvera pas dans leurs écrits un terme, une expression, une façon de parler, une impression surnaturelle ou un degré de contemplation qu'ils n'aient tiré des Pères de l'Eglise » [23]. L'entreprise de réduction de l'originalité et de la spécificité de la mystique est ainsi arrivée à son terme ; la mystique est ramenée au commun du discours théologique : doctrine et « façon de parler » ne sont que celles des Pères et des docteurs catholiques. Ainsi sont contournés ou ignorés tous les problèmes posés par la mystique moderne. Honoré de Sainte-Marie peut bien écrire une histoire de la contemplation depuis l'Ecriture sainte jusqu'au XVII^e^ siècle et donner le catalogue de tous les auteurs dont la suite des œuvres constitue cette histoire, « pour donner quelque poids à la tradition de la contemplation » [24] ; il peut bien révéler la qualité de son information et sa bonne connaissance de ces auteurs ; en tout cas son exposé, qui fait de « Philon Juif d'Alexandrie, de la race sacerdotale, philosophe platonicien » [25] le premier « auteur » de cette tradition, est ponctué de mises en garde : Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Evagre le Pontique [26] ou Cassien doivent être lus avec prudence [27], Denys l'Aréopagite ne couvre plus de son autorité les œuvres mises sous son nom [28], Ruysbroeck doit être critiqué pour son obscurité [29]. Certes ces auteurs constituent d'une certaine façon une « tradition continuelle et non interrompue » [30], mais cette tradition n'a de valeur aux yeux d'Honoré de Sainte-Marie que dans la mesure où elle est « approuvée par les papes, dans la canonisation des auteurs et dans le consentement des prélats et des docteurs » [31]. Et pourtant par une inconséquence, dangereuse pour la stricte orthodoxie de ses conclusions, Honoré de Sainte-Marie situe l'origine de la mystique en des auteurs non chrétiens, marqués par la philosophie païenne : parmi les « auteurs ecclésiastiques du premier siècle » il place ainsi, à propos de la contemplation, les Juifs Thérapeutes à Alexandrie et Philon d'Alexandrie : « Je ne sais si l'on ne pourrait pas dire que la contemplation

est renfermée dans le traité *De la vie contemplative* de Philon, comme un grand arbre est renfermé dans un petit grain » [32], et il ajoute : « ensuite elle a été développée dans les écrits de saint Clément d'Alexandrie » [33]. Mais l'essentiel du livre se situe dans la seconde partie qui comporte un ensemble de dissertations sur les « termes de la théologie mystique » [34], et là apparaissent bien l'intention et les risques de l'entreprise du carme ; il traduit pour ainsi dire les termes du vocabulaire mystique pour n'en donner que « des expressions claires, intelligibles et communes » [35]. Ainsi était ramené au « commun », à la normalité de la foi et du style ce qu'avaient écrit les mystiques.

Le gros ouvrage d'Honoré de Sainte-Marie montre ainsi sous quelle forme et avec quelles réserves pouvait être écrite, en ce début de XVIII^e^ siècle et même avec l'intention d'en sauver l'essentiel, une histoire de la mystique dans le catholicisme. Le prix à payer était la réduction de tout ce qui faisait l'essentiel de ce discours et de cette écriture. Mais c'est sans doute qu'à cette date la mystique, sous la forme qu'elle avait prise à l'époque moderne, avait cessé d'exister et que les ultimes questions qu'elle avait posées à l'Occident allaient être prises en charge par d'autres discours et par d'autres écritures.

6. Conclusion

Par le geste d'élaborer son histoire ou de se voir construire son histoire, une institution travaille à acquérir une légitimité dans le champ des différentes disciplines et des différentes pratiques. Cependant cette légitimation par l'histoire, la constitution d'une origine et d'une continuité, en donnant une assise dans le temps, signifie aussi que tendent à s'effacer l'évidence de la présence, le surgissement de la nouveauté, la force créatrice des « premières » générations. Phénomène de « seconde » génération, tentative pour pallier l'installation et l'institutionnalisation et pour répondre aux critiques sur leur terrain, l'écriture de l'histoire et l'exaltation (ou la dénonciation) d'une origine, fugitif instant de grâce ou *proton pseudos*, signent l'apparition d'un autre temps de la pensée et de la vie spirituelle. La mystique moderne, au moment même où est accomplie l'« invasion », pour reprendre le mot de Bremond, du champ spirituel, se trouve engagée dans un processus de normalisation où se sont peu à peu perdues son originalité et sa force subversive. Le somptueux tableau construit par Gottfried Arnold est peut-être son apogée et le signe mélancolique de son déclin, tandis que l'entreprise du carme Honoré de Sainte-Marie au début du XVIII^e^ siècle prouve que la normalisation de la mystique, devenue discipline « commune » et autorisée, n'était en quelque sorte que son oraison funèbre.

Notes

[1] Sur la tradition rhéno-flamande, voir notamment A. Dierkens et B. Beyer de Ryke (éd.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^e-XIV^e siècle)*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2004 (Problèmes d'histoire des religions, 14). Et aussi, dans ce volume, l'article de M.-A. Vannier, « L'être, l'Un et la Trinité chez Eckhart ».

[2] Voir G. Chaix, *Réforme et Contre-Réforme catholiques. Recherches sur la Chartreuse de Cologne au XVI^e siècle*, Salzbourg, Universität Salzburg, 1981, 3 vol. (Analecta Cartusiana, 80). Sur la mystique des chartreux, voir dans ce volume l'article de N. Nabert, « L'amour de Dieu dans la spiritualité cartusienne, l'héritage du XIII^e siècle ».

[3] Voir dans le présent volume, l'article de B. Sesé, « La jouissance mystique selon Thérèse d'Avila et Jean de la Croix ».

[4] M. Cano, *Opera*, Paris, 1704, p. 3, la liste des lieux théologiques développés dans le livre.

[5] R. Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus*, editio novissima, Bruxelles, 1719, préface ; Bellarmin écrit après les mots cités : « *Itaque scripsi libellum de scriptoribus ecclesiasticis, addita censura, qua notabam, quæ illorum opera essent certa, quæ dubia, quæ manifeste suppositia* ».

[6] Voir M. Sandaeus, *Pro Theologia mystica clavis elucidarium onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus doctores mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suæ disciplinæ sensum paucis manifestum*, Cologne, 1640, reprod. anastatique, éd. de la Bibliothèque S.J., Heverlee-Louvain, 1963.

[7] Sandaeus, *Pro mystica theologia clavis*, *op. cit.*, p. 100-101 : « *Itaque dum Mystici scribunt, contemplativi animam in unione mystica* annihilari*, intelligendi sunt de annihilatione, non* philosophica*, sed* physica*, sed* mystica *et morali, et potissimum in priore acceptione, quæ unionis et amoris intensissimi est effectus. Atque in hunc modum exponendæ sunt variæ mysticorum loquutiones, eorumque similitudines, quæ a diversis conversionibus ac transmutationibus rerum substantialibus : nunquam tamen a veris* annihilationibus *ducuntur* ».

[8] *Ibid.*, p. 170-177, à partir d'un long commentaire de Harphius où sont distinguées déification *secundum esse animæ essentiale* et déification *secundum actuale*.

[9] Sandaeus, *Theologia mystica, seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata*, Mayence, 1627, dédicace non paginée aux religieux appliqués à la contemplation divine.

[10] Traduction française : « Notes et remarques en trois discours pour donner l'intelligence des phrases mystiques et doctrine des œuvres spirituelles de N. B. P. Jean de la Croix », à la suite de Jean de la Croix, *Œuvres spirituelles pour acheminer les âmes à la parfaite union avec Dieu*, Paris, 1621.

[11] Nous avons étudié un certain nombre de ces auteurs dans notre contribution « Echos en pays germaniques de la querelle du pur amour », dans H. Lehmann, H.-J. Schrader et H. Schilling (éd.), *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 76-91.

[12] Sur ce livre, voir W. Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, Berlin, 1912, reprint Aalen, Scientia Verlag, 1973, p. 89 et s.

[13] Lettre de Leibniz à Jakob Thomasius du 30 avril 1669, dans Leibniz-Thomasius, *Correspondance 1663-1672*, texte établi, introduit, traduit, [...] par R. Bodéüs, Paris, Vrin, 1993, p. 97.

[14] Sur les rapports entre les traditions platonicienne et néoplatonicienne et la mystique, voir dans le présent volume l'article de L. Brisson, « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? ».

[15] J. B. Crispus, *De Ethnicis Philosophis caute legendis*, Rome, 1594.

[16] Sur l'importante question du platonisme dans les œuvres théologiques du P. Denys Petau, voir L. Karrer, *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius*, Munich, Max Hueber Verlag, 1970 (Münchener theologische Studien, II. Systematische Abteilung. 37. Band), et M. Hofmann, *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's*, Francfort-Munich-Berne, Peter Lang, 1976 (Regensburger Studien zur Theologie, Bd. 1).

[17] Le livre de E. Seeberg, *Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik*, Meerane i. Sa., 1923, reste fondamental. Voir aussi les nombreuses pages sur Arnold dans la *Geschichte des Pietismus*, Bd. 1, *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, hrsg. von M. Brecht, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993 ; et aussi, souvent discutable, J.-B. Neveux, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1967.

[18] Sur l'intérêt pour la spiritualité orientale, plus développé dans le luthéranisme allemand que dans le catholicisme, voir E. Benz, *Die protestantische Thebaïs. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1963.

[19] Parallèlement le pasteur Pierre Poiret, dans le champ du calvinisme, réalisera un considérable travail d'édition et de traduction des textes mystiques médiévaux et modernes, catholiques ou protestants. Voir *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, A. Seguenny, éd., t. V, *Pierre Poiret*, par M. Chevallier, Baden-Baden, éd. V. Koerner, 1985, et M. Chevallier, *Pierre Poiret 1646-1719. Du protestantisme à la mystique*, Genève, Labor et Fides, 1994.

[20] Voir notre contribution « Orthodoxie et hétérodoxie. L'émergence de la notion dans le discours théologique à l'époque moderne », dans S. Elm, E. Rebillard et A. Romano (éd.), *Orthodoxie, christianisme, histoire. Orthodoxy, christianity, history*, Rome, Ecole Française de Rome, 2000, p. 333-342. Voir aussi J. Le Brun, *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004, p. 137-160.

[21] E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, *op. cit.*, p. 68.

[22] On trouvera l'histoire de cette transmission dans les premiers chapitres de l'*Historia et descriptio Theologiæ mysticæ seu Theosophiæ arcanæ et reconditæ, itemque veterum et novorum mysticorum*, Francfort, 1702 ; texte allemand la même année, *Historie und Beschreibung der mystischen Theologie*.

[23] Honoré de Sainte-Marie, *La tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, Paris, 1708, t. I, Préface.

[24] *Ibid.*, t. I, p. 1.

[25] *Ibid.*, t. I, p. 2. Sur la mystique philonienne, voir dans ce volume l'article de S. Inowlocki, « Quelques pistes de réflexion au sujet de la mystique de Philon d'Alexandrie ».

[26] A propos d'Evagre le Pontique ainsi que de Denys l'Aréopagite, voir dans le présent volume l'article de Y. de Andia, « Le statut de l'Intellect dans l'union mystique ».

[27] Clément risque de favoriser l'« apathie » (*ibid.*, t. I, p. 3, 11), les expressions de saint Grégoire de Nazianze et de saint Grégoire de Nysse paraissent « un peu fortes », Evagre a autorisé les erreurs de Macaire sur l'apathie (t. I, p. 11-12), les expressions de Cassien « paraissent un peu outrées » (t. I, p. 15-16).

[28] Honoré de Sainte-Marie a consacré la même année 1708 un livre à ces auteurs : *Problème proposé aux savants touchant les livres attribués à S. Denys l'Aréopagite où l'on*

demande s'il faut dire que cet auteur a tiré ses principes [...] de S. Clément d'Alexandrie et de S. Grégoire de Nysse, ou si ces deux Pères ont pris de lui, Paris, 1708.

[29] « Expressions alambiquées et abstraites », « langage affecté, exagératif et abstrait » (*La tradition des Pères*, *op. cit.*, t. I, p. 59-62). De même à propos de Catherine de Gênes, le carme explique ses expressions « un peu outrées » (*ibid.*, t. I, p. 70), et à propos de saint Jean de la Croix il veut mettre en valeur ce qui est utile, profitable, sain et solide (*ibid.*, t. I, p. 79).

[30] *Ibid.*, t. I, p. 91.

[31] *Ibid.*, t. I, p. 92.

[32] *Ibid.*, t. I, p. 109.

[33] *Ibid.*, t. I, p. 110-111.

[34] *Ibid.*, t. I, p. 248 et s.

[35] *Ibid.*, t. I, p. 267.

Mystique, avant-garde et marginalité dans le sillage du Monte Verità

Wolfgang Wackernagel

A la mémoire de Harald Szeemann (1933-2005)

Ayant depuis l'enfance régulièrement passé des vacances estivales dans la partie méridionale de la Suisse, dans la région d'Ascona, près de Locarno, l'existence d'une montagne entourée de légendes, où toutes sortes de personnages prodigieux auraient séjourné à l'aube du XX^e^ siècle, un peu comme des dieux ou des demi-dieux dans l'Olympe (selon certains, ou comme des artistes marginaux à moitié fous selon d'autres), fait partie de mes souvenirs les plus précoces. Devenu spécialiste de Maître Eckhart et de la mystique dite rhénane, c'est avec une certaine émotion que je propose de confronter, dans ce texte, notre domaine de prédilection – à savoir la mystique – avec des éléments sortis de ma boîte à souvenirs personnelle. Une boîte à souvenirs, précisons-le, amplement enrichie – et parfois contredite – par l'apport, plus rigoureux que mes vagues souvenirs, impressions ou propos glanés de vive voix, d'un nombre grandissant de publications consacrées à l'histoire du Monte Verità [1].

Dans la perspective du thème privilégié du présent ouvrage, notre but est donc de tenter de répondre à une question qui n'a pas encore été posée dans le contexte de l'histoire du Monte Verità, à savoir : qu'y avait-il au juste de « mystique » dans la mouvance et dans le site du Monte Verità ?

1. Le site du Monte Verità

Commençons par énoncer quelques faits, assortis de plus hasardeuses hypothèses. Tout d'abord, à propos de la vocation religieuse du site.

La montagne, ou plus exactement, la colline dite « de la vérité » (*Monte Verità*), qui s'élève à environ 150 mètres au-dessus du lac Majeur et du petit village de pêcheurs qu'était jadis Ascona, est une invention récente, puisque jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, elle ne portait pas encore ce nom. On l'appelait *La Monescia*, nom qui ne manque pas de suggérer quelque passé « monastique ». En dialecte local, les gens du

pays disaient simplement *I Mött*, « Les Collines » (littéralement : « Les Mottes »), car il s'agit en fait d'au moins trois collines majeures, sises entre les villages d'Arcegno, de Ronco et d'Ascona. Au centre, entre les trois collines, une source s'écoule en petit ruisseau le long d'un pré triangulaire appelé aujourd'hui *Parsifal*, pour descendre dans le vallon de la « Madonna della Fontana ».

Cette « Madone de la Fontaine », située à l'arrière de la colline principale (*Pai Mött* ou Monte Verità), ainsi que le toponyme de « San Materno », non loin d'Ascona, suggèrent que la vocation religieuse du site, explicitement féminine, est relativement ancienne. Giorgio Vacchini, véritable mémoire des traditions orales de la région d'Ascona, fait remarquer de façon un peu humoristique mais pertinente à ce propos, que dès le XV^e^ siècle, la Madone fut la première et principale touriste dans la région [2]. Sa première apparition date de 1428 à proximité du Monte Verità, où l'on construisit au XVII^e^ siècle le sanctuaire de « La Madonna della Fontana » (derrière le Monte Verità). Les deux autres apparitions majeures datent de 1454 (sanctuaire de Rè, dans le Centovalli) et 1480 (sanctuaire de La Madonna del Sasso, au-dessus de Locarno). D'innombrables petits sanctuaires dans les vallées les plus reculées laissent supposer que la Sainte Dame visita ensuite tout l'arrière-pays. Ainsi on l'aurait encore vue au milieu du XX^e^ siècle au fond du Val Verzasca, au pied d'une montagne à bon escient nommée *Madom Gröss*.

Selon une autre perspective, on a parfois suggéré que le Monte Verità était un véritable nid d'éphémères hérésies individualistes [3]. Ce rapprochement est assez exact, sachant que l'hérésie n'est en fait rien d'autre que l'adhésion d'un individu au libre choix de ses propres opinions personnelles. On remarquera que même de ce point de vue, la région n'est pas dépourvue de traditions plus anciennes. En effet, le village de Bosco Gurin, situé dans une vallée jadis d'accès très difficile, au fond du Valle Maggia, est célèbre pour avoir constitué pendant des siècles un véritable bastion de l'hérésie vaudoise (*cf.* Petrus Valdo, Valdes, Valdesius ou Valdensis – en allemand, on les appelle *Waldenser*, ce qui fait penser à « ceux qui vivent au fond des bois », un peu comme les plus extrémistes parmi les *Monteveritani*).

Hérétique ou non, la vocation religieuse de la région est sans doute encore bien plus ancienne, si l'on admet que certaines vieilles pierres des environs sont en fait des arrangements mégalithiques, ce qui reste néanmoins plus difficile à prouver. Toutefois, la présence de ce qui semble être une authentique « pierre à cupules », non loin d'Arcegno, pourrait en effet corroborer cette thèse, déjà énoncée par Ernst Frick. Ce dernier a cherché à montrer que la troisième *Mött*, la colline de gauche, qui est la plus élevée et qui domine aussi le lac Majeur tout comme le Monte Verità – une colline qui porte le nom insolite de *Baladrüm* –, est un ancien oppidum celtique, une « place forte », voire une « place sainte », qui remonterait à la civilisation de La Tène. Dans cette perspective, le nom d'Ascona (littéralement : « La Dame ou la Reine des As ou des Ases » ?) pourrait aussi être le nom de quelque déesse maternelle, d'origine préhistorique. Tout cela est certes plus incertain, mais il faut néanmoins le mentionner, car cela a sans doute joué un rôle plus ou moins conscient dans l'imaginaire des *Monteveritani*. Signalons encore que des mesures effectuées en 1977 ont montré que le Monte Verità est un des trois endroits en Suisse présentant les plus fortes anomalies magnétiques (« déclinaison ouest par rapport au nord géographique », due sans doute

à des gisements de ferrite). Les deux autres endroits sont : Sils Maria et le Mont Pèlerin.

2. Sept figures fondatrices

Les premiers *Monteveritani,* au sens strict de ce terme, sont arrivés dans la région en 1900. Par souci de clarté et de concision, on se limitera dans cet article à trois parmi les sept figures fondatrices qui, après de longues randonnées pédestres [4] le long des lacs du versant sud des Alpes, ont « inventé » le site du Monte Verità. Il s'agit de : Henri Oedenkoven et de sa compagne Ida Hofmann, ainsi que du « prédicateur ambulant » (*Wanderprediger*) Gustav Gräser. Les quatre autres personnages, à savoir : Jenny Hofmann, sœur d'Ida ; Karl Gräser (1875-1915), frère de Gustav ; ainsi que la « mystique catholique » Lotte Hattemer (Pauline Charlotte, surnommée Babette, 1876-1906, morte dans des circonstances mal éclaircies) et son ami le théosophe Ferdinand Brune ne seront pas étudiés ici, faute de place, et parce que nous possédons moins d'informations précises à leur sujet. De plus, la polarité entre le couple Oedenkoven-Hofmann et Gustav Gräser est suffisante pour suggérer l'étendue de la gamme de personnages que l'on pouvait rencontrer dans la première phase du Monte Verità.

On peut supposer que ces personnes ont choisi le nom de Monte Verità par analogie avec les collines situées au-dessus de Locarno, appelées Monte Trinità, et en raison de « la quête de la vérité » (et non pas de « la détention de la vérité »), à laquelle cette colline de *La Monescia* était désormais dédiée. Luigi Antognini voit dans le choix de cette nouvelle dénomination quelque chose de mystique [5]. Force est de reconnaître que le nom, ajouté à la beauté naturelle du site, peut éveiller chez certains des sentiments de religiosité apparentés à la mystique, une religiosité mystique inspirée de « Notre Dame Nature », et qui se retrouve aussi adéquatement exprimée dans la religiosité mariale précédemment évoquée. Dans une perspective « prémariale », il est intéressant d'ajouter que vues depuis le Monte Trinità, d'où ces sept personnes auraient d'abord aperçu le futur Monte Verità, les trois collines (*I Mött*) du Monte Verità ressemblent en fait à un femme couchée. Cette ressemblance est encore plus frappante lorsqu'on se rapproche dans la même trajectoire, pour voir se dresser ce qui ressemble à trois généreuses « mamelles » (fig. 7), dont, au premier plan, la fameuse « *Mött* du Monte Verità » (un véritable mont de Vénus), que l'on peut voir le mieux non loin du pont de l'actuelle autoroute qui enjambe la rivière Maggia, pour relier la plaine d'Ascona avec celle de Locarno.

3. Henri Oedenkoven (1875-1935)

Parmi les sept inventeurs du Monte Verità, on ne saurait dire que tous étaient particulièrement religieux ou mystiques. C'est notamment le cas du principal fondateur et futur propriétaire des lieux à savoir Henri Oedenkoven (1875-1935). Cependant, il est à noter qu'Oedenkoven rachète *La Monescia* au conseiller national tessinois Alfredo Pioda (1848-1909), qui avait déjà projeté, en 1889, d'y construire un couvent de théosophie laïque dénommé « Fraternitas ». L'acte fondateur de cette société, rédigé en langue française, est notamment signé par la comtesse Constance Wachtmeister, une proche confidente de la fondatrice de la Société théosophique, à

savoir Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891). Comme cette dernière était encore en vie, elle a sans doute entendu parler de ce projet. Le document parle entre autres de régime végétarien, de théosophie et de vie conforme à la fraternité universelle [6]. Dans son testament du 31 août 1903, Alfredo Pioda parle à sa nièce de l'immortalité de l'âme… et de l'inutilité de toute sépulture, car le corps d'un homme mort n'a pas plus d'importance que ses vieux habits. Ensuite, il lui recommande de lire des écrits théosophiques et mystiques [7].

Le but déclaré d'Oedenkoven, fils encore très jeune d'un riche industriel de Belgique, était de construire un sanatorium dédié à ce qu'il faudrait appeler aujourd'hui « la naturopathie ». En ce sens, lui-même et ses amis étaient indéniablement des pionniers. Soucieux de réformes alimentaires, vestimentaires et sociales, il avait néanmoins gardé un certain sens des réalités matérielles. D'autre part, il n'était pas non plus hostile au progrès. Il savait apprécier le confort apporté par certaines innovations technologiques, à condition qu'elles ne dégradent pas la nature environnante. Une grande partie de ses efforts visaient à rendre la coopérative économiquement viable. En 1905, cinq années après leur arrivée sur les lieux, il publia un dépliant intitulé « Statuts provisoires de la société végétarienne du Monte Verità », où l'on peut lire que le but de la coopérative était l'élaboration de nouveaux modes de vies (aujourd'hui, on dirait « alternatifs »), en vue « d'un meilleur accord avec les lois de la nature » [8]. Cette harmonie avec les lois de la nature est notamment symbolisée par le signe taoïste du *Yin-Yang* [9], lequel figure au plafond, au-dessus des fenêtres et même encore une fois sur les balustrades des escaliers de l'édifice central de la coopérative du Monte Verità, construit en 1904 à la demande d'Henri Odenkoven par son ami Walter Hoffmann (1871-1904). Au point que l'on pourrait dire que cet édifice central, dont il ne reste plus que les escaliers, était une sorte de temple taoïste. De quoi dissiper tous les doutes quand à l'importance accordée à Lao-Tseu, dans la philosophie du « retour à la nature » prônée par les *Monteveritani*. D'une certaine manière, ce temple est toujours là, puisqu'il persiste dans la vacuité que préserve l'actuelle terrasse, laquelle n'est en fait rien d'autre que le socle de l'ancien édifice.

Quoi qu'il en soit, la cure végétarienne proposée au Monte Verità attire des gens venus de toute l'Europe, mais aussi des personnalités locales. C'est notamment le cas du peintre Filippo Franzoni (1857-1911), qui remercie Oedenkoven dans une lettre pour l'avoir guéri d'une inflammation rénale [10]. Dans une autre brochure, il est encore précisé : « Comme toutes les autres méthodes de guérison, la cure végétarienne part du principe qu'un organisme, dans la mesure où il est capable de vivre, possède en lui-même suffisamment de force pour induire sa propre guérison, à condition qu'il lui soit permis de vivre en accord avec les lois de la nature » [11]. On peut en déduire que la principale vérité proposée par Henri Oedenkoven aux hôtes du Monte Verità, consistait dans l'apprentissage d'une vie qui soit en meilleure harmonie avec les lois de la nature.

4. Ida Hofmann-Oedenkoven (1864-1926)

Sa compagne, Ida Hofmann-Oedenkoven (1864-1926), une pianiste austro-hongroise ayant séjourné au Monténégro dans les Balkans, était elle aussi douée d'un certain sens pratique, tout en sachant se montrer plus réceptive et sensible aux

valeurs immatérielles de l'existence. Nous lui devons la dénomination wagnérienne de certains toponymes du Monte Verità (*Parsifalwiese, Walkürenfelsen*, etc.), faisant du sommet de la colline une sorte d'*Asgard* ou de *Wal-Hall* de la musique wagnérienne. A ce titre, on peut se demander si certains *Monteveritani* n'ont pas fait un rapprochement entre *Asgard* et Ascona. Compte tenu de la wagnéromanie de l'époque, cette toponymie pouvait certes être considérée comme un attrait touristique non négligeable. Néanmoins, on ne saurait affirmer que les motivations d'Ida Hofmann étaient rien d'autre que touristiques (même si, tout comme son mari, elle s'inquiétait de la viabilité économique de l'entreprise). En effet, nous lui devons aussi la rédaction d'au moins trois livres : le premier donne des conseils pour « l'épanouissement harmonieux de la condition féminine » [12] ; le deuxième est consacré à la promotion du végétarisme [13] tandis que le troisième raconte l'histoire « vraie et sans fabulation » du Monte Verità [14]. C'est, avec le petit livre d'Adolph Grohmann [15] suivi de la brochure humoristique de l'anarchiste Erich Mühsam [16], qui séjourna au Monte Verità en 1904, ainsi que quelques articles tantôt élogieux, tantôt polémiques, parus dans la presse, un des premiers textes ayant contribué à propager le mythe du Monte Verità. Ida Hofmann y décrit sa rencontre avec Henri Oedenkoven, en été 1899, dans un institut de « guérison par la nature », la *Naturheilanstalt Rikli* à Veldes en Autriche, d'où serait née l'idée de fonder un sanatorium nettement plus avant-gardiste quelque part au sud des Alpes.

Intéressant pour notre propos est que Ida Hofmann s'y distancie des « superstitions anciennes », notamment d'un christianisme qu'elle juge sclérosé. Sans doute suit-elle en cela l'opinion d'un de ses auteurs favoris, le comte russe Lev Nikolaïevitch Tolstoï, auquel nous devons des écrits moins connus aujourd'hui, tels que *Le royaume de Dieu est en nous* (1893 – Maître Eckhart aurait dit la même chose !) et *Lettre sur la supercherie de l'Eglise* (1900, qui lui valut l'excommunication de l'Eglise orthodoxe en 1901). Cependant, Ida Hofmann se distancie aussi des nouvelles théories ésotérico-religieuses qui abondent à son époque : « *christian science* », théosophie, spiritisme, spiritualisme, mysticisme, etc. [17]. Aussi, elle considère que la plupart des « expériences du monde supra-sensible » ne sont rien d'autre que des perceptions illusoires induites par une irritation excessive du système nerveux, qu'elle juge peu désirable pour la santé de notre organisme [18]. Malgré cela, elle accueille avec curiosité et bienveillance les apologistes de toutes obédiences religieuses (orthodoxes ou hétérodoxes), théosophes, spiritistes, etc., intéressés par le sanatorium du Monte Verità. En dépit des réserves précédemment énoncées, il est remarquable de constater qu'en deux endroits du livre [19], « la mystique » (et non pas « le mysticisme ») prend un sens éminemment positif : le mot « mystique » semble alors désigner l'instrument d'une « prise de conscience de la détermination de sa propre individualité ». On peut en déduire que selon Ida Hofmann, la mystique est un moyen de parvenir à l'intériorité, c'est-à-dire, à la véritable connaissance de soi.

Pour l'intérêt historique de la danse contemporaine, auquel le Monte Verità est associé, on notera aussi le récit d'un voyage, en août 1904, où Henri et Ida visiteront différentes communautés poursuivant des objectifs similaires au Monte Verità, avant de s'arrêter à Bayreuth pour assister aux représentations du *Parsifal* et du *Tannhäuser* de Richard Wagner (et sans doute aussi pour inciter les touristes de Bayreuth à venir

faire un petit pèlerinage au Monte Verità). Dans *Tannhäuser*, le rôle d'une des grâces est joué par Isadora Duncan (San Francisco 1877 – Nice 1927). Apparemment, la célèbre danseuse américaine est déjà bien renseignée au sujet du Monte Verità, notamment par l'entremise de son frère Raymond Duncan, que Gustav Gräser aurait rencontré en 1900 à Paris (ce qu'Ida Hofmann ne dit pas, car elle se montre toujours très réservée, voire opposée à l'encontre de Gustav Gräser). Toujours est-il qu'Isadora Duncan les reçoit le lendemain pour une entrevue personnelle (le 13 août 1904) [20]. Tout comme Emile Jaques-Dalcroze (qui est déjà venu en 1902), Rudolf von Laban, Suzanne Perrottet et Mary Wigman, la Duncan fait partie des figures majeures de la danse contemporaine ayant séjourné au Monte Verità [21].

5. Gustav Gräser (1879-1958)

Même si ce jeune prophète en sandales (qui n'avait que vingt et un ans au moment de rejoindre le groupe en 1900) semble ne pas avoir été trop bien accueilli par Ida Hofmann et Henri Oedenkoven, il faut néanmoins reconnaître que le mythe du Monte Verità ne serait pas devenu ce qu'il est sans cet inénarrable mais charismatique personnage qu'était Gustav Gräser (1879-1958) [22]. Avec un certain recul, on peut même dire que « Monte Oedenkoven » avait besoin de « Monte Gräser », tout comme « Monte Gräser » avait besoin de « Monte Oedenkoven ». Né à Kronstadt (renommée Stalin en 1950, puis Brasov en 1960), c'est-à-dire dans une des sept villes fortifiées (*Siebenbürgen*) de Transylvanie construites au XIII^{e} siècle par les chevaliers teutoniques, Gustav Arthur Gräser (surnommé Gusto Gras, Gräser ou encore Arthur Siebenbürger) avait certes un physique de chevalier teutonique, mais strictement rien de martial ni de militariste dans le fond de son âme. Bien au contraire. Son opposition à toute forme de violence, qu'il professa tout au long de sa longue vie, parfois au prix de graves embrouilles avec les autorités – dont au moins deux séjours en prison et même une condamnation à mort, en 1915 (alors que la guerre fait rage en Europe), infléchie de justesse par l'arrivée de sa femme accompagnée d'une de ses filles âgée de cinq ans [23] – lui valurent l'épithète de « Gandhi occidental ».

Nombreuses sont les personnalités célèbres qui l'ont connu et apprécié – et qui ont parfois dû intervenir en sa faveur suite à quelque problème avec les autorités, notamment le professeur Auguste Forel, Hermann Hesse (fig. 4) et Thomas Mann, qui déclare que Gräser est un homme au cœur pur. Un peu comme les prédicateurs cathares ou les frères prêcheurs, comme par exemple Maître Eckhart [24], il parcourut d'immenses distances à travers l'Europe, le plus souvent à pied, parfois dans une modeste roulotte tirée par deux chevaux où trouvaient place sa femme ainsi que six enfants qui n'étaient pas tous de lui.

Avant de rejoindre le groupe fondateur des *Monteveritani*, Gustav Gräser a fait un bref apprentissage auprès du « peintre mystique » Karl Wilhelm Diefenbach (1851-1913), dont quelques œuvres sont encore exposées au musée de la Chartreuse en l'île de Capri. De ce bref apprentissage auprès de Diefenbach, il reste un tableau illustrant son idéal de nudité et de retour à la nature, qui se trouve au musée de la Casa Anatta (*Fondazione Monte Verità*).

En fait, Gustav Gräser n'a que rarement séjourné sur le Monte Verità mais très souvent et parfois assez longtemps à la périphérie, notamment dans une grotte située derrière le village d'Arcegno (fig. 2).

Pour les artistes, les écrivains et les poètes, une figure aussi extrême que Gustav Gräser était évidemment plus attirante que les co-propriétaires et autres co-actionnaires de la Colonie végétarienne du Monte Verità, dont la liberté de mise en scène théâtrale était largement restreinte par la conscience raisonnable et bien raisonnée de ce qui était matériellement faisable. Il en résulta une situation paradoxale, à savoir que les visiteurs venaient habiter au Sanatorium du Monte Verità, mais celui qu'ils espéraient rencontrer par dessus tout, était cet « anachorète absolu » vivant nu dans une grotte. D'abord seul, il y aurait aussi séjourné avec sa femme, qu'il rencontra en 1908. On se racontait alors toutes sortes d'histoires à propos du *Naturmensch* (l'Homme de la Nature) et de sa *Felsenfrau* (la Dame du Rocher), qu'on disait être d'une grande beauté. Gustav Gräser passe pour être l'instigateur de danses nues – ou presque nues – célébrées au clair de lune, dans de grandes rondes, parfois autour d'un feu, auxquelles auraient participé jusqu'à soixante personnes, transformées, le temps d'une nuit, en « dames et hommes des bois » (*Waldfrauen und Waldmänner*). C'était des danses religieuses ou extatiques, sans doute avec quelque chose d'érotique, mais sans connotation sexuelle au sens habituel du terme. Les détracteurs ont parlé d'orgies sexuelles, mais en fait, les participants cherchaient quelque chose de plus universel que l'union charnelle, à savoir, être en communion avec la nature et redécouvrir « l'intériorité mystique » de leur propre soi. On parlait à ce propos de *Waldandachten*, de « Méditations forestières ». En dialecte local, les gens du pays parlaient des *Balabiott*, ce qui voulait dire « les possédés », selon certains – ou encore selon d'autres, plus simplement : ceux qui « dansent nus » dans les clairières de la montagne. Parmi les gens du pays, certains semblent en effet avoir reconnu une religiosité sincère et authentique dans ces danses diurnes et/ou nocturnes, alors que la plupart étaient choqués par la nudité des *Balabiott*. Quoi qu'il en soit, et comme le dit très justement Hermann Müller, le charisme du Monte Verità venait en grande partie du *Monte Gioia* (la montagne de la Joie) [25], tel que Gustav Gräser avait coutume d'appeler « son » Monte Verità. Et de donner une longue liste d'auteurs ayant traité de ce sujet : Erich Mühsam, Frederic van Eeden, Hermann Hesse, Bruno Goetz, Johannes Schlaf, Gehard Hauptmann, Oskar Maria Graf, Franz Jung, Emil Szittya et d'autres encore [26].

Parmi tous ces auteurs, Hermann Hesse est sans doute celui qui a le mieux connu Gustav Gräser, auprès duquel il a séjourné à plusieurs reprises. Il s'en est inspiré pour décrire le héros de son roman *Demian*. Sa femme, Elisabeth Dörr (1876-1953) (fig. 3), dont Hesse est manifestement amoureux, devient Madame Eva dans le même roman. « Je vis nu et éveillé, tel un cerf dans son bocage de rocailles », écrit-il à propos de son premier séjour auprès de son ami, dans la forêt d'Arcegno [27]. Ils étudient ensemble les *Upanishads* [28]. Plus tard, Gustav Gräser lui confie sa traduction libre (ou paraphrasée) du *Tao Te King* de Lao-Tseu [29]. Insolite est déjà le fait que selon lui, Tao signifie « le dégel » ou « la rosée », comme s'il s'agissait d'un mot allemand (*Tau* = « rosée »). De quoi révolutionner l'herméneutique taoïste ! Son style est tantôt original et ponctué de bonnes trouvailles lexicales, tantôt plutôt potache, ce qui donne à penser que Gustav

Gräser valait mieux comme Maître de vie, tandis que Hermann Hesse était certes un plus grand Maître de lecture. Jésus et Nietzsche (quel paradoxe !) font aussi partie des références. De même que Rousseau, Tolstoï et *Les feuilles d'herbe* (*Leaves of Grass*) de Walt Whitman (1819-1892). Gustav Gräser était conscient d'un rapprochement entre le livre de Whitman et son propre nom, car en guise de salutation, il donnait parfois aux visiteurs une feuille d'herbe (*a leaf of grass*).

Le présent article est surtout dédié à la période initiale du Monte Verità. Cependant, il paraît utile d'évoquer brièvement la suite du parcours vital de Gustav Gräser. Car il illustre tellement bien ce que Gräser et ses amis auraient souhaité éviter. Vers le début des années trente, alors que des « chemises brunes » toujours plus nombreuses défilent dans les rues des villes allemandes, on le voit marcher seul dans les rues de Berlin, toujours en sandales, avec sa stature immense, ainsi que barbe et longue chevelure. Des dames avec chapeau et des ouvriers en bottes, perplexes et nettement plus petits que lui, le regardent des pieds à la tête. Il prêche notamment en faveur d'un « Musée contre la guerre » (fig. 5). Ensuite, il est complètement marginalisé par une interdiction d'écriture, de performance et une menace de déportation comme « asocial » à *Buchenwald* – autant dire : l'extrême inverse de ce que pouvait représenter pour lui un « bois de hêtres », c'est-à-dire un bois sacré. On ne sait pas trop comment il réussit à survivre en Allemagne pendant la guerre sans se faire ni raser ni déporter. On sait qu'il n'a pas demandé refuge en Suisse. Ou du moins, même s'il y est venu en tant que clandestin, il n'a certes pas trouvé de place dans son ancien paradis, car pendant la seconde guerre mondiale, les environs de sa grotte d'Arcegno, derrière le Monte Verità, ont été transformés en camp d'accueil pour les réfugiés polonais (de ce camp, il reste au moins trois baraques en bois, qui font aujourd'hui office de… colonie de vacances).

A la grande surprise de ceux qui l'ont connu, Gräser refait surface en 1945, très éprouvé, mais pareil à lui-même. On peut le voir sur une photo (fig. 6) particulièrement saisissante, les yeux hagards et visiblement sous-alimenté, devant un champ de ruines qui fut jadis la vieille-ville de Munich. En 1950, René Prévot, un journaliste qui l'a déjà rencontré en 1918 parle d'un miracle : « Il a survécu ! » (avec joie mais non sans s'amuser des allures étranges du personnage). Gräser lui répond avoir certes toujours « un petit oiseau vert » (*ein Grünspecht*) dans la tête, mais que cela valait mieux – et surtout, cela avait causé bien moins de mal à la terre – que d'avoir dans la tête un petit oiseau noir, brun ou rouge [30]. Il meurt seul dans les environs de Munich (München-Freimann), sans que la date exacte de son décès soit enregistrée. Probablement le 27 octobre 1958. Son futur biographe, Hermann Müller, réussit à sauver *in extremis* ses manuscrits (fig. 8) de la décharge publique [31]. C'est peut-être en songeant à Gustav Gräser que Hermann Hesse écrit dans une lettre : « Des hommes ont séjourné parmi nous, pareils à des lumières incandescentes, mais personne ne les a remarqués ! Une douzaine de singes fous ont joué aux « grands hommes », mais ces véritables lumières ont vécu sous vos yeux, comme si elles n'avaient jamais existé » [32].

6. Les Mamelles d'Artémis

Tout au long de cette étude, nous avons parlé du site du Monte Verità, ainsi que de trois biographies fondatrices, en relevant les passages où l'adjectif ou le mot

« mystique » semble apparaître de façon adéquate dans les sources employées. Force est d'admettre que cette notion a tendance à se dérober à toute approche discursive. Mais telle est une observation qui s'applique à l'ensemble de l'histoire de la mystique. Raison pour laquelle l'approche mystique a donné lieu à quelque chose comme la théologie négative, puisque la mystique dite spéculative se propose de discourir sur un domaine qui par définition, se dérobe au langage. Compte tenu de cette difficulté, on peut affirmer que dans une certaine mesure, il est légitime de parler de mystique à propos du Monte Verità. Tolstoï et Lao-Tseu sont indéniablement des auteurs mystiques.

Henri Oedenkoven, qui avait sans doute plus que les autres membres du groupe le sens des réalités pratiques, n'en est pas moins « mystique » dans la mesure où il s'est manifestement inspiré de ces deux auteurs pour fonder son entreprise. On a aussi vu que Ida Hofmann donne une définition intéressante de la mystique en tant que prise de conscience de la détermination profonde de notre intériorité. En somme, une mystique immanente ou « existentialiste ». Hélas, elle ne développe pas cette idée. On retiendra cependant encore qu'elle semble opposer « mystique » (au sens positif) et « mysticisme » (sens négatif). Sur quoi il faudrait ajouter que vers 1905, en Europe, le Monte Verità était sans doute l'ultime paradis des « -ismes », encore vécus avec une certaine innocence. Parmi ces nombreux « ismes », les principaux étaient le végétarisme, le nudisme – ou plus exactement le naturisme –, ainsi que l'individualisme, auquel on pourrait encore ajouter le féminisme. Cependant, on a aussi et à juste titre répertorié le mysticisme, et parfois même « la mystique », au sens où l'entend Ida Hofmann.

Autant par les auteurs dont il s'inspire que par ses actes ou ses écrits, Gustav Gräser, entre aussi dans cette catégorie d'une « mystique du retour à la nature », d'une mystique de l'immanence où « la passion de l'Un » consiste à « faire un avec Notre Dame Nature ». Dans la perspective de notre domaine de prédilection (la mystique rhénane), on peut dire qu'il y a quelque chose « d'eckhartien » en lui, notamment à propos de l'importance de la notion de « joie » [33] (*Monte Gioia*), mais *a fortiori*, on peut trouver des points de comparaison entre Gustav Gräser et Henri Suso. Certes, grandes sont aussi les différences, car ces deux auteurs n'ont pas grandi à la même époque ni dans le même « ordre », cependant, pour ne donner ici qu'un seul exemple tiré d'un livre récemment traduit, voici une citation de Suso qui pourrait tout aussi bien être de la plume de Gustav Gräser : « Dans cette montagne sauvage où réside le supradivin, se trouve un abîme dont le prélude est sensible à tous les purs esprits: ils entrent alors dans une vertu ineffable d'une sauvage étrangeté » [34].

L'épisode de « la montagne sauvage », qui figure à la fin du chapitre 7 du *Sicut aquila* (*Tel un aigle*) de Suso est importante, car elle constitue le but final de l'envolée romanesque et mystique que Suso propose à sa fille spirituelle. En effet, elle se réfère à la plus haute expérience de l'ineffabilité divine. Certes, on pourrait apporter d'autres exemples où la notion de « sauvage » (*wilde*) prend un sens plus équivoque, où l'on ne sait pas s'il s'agit d'une rencontre avec le divin ou avec une personnification de l'hérésie. C'est notamment le cas de la fameuse rencontre de Suso avec « la chose sauvage sans nom » [35]. Quand bien même Suso applique ici la notion de « sauvage » à l'hérésie, il n'en demeure pas moins que ce substantif ne

correspond pas nécessairement chez lui à une catégorie clairement identifiable comme « hérétique ». *Wild* peut aussi désigner « le merveilleux ». En anglais moderne *wild* ne comporte-t-il pas aussi un sens positif dans certains contextes, à savoir : excité, passionné, enthousiaste ? Chez Suso, *wild* désigne certes ce qui est incompréhensible, inconstant, versatile et donc spirituellement débridé – c'est-à-dire inquiétant ou chargé de réminiscences religieuses antérieures au christianisme. Cependant, d'autres passages du même auteur confirment que ce terme peut aussi servir à évoquer de manière positive l'occurrence merveilleuse d'une expérience originelle du divin. Il en découle que selon Suso, même les hérétiques ont une authentique expérience du divin. Le problème vient plutôt d'une certaine difficulté à intégrer cette authentique expérience spirituelle « ici-bas », dans la vie matérielle et sociale du monde qui les entoure. En d'autres termes, les hérétiques ne sont pas mauvais en eux-mêmes, mais ce sont des marginaux. On pourrait alors objecter que parmi les saints, beaucoup ont aussi vécu comme des marginaux. A la lumière de ces réflexions, on peut se demander si Gustav Gräser était un saint ou un hérétique. Certains poètes du XX^{e} siècle ont déjà donné leur réponse à cette question : ils l'ont canonisé [36].

Au sens de « religion des mystères », qui a indéniablement joué un rôle dans l'imaginaire des *Monteveritani*, tout comme dans la mystique chrétienne, on peut aussi dire qu'il existe des sites particulièrement aptes à attirer de semblables mouvances. Les environs du Monte Verità semblent depuis toujours avoir été un tel endroit. Dans la préface au catalogue de son exposition sur le Monte Verità (1980), Harald Szeemann a comparé cette montagne aux « mamelles d'Artémis », déesse dont la plus célèbre statue se trouvait dans le temple d'Ephèse. Il y a 2 500 ans, le philosophe Héraclite y aurait déposé en offrande son livre consacré à « Notre Dame Nature » [37]. Tout comme les fragments du livre d'Héraclite, il ne nous reste rien d'autre que des fragments des nombreuses différentes quêtes entreprises par les *Monteveritani*, dont nous n'avons évoqué que les trois premières. Mais à bien y réfléchir, il ne pouvait en rester autre chose que des fragments : pas de théorie définitive et pas de temple. Car en fait de temple, c'est le site lui-même qui est un temple. Raison pour laquelle il importe de protéger ce site et le paysage qui l'entoure, un peu comme l'on protège une réserve naturelle. Comme bien d'autres paysages sublimes, les saintes collines et le littoral d'Ascona sont aujourd'hui menacés. Telle est la motivation principale ayant conduit à la rédaction du présent texte.

Notes

[1] L'ouvrage collectif publié par Harald SZEEMANN (éd.), [*Le mammelle della verità / Die Brüste der Wahrheit* (intitulé de la couverture du catalogue de l'exposition)], *Monte Verità, Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie*, Milano, Electra Editrice, 1978, 1980, a constitué un tournant majeur dans la réception du mythe. Il me semble utile de préciser à cet endroit avoir rencontré Harald Szeemann à deux reprises en 1987-1988. En octobre 2004, nous avons échangé une brève correspondance à propos de mon intervention au colloque de l'ULB annoncé pour décembre 2004. Je ne suis pas sûr que Szeemann avait alors bien compris l'objet de mon investigation : « Mystique ? Que dois-je dire ? Le contraire d'aujourd'hui ? ». J'aurais souhaité lui rendre visite durant l'été 2005. Malheureusement, le sort en décida autrement, raison pour laquelle cet article lui est dédié.

[2] Voir. G. VACCHINI, « Ascona, anno 1900 », dans H. SZEEMANN (éd.), *op. cit*., p. 12.

[3] Voir le roman de G. HAUPTMANN, *Der Ketzer von Soana* [i.e. Ascona], Berlin, 1918, inspiré des *Monteveritani*.

[4] Même s'il faut aussi reconnaître des différences en fait de trajectoires, ce groupe de sept jeunes personnes a peut-être été influencé par le premier *Wandervogel* (oiseau migrateur), mouvement fondé en 1896 à Berlin-Steglitz, et qui fait un peu penser au *Wandersmann*, c'est-à-dire, au *Pèlerin chérubinique* d'Angelus Silesius.

[5] L. ANTOGNINI, « Perché la collina si chiama Monte Verità. Una denominazione in cui aleggia qualcosa di mistico », dans G. REZZONICO (éd.), *Antologia di cronaca del Monte Verità, Arti grafiche Rezzonico e figli*, Locarno, 2000, p. 26.

[6] Voir W. SCHÖNENBERGER, « Monte Verità und die theosophischen Ideen », dans H. SZEEMANN (éd.), *op. cit*., p. 65.

[7] *Ibid.*

[8] Voir R. LANDMANN, *Monte Verità, Die Geschichte eines Berges*, Adalbert Schultz Verlag, Berlin, 1930, p. 98. Dans la nouvelle édition amplement retravaillée (modifiée) et complétée par U. von Wiese et M. Dreyfus (Huber, Frauenfeld 2000), ce texte n'est plus reproduit. Mais il faut reconnaître que la nouvelle édition a d'autres atouts et qu'elle est plus agréable à lire.

[9] A propos de la « mystique » taoïste, voir dans le présent volume l'article de Fr. LAUWAERT, « Manger de l'air, manger des mots. La recherche de l'aliment d'immortalité dans le taoïsme chinois ».

[10] G. REZZONICO (éd.), *op. cit*., p. 54.

[11] Voir R. LANDMANN, *op. cit*., p. 151.

[12] I. HOFMANN-OEDENKOVEN, *Wie gelangen wir Frauen zu harmonischen und gesunden Daseinsbedingungen ?*, Ascona, 1902.

[13] I. HOFMANN-OEDENKOVEN, *Vegetarismus ! Vegetabilismus ! Blätter zur Verbreitung vegetarischer Lebensweise*, Ascona, Monte Verità, 1905.

[14] I. HOFMANN-OEDENKOVEN, *Monte Verità. Wahrheit ohne Dichtung,* Lorch/Württemberg, Karl Röhm, 1906.

[15] A. GROHMANN, *Die Vegetarier-Ansiedlung in Ascona und die sogenannten Naturmenschen im Tessin*, Halle/S., 1904.

[16] E. MÜHSAM, *Ascona. Eine Broschüre*, Locarno, 1905. Reprint : Berlin, 1977 ; Klaus Guhl, s.l., 1982.

[17] I. HOFMANN-OEDENKOVEN, *Monte Verità*, *op. cit*., p. 40.

[18] *Ibid*., p. 47.

[19] *Ibid*., p. 72 et 95.

[20] *Ibid*., p. 84.

[21] Voir à ce propos le chapitre intitulé « Who was there when », dans M. Green, *Mountain of Truth. The Counterculture Begins. Ascona, 1900-1920*, Hannover and London, Tufts University Press of New England, 1986, p. 119-155.

[22] Voir à ce propos H. Müller, *Gusto Gräser. Aus Leben und Werk. Bruchstücke einer Biographie*, Knittlingen, Gräser Archiv Freudenstein, 1987. Que Hermann Müller soit ici remercié d'avoir relu les épreuves de mon article et d'avoir autorisé la reproduction de quelques images figurant dans son livre.

[23] Cet incident est relaté dans une lettre de Jul Glemser au professeur Auguste Forel, à Yvorne. Sa femme l'encourage à rester fidèle à ses convictions, elle annonce qu'elle va venir à la caserne de Kronstadt avec son enfant pour assister à l'exécution, mais en même temps, elle sent qu'un tel malheur ne va pas se produire. Voir H. Müller, *op. cit.*, p. 46-47.

[24] Sur Maître Eckhart, voir dans ce volume l'article de M.-A. Vannier, « L'être, l'Un et la Trinité chez Eckhart ». On consultera aussi avec profit A. Dierkens et B. Beyer de Ryke (éd.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^e^-XIV^e^ siècle)*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2004 (Problèmes d'histoire des religions, 14).

[25] Le *Monte Venere* ou « Mont de Vénus », faudrait-il même dire, par allusion au *Tannhäuser*, bien connu des écrivains de l'époque.

[26] A propos du *Monte Gioia* et des écrivains qui se sont inspirés de Gustav Gräser, voir H. Müller, « Monte Gioia. Der Monte Verità von Gusto Gräser », dans A. Schwab et Cl. Lafranchi (éd.), *Sinnsuche und Sonnenbad. Experimente in Kunst und Leben auf dem Monte Verità*, Zürich, Limmat Verlag, 2001, p. 187-201.

[27] Voir H. Müller, « Monte Gioia. … », dans A. Schwab et Cl. Lafranchi (éd.), *op. cit*., p. 194.

[28] Sur la mystique du Vedânta, voir dans le présent recueil la contribution de J. Lacrosse, « De la commensurabilité des discours mystiques en Orient et en Occident. Une comparaison entre Plotin et Çankara ».

[29] Voir G. Gräser, *Tao. Das heilende Geheimnis*, éd. H. Müller, Knittlingen, Gräser Archiv Freudenstein, 2005.

[30] Voir H. Müller, *Gusto Gräser*, *op. cit*., p. 110-111.

[31] Voir M. Green, *Mountain of Truth*, *op. cit*., p. 80.

[32] Voir H. Müller, *Gusto Gräser*, *op. cit*., p. 107. H. Hesse, *Gesammelte Briefe*, vol. 3, Frankfurt/Main, 1982, p. 322.

[33] Voir « Les sept degrés de la vie contemplative » (appendice), dans Maître Eckhart, *La Divine Consolation*, traduit du moyen-haut allemand, présenté et annoté par W. Wackernagel, Paris, Payot & Rivages, 2004, p. 109-111.

[34] Henri Suso, *Tel un aigle*, traduit du moyen-haut allemand, présenté et annoté par W. Wackernagel, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 78.

[35] Voir K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1907, p. 352.

[36] Voir H. Müller, « Monte Gioia. … », dans A. Schwab et Cl. Lafranchi (éd.), *op. cit*., p. 200. Tombé amoureux de son visage, l'un des poètes cités ici aurait aussi « canonisé » Lotte Hattemer (faudrait-il dire : « sainte Babette » ?), ce qui faute de place, n'a pu être développé ici. Voir B. Goetz, *Das Göttliche Gesicht*, Wien, 1927.

[37] Voir P. Hadot, *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004. Voir aussi W. Wackernagel, « Le génie de Notre Dame Nature. Notes de lecture sur *Le voile d'Isis* de Pierre Hadot », dans *Revue Diogène*, 207, juillet-septembre 2004, p. 130-139 ; ainsi que Id., « Les Mamelles d'Artémis », dans *ph+arts. Magazine suisse des arts*, 54, février-mars 2005, p. 17.

Le féminin de l'Esprit : différence dans l'Unité

Michel Cazenave

On peut se demander pourquoi s'interroger encore à l'aube du IIIe millénaire, sinon sur le sexe supposé, tout au moins sur le genre de l'Esprit Saint : la querelle a été vidée aux débuts du christianisme, et le choix a été clairement fait à l'époque d'une unité massive de la Trinité selon son genre – c'est-à-dire, en fin de compte, dans l'ordre du masculin.

Or, nous constatons aujourd'hui, avec les progrès d'une science historique dégagée de ses fantasmes, à la lumière de la psychanalyse, et sous les coups de boutoir d'une sociologie, pour ne pas dire plus généralement d'une anthropologie compréhensive, que la question n'avait jamais été réglée que dogmatiquement (toute proclamation dogmatique s'appuyant dès le Ve siècle de notre ère sur la force de contrainte de l'appareil d'Etat, quel qu'il fût par ailleurs [1]) – et que la réclamation d'une *face féminine* de Dieu n'a cessé de faire retour à travers les siècles [2], jusqu'aux combats actuels de ce qu'il est convenu d'appeler la *théologie féministe chrétienne* qui procède souvent, lorsqu'elle n'en revient pas tout simplement à la notion d'une *déesse* unique, à une féminisation du divin selon tous les degrés possibles [3].

N'est-il pas significatif à cet égard que l'un des points en balance dans la controverse théologico-politique entre Leo Strauss et Kojève, en plein XXe siècle, portât sur l'éventuelle féminité de la Sagesse [4], ou qu'un auteur contemporain, reprenant largement la mariologie de Maximilien Kolbe, tout en la poussant jusqu'à son bout dans une perspective guénonienne, identifie de nos jours la « maternité hypostatique du Saint-Esprit (à l') immaculée conception primordiale » : « Si le Père est la source active et l'origine monarchique de l'autocommunication de l'Essence divine, le Saint-Esprit, Hypostase caritative, en est la condition passive par laquelle génération et spiration sont co-éternellement en acte/Cette maternité hypostatique du Saint-Esprit, cette Conception hypostatique et immaculée est l'Immaculée

Conception. [...] *Filius incarnatus est : Jesus Christus ; Spiritus Sanctus quasi-incarnatus est : Immaculata* » [5] : « le Fils s'est incarné : Jésus Christ : l'Esprit Saint s'est quasiment incarné. C'est la Vierge (l'Immaculée) ».

La place nous manque ici pour traiter le sujet dans toute l'ampleur qu'il requerrait, aussi allons-nous simplement présenter quelques *propositions de thèse* qu'une enquête approfondie devrait conforter à l'avenir.

Première proposition : le Dieu de la Bible était père et mère à la fois, et c'est une certaine dogmatique chrétienne qui a voulu le ranger dans une unique catégorie masculine.

Deuxième proposition : la figure de la Sagesse (Sophia) est ici centrale, qui distribue le féminin divin, tantôt sur le Saint-Esprit, tantôt sur la figure de Marie, parfois même sur le Christ – créant des équivalences ou des passerelles plus ou moins implicites entre ces trois instances pourtant différentes.

Troisième proposition : le judéo-christianisme au sens strict – sans parler des courants gnostiques ou para-gnostiques [6] – ont toujours mis en avant la féminité de l'Esprit, ou plus largement de la Pensée créatrice de Dieu.

Quatrième proposition : la féminité de l'Esprit n'a de sens que dans une perspective de théologie négative où, avant d'apparaître comme père *et* mère, masculin *et* féminin (*coïncidentia oppositorum*), Dieu n'est *ni* père, *ni* mère. Il est à strictement parler irreprésentable et en deçà de toute catégorisation, donc de toute différenciation pensable en sexe ou en genre.

Cinquième proposition : c'est la théologie trinitaire et la christologie qui mènent au Concile de Nicée, affinées par les Pères de Cappadoce et déployées lors du (faux) Concile d'Ephèse, puis du Concile de Chalcédoine, qui ont définitivement masculinisé l'Esprit – entraînant paradoxalement, et par contre-coup, une certaine féminisation du Christ au Moyen Age, et la surrection de la figure mariale comme nous la connaissons aujourd'hui.

Sixième proposition : la féminité de l'Esprit s'est dès lors « réfugiée » dans les courants hétérodoxes ou aux marges du christianisme, jusqu'à ce que resurgisse de nos jours le thème de la Sagesse de Dieu dans son lien essentiel à la personne de l'Esprit.

Première proposition : il y a maintenant un certain temps que l'on s'est avisé combien le Dieu de l'*Ancien Testament*, Dieu vengeur et terrible sous sa forme *El Shaddaï*, pouvait aussi être une mère pour le peuple de l'Alliance :

> Depuis toujours j'étais silencieux,
> je me taisais et me contenais...
> je gémis comme celle qui enfante,
> je suffoque et j'étouffe [7]

déclare Yavhé dans un style que l'on qualifierait aujourd'hui d'*hystérique* (au sens structurel de ce terme), à travers la bouche d'Isaïe, cependant que le prophète implore dans une adresse que tout le monde connaît :

> Où sont donc ta jalousie et ta puissance
> le frémissement de tes entrailles ?
> Tes entrailles se sont-elles fermées pour moi [8] ?

Ce à quoi le même prophète répondait à l'avance :

... Sion disait : « Yavhé m'a abandonnée, le Seigneur m'a oubliée ».
Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle nourrit,
cesse-t-elle de chérir le fils de ses entrailles [9] ?

La miséricorde ou la pitié de Dieu (*rahamin* en hébreu), ont directement à voir avec ses *entrailles* et sa *matrice* (*rehem*), et lorsque, dans un oracle de Yahvé, Jérémie s'interroge sur la considération du Seigneur pour Ephraïm (« ... que mes entrailles s'émeuvent pour lui,/que pour lui déborde ma tendresse ? » [10]), c'est l'expression *rahem 'arahamenu* que nous trouvons.

De fait, les occurrences de cette maternité/féminité sont nombreuses dans le texte et indiquent bien une « androgynie » de « Cela » dont on ne peut dire le nom : *Exode*, 34, 6 ; *Psaumes*, 116, 5-6 ; *Isaïe* ou *Jérémie* déjà cités, ou *Osée,* II, 1-4 et 8, par exemple – avec une liaison que nous constatons sur le champ entre cette féminité et le don prophétique, autrement dit, l'inspiration par l'Esprit.

Comme se le demande un théologien contemporain, on peut dès lors se poser la question de savoir « pourquoi le *Nouveau Testament* a gommé l'image du Dieu Mère pour survaloriser celle du Dieu Père (258 occurrences) ? Selon toute vraisemblance, c'est la réalité masculine du « Fils (202 occurrences) qui a « précipité » celle du Père » [11].

Deuxième proposition : cet aspect féminin de Dieu s'est principalement cristallisé dans la figure de la Sagesse dès qu'elle apparaît dans *Le Livre des Proverbes* :

La Sagesse n'appelle-t-elle pas ?
L'intelligence n'élève-t-elle pas la voix [12] ?

à quoi, on le sait, la Sagesse répond en déroulant son propre éloge :

Moi, la Sagesse, je possède le savoir-faire,
j'ai inventé la science de la perspicacité.
A moi appartiennent le conseil et le bon sens ;
à moi l'entendement, à moi la puissance [13] !

Elle atteint peu après un statut cosmologique (pour ne pas dire méta-ontologique), en devenant la puissance de co-création du cosmos – ce que reprendra plus tard la théologie orthodoxe, et plus particulièrement la philosophie religieuse russe de la fin du XIX^{e} siècle et du début du XX^{e} siècle [14], en pensant la *Sophia* comme *energeia* divine :

Yahvé m'a créée au début de ses desseins,
avant ses œuvres les plus anciennes.
Dès l'éternité je fus fondée,
dès le commencement, avant l'origine de la terre.
[...]
Quand il affermit les cieux, j'étais là,
quand il traça un cercle à la surface de l'abîme,
quand il condensa les nuées d'en-haut,
quand il fixa les sources de l'abîme...
J'étais à ses côtés comme le maître d'œuvre [15].

Ni le Siracide (*Ecclésiastique*, 33 ou 50), ni le rédacteur anonyme du *Livre de la Sagesse* n'ajouteront de traits déterminants à cette description : établie dès l'éternité,

la Sagesse est à la fois en position intermédiaire et médiatrice entre le créateur et la création, elle est intelligence efficiente et véhicule du *Fiat* divin – tous termes qui préfigurent l'Esprit [16] dans sa puissance intrinsèque.

C'est dans le refus de cette assimilation de la Sagesse féminine à l'Esprit, que s'origine sans doute l'adéquation établie aux débuts du christianisme entre le *logos* christique et la figure sapientielle (voir les parallèles entre les premiers versets de l'*Evangile de Jean* et l'« histoire » de la Sagesse telle que décrite dans l'*Ecclésiastique* ou dans le livre qui porte son nom : « envoyée sur la terre pour y révéler les secrets de la volonté divine ; faisant retour à Dieu, sa mission terminée » [17]) – puis, après la crise arienne, où l'on avait excipé que, si le *logos* était la Sagesse, le *logos* avait été créé puisque la Sagesse l'avait été, le glissement de la Sagesse vers la figure de la Vierge Marie qui va en recueillir à peu près tous les attributs [18].

Il se crée ici tout un jeu d'équivalences ou de résonances voilées qui reféminise de fait l'Esprit sous le chef de la Vierge – ou qui aboutit parfois, selon des chemins dialectiques qu'il faudrait approfondir, à une féminisation paradoxale de Jésus-Christ en personne [19] !

Ces deux propositions de base avancées, nous irons beaucoup plus vite pour les quatre qui suivent.

Certainement influencées par le genre féminin de l'Esprit en hébreu (*ruah* ou *ruach*), les traditions judéo-chrétiennes, à travers l'Esprit-sagesse, ont généralement considéré l'Esprit-Saint selon le genre féminin : quand les *Odes de Salomon* nous en parlent de la sorte [20], quand la *Didascalie syriaque* présentifie l'Esprit sous les espèces d'une femme dans la liturgie [21], quand l'*Evangile des Hébreux* appelle l'Esprit « notre mère » [22], on sait que les elkasaïtes doublaient leur Christ cosmique d'un Saint-Esprit féminin de la même envergure [23] cependant que Gilles Quespel nous rappelle que « les *Pseudo-Clémentines* disaient qu'au commencement l'Esprit planait sur les eaux, et comme tout avait été créé à partir de l'eau et de l'Esprit, l'Esprit – ou la Mère – avait aussi créé l'homme de nouveau en volant au-dessus des eaux baptismales. La prémisse de cette affirmation est, évidemment, que le Saint-Esprit est féminin » [24].

Ce qui permet à une théologienne féministe de la chrétienté d'aujourd'hui comme Rosemary Ruether d'écrire : « Bien qu'un concept androgyne de la Trinité ait été réprimé dans le christianisme gréco-romain, le christianisme syrien continue la tradition hébraïque de la sagesse féminine et la transfère à l'image féminine de l'Esprit-Saint. Cet Esprit-Saint féminin est pensé comme mère et source nourricière des chrétiens. [...] Ce type d'images de l'Esprit-Saint [...] est évident dans les *Odes de Salomon* (n° 19). Dieu y est représenté comme un androgyne qui possède des seins capables de donner du lait comme une mère qui allaite. L'Esprit-Saint est le pouvoir qui donne le lait au Père et Elle-même est ce sein débordant du Père » [25].

On comprend dès lors pourquoi d'autres théologiennes ont créé le néologisme l'*Esprite* qui correspondrait tellement mieux à leur réflexion profonde [26] ; pourquoi l'égérie de Soloviev, Anne-Marie Schmidt différencie au début du XX^{e} siècle la Trinité en Père, Fille et Fils [27] ; pourquoi quelqu'un comme Catharina Halkes déclare : « Nous avons un besoin urgent d'une christologie pneumatologique et sophiologique […] pour introduire une rupture dans la pesante relation entre le Père et le Fils » [28].

Déclaration d'autant plus intéressante qu'elle vient de faire appel quelques lignes plus haut à un « Dieu ni père, ni mère ». Autrement dit, on remonte d'un Dieu androgyne à un Dieu sans genre, un Dieu d'avant toute différenciation, un Dieu pour nous impensable et irreprésentable : un *Deus absconditus* qui, se révélant dans le paradoxe de ses personnes et la conjonction de leur genre, garantit ainsi son unité suressentielle dans la différence même de ses hypostases – cette différence fût-elle comme ici poussée jusqu'à son bout.

Cette liaison du féminin et de l'Esprit, donc aussi du prophétisme et du don des charismes, on sait comme le christianisme des premiers siècles va très vite s'en méfier : l'un des grands éléments de polémique contre Montanus est bien d'être entouré de prophétesses [29], comme Origène, pour sa part, à propos de l'*Evangile des Hébreux*, oppose un argument qui paraît à première vue imparable : « Si quelqu'un admet l'*Evangile des Hébreux*, où le Sauveur déclare : « Le Saint-Esprit, ma mère [...] », il se demandera comment l'Esprit Saint, étant par l'intermédiaire du Verbe, peut-être la mère du Christ » [30]. C'est dans cette veine qu'à travers les réflexions de Basile de Césarée et des Pères de Cappadoce durant la controverse qui suit le Concile de Nicée, l'Esprit va définitivement se masculiniser dans la (future) double tradition catholique et orthodoxe, cependant que Marie devient *theotokos* et commence, si l'on peut dire, à se « pneumatiser ». A peu près au même moment, saint Augustin ironise : « Va-t-on dire que la sagesse est du sexe féminin parce que le mot qui la désigne, en latin comme en grec, est du genre féminin ? » [31] – et en filant la comparaison avec la vision d'Abraham sous le chêne de Mambré (il voit le Seigneur comme *un* homme, puis il en invite *trois* à se restaurer et leur parle comme à *un seul* [32]), « démontre » comme ces *trois hommes* sont une parfaite image de la Trinité divine : « Pourquoi ne pas reconnaître ici, visiblement révélée, l'égalité de la Trinité, et dans ces trois personnes, l'unité et l'identité de substance ? » [33].

Pourtant, nous l'avons dit, ce schème d'un Esprit féminin qui réintègre le Dieu manifesté dans son androgynie pour d'autant mieux indiquer son mystère initial, son « hors-sexe » et « hors-genre » dans son abîme primordial, ne cessera de hanter la réflexion humaine : de même que Jakob Boehme fait surgir la Sophia de l'*Ungrund* divin, le comte de Zinzendorf imagine une matrice du Christ-Mère qui enfante le Saint-Esprit – lui-même (elle-même ? les mots ici défaillent) Mère des vivants et manifesté(e) sur cette terre comme Eglise-Epouse du Christ [34]. Les théologiennes féministes – allemandes ou américaines en général – en ont repris le flambeau, et peut-être ne peut-on mieux en expliquer le thème que par les considérations d'Henry Corbin, au plein milieu du XX^{e} siècle, sur la rédemption de la Sophia dans la *Réponse à Job* de Jung : « Elle est la figure de l'*anthropos* féminin primordial (*der weibliche Urmensch*), le mystère de la Femme céleste, contenant en l'obscurité de son sein le soleil de la conscience « masculine » [...] Dieu naît à l'homme et l'homme naît à Dieu comme *filius sapientae*, fils de Sophia. L'Incarnation de Christ est alors le prototype qui est transféré progressivement à la créature par l'Esprit-Saint ou Paraclet promis, processus d'une *incarnatio continuata* s'accomplissant [...] par l'éclosion de l'individualité spirituelle dans l'homme. Le Règne de l'Esprit-Saint comme hypostase féminine (dans la tradition sémitique) et s'identifiant avec Sophia est ainsi la vision de « l'Orient d'un nouvel *Aïon* » » [35].

Notes

[1] Voir en particulier P. Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive : vers un empire chrétien,* Paris, Seuil, 2003.

[2] Voir à ce propos le livre collectif M. Cazenave (dir.), *La face féminine de Dieu*, Paris, Noesis, 1998 (L'instant nécessaire).

[3] Recension de la question dans E. Parmentier, *Les Filles prodigues : défis des théologies féministes,* Genève, Labor et Fides, 2001 (Lieux théologiques), et dans M. T. Porcile Santiso, *La Femme espace de salut,* Paris, Cerf, 1999. Se reporter à D. Sölle, « Père, puissance et barbarie. Questions féministes à la religion autoritaire », dans *Concilium*, 163, 1981. Pour une position radicale : E. A Johnson, *She Who is : The Mystery of God in Feminist Theology Discourse*, New York, Crossroads, 1992. En français : *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, Paris, Cerf, 1999 (Cogitatio fidei, 214).

[4] L. Bibard, *La Sagesse et le féminin. Science, politique et religion selon Kojève et Strauss*, Paris, L'Harmattan, 2005.

[5] B. Bérard, *Introduction à une métaphysique des mystères chrétiens. En regard des traditions bouddhique, hindoue, islamique, judaïque et taoïste*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 146.

[6] Voir à ce sujet mon article « Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus : quatre figures essentielles du féminin de Dieu », dans *La Face féminine de Dieu*, *op. cit.*

[7] *Isaïe*, 42, 14. Trad. *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1955.

[8] *Isaïe*, 63, 15. Même traduction. La *Bible de Jérusalem* remplace le dernier vers par « Ah ! Ne rends pas insensible ta pitié ! » Nous avons rétabli ici le texte sur lequel tout le monde s'entend aujourd'hui.

[9] *Isaïe*, 19, 14-15. Même traduction.

[10] *Jérémie*, 31, 20. Même traduction.

[11] D. Cerbelaud, *Marie, un parcours dogmatique*, Paris, Cerf, 2003, p. 277.

[12] *Proverbes*, 8, 1. Dans *Bible de Jérusalem*, *op. cit.*

[13] *Ibid.*, 8, 12-13.

[14] Voir par exemple S. Boulgakov, *La Sagesse de Dieu*, Lausanne, L'Age d'homme, 1983 ou V. Soloviev, *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, L'Age d'homme, 1990.

[15] *Proverbes*, 8, 22-23, 27-28 et 30, *Bible de Jérusalem, op. cit.*

[16] Sur l'assimilation de la Sagesse avec l'Esprit Saint, voir, entre autres, dans la tradition « orthodoxe » Théophile d'Antioche (*Ad Autocylum*, 1, 7 et 2, 15, dans *Patrologie grecque* de Migne, VI) ou le pourfendeur d'hérétiques que fut pourtant Irénée de lyon (*Adversus haereses*, dans *idem*, VII).

[17] *Bible de Jérusalem*, *op. cit*. Commentaire à Jean, I, 1, p. 1397.

[18] Les fonctions paraclétiques de l'Esprit, avocat et consolateur, sont reprises par Marie dans le *Salve Regina* et dans les litanies de Lorette – cependant que les textes sapientiels vont de plus en plus être sollicités dans les liturgies consacrées à Marie au long des siècles : *Siracide* 24 pour l'Assomption, *Proverbes* 8 pour la Nativité de la Vierge – et enfin le même texte pour l'Immaculée Conception. Voir à ce sujet C. Wiéner, « Les textes sapientaux dans la liturgie », dans *La Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, coll. dirigée par J. Trublet, Paris, Cerf, 1995 (Lectio divina, 160).

[19] Voir plus particulièrement à ce sujet *L'Horloge de la Sagesse*, I, de Suso, la dixième *Oraison* d'Anselme de Cantorbéry, *Le Livre des Révélations* de Julienne de Norwich... Sans parler d'Evagre le Pontique : « Le Christ qui parlait en Paul devenait le « père » des Ephésiens en leur révélant les mystères de la Sagesse (*Eph*. 3, 1-12), et la « mère » des Corinthiens en leur donnant à boire du lait (1 *Cor*. 3, 2) (*Schol. Pr.* 20, 9). Pour des considérations plus détaillées, C. Bynum, *Jesus as Mother, Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley,

University of California Press, 1983 ; A. CABASSUT, « Une dévotion médiévale peu connue : la dévotion à « Jésus-notre-mère » », dans *Revue d'ascétique et de mystique*, XXV, 1949.

[20] *Odes de Salomon*, 19, 1-5 ; 28, 1-2, Paris, Cerf, 1996.

[21] *Didascalie syriaque des douze apôtres*, 9 : « le diacre se tient à la place du Christ, et vous l'aimerez, tandis que la diaconesse sera honorée par vous à la place de l'Esprit-Saint ». Cité dans D. CERBELAUD, *Marie...*, *op. cit.*

[22] D'après les fragments – transmis pour réfutation – que l'on trouve dans ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, II, 12, 87, Paris, Cerf, 1966 (Sources chrétiennes, 120) et dans SAINT JÉRÔME, *Commentaire d'Isaïe*, IV, 11, 1-3 et 51-56, *Patrologie latine* de Migne, XXIV.

[23] Sur les mouvements judéo-chrétiens en général, consulter S.C. MIMOUNI, *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris, Albin Michel, 2004.

[24] G. QUISPEL, *Jewish and Gnostic Man, in Eranos Yearbook* 38 – 1969, Ascona, Eranos Foundation, 1972 – republié dans *Eranos Lectures*, Dallas, Spring Publications, 1986. Référence faite dans le texte de Quispel aux *Homiliae* XI, 26, 3.

[25] R. RADFORD RUETHER, *Woman Guide*, Boston, 1988.

[26] Recension dans E. PARMENTIER, *Les Filles…*, *op. cit.* Voir plus particulièrement E.A. JOHNSON, *She Who is…, op. cit.* ; H. WÖLLER, « Sophia », dans M. KASSEL (dir.), *Feministische Theologie*, *Perspectiven zur Orientierung*, Stuttgart, Kreuz, 1988, p. 45-58, ou C. CHRIST et J. PLASKOW (dir.), *Weaving the Visions : New Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco, Harper and Row, 1989.

[27] A.-M. SCHMIDT, *Le Troisième Testament*, Monaco, Le Rocher, 2004. « Le troisième Visage de Dieu (ou selon le vocabulaire de Schmidt, son « âme troisième », la troisième hypostase de l'unicité divine inconnue), porte sur la Terre le nom mystérieux d'Esprit-Saint, mais ce Nom est un Nom Divin commun aux trois Visages, et le Père et le Fils sont également l'Esprit Saint ». Il faut noter que cette position est plus facile à assumer dans l'orthodoxie, où l'Esprit ne procède que du Père, non pas du Père et du Fils (querelle du *filioque*) – et comme le commentent S. Boulgakov et P. Florenski dès 1915 : « L'idée de la nature féminine de la troisième hypostase (énoncée récemment encore par Nikolaï Fiodorov), a été exprimée depuis longtemps dans certains cercles ecclésiastiques (on peut établir avec certitude, par exemple, qu'elle le fut, dès le IV[e] siècle au sein de l'Eglise assyrienne »). Annexe à A.-M. SCHMIDT, *op. cit*.

[28] C. HALKES, (trad. allemande), *Suchen, was velorenging*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1985.

[29] Voir les citations du texte anonyme *Contre l'hérésie montaniste* que l'on trouve dans l'*Histoire ecclésiastique* (5, 16), d'Eusèbe de Césarée, Paris, Cerf, 1955 (Sources chrétiennes, 41*bis*). Voir à ce sujet C. TREVETT, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

[30] ORIGÈNE, *op. cit.* ; *cf.* note 21.

[31] SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate,* XII, V, 5, Paris, Bibliothèque augustinienne, 1955.

[32] *Genèse*, 18, 1-10. Puis la suite avec l'histoire de Sodome.

[33] SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate,* II, XI, 20. Sur la progressive définition de l'Esprit-Saint durant les premiers siècles de la chrétienté, et toutes les disputes auxquelles elle donne lieu, consulter W.-F. HAUSCHILD et V. HENNING DRECOLL (éd.), *Le Saint-Esprit dans l'Eglise ancienne*, Berne, Peter Lang, 2004 (Traditio christiana, XII).

[34] N. L. VON ZINZENDORF, *Discours sur la Confession d'Augsbourg,* cité dans P. DEGHAYE, *La doctrine ésotérique de Zinzendorf (1700-1760)*, Paris, Klincksieck, 1969, p. 242-243.

[35] H. CORBIN, « Postface » à *Réponse à Job* de C.G. JUNG, Paris, Buchet Chastel, 1964.

Impacts de la mystique féminine catholique dans la conjoncture actuelle du fait religieux en France

Jacques Maître

Je me garderai bien de donner au terme « mystique » [1] une portée universelle. Le point de départ de ma réflexion sera la mystique affective féminine catholique qui émerge au sommet du Moyen Age lorsque l'économie marchande commence à prendre son essor en Europe occidentale. Un trait essentiel de la modernité spirituelle propre à cette époque est l'accent mis sur le ressenti personnel dans la relation avec Jésus, plutôt que sur le ritualisme. La passion de l'Un s'y manifeste par un vécu mettant en œuvre sur le plan religieux les deux grandes expériences fusionnelles des êtres humains : le rapport mère-enfant et le rapport amoureux. Depuis lors, la transmission et l'enrichissement du corpus de ce que j'appellerai ici simplement « mystique féminine » pour faire bref auront couvert en gros le deuxième millénaire, avec une certaine éclipse consécutive à la condamnation du quiétisme. Ce processus a-t-il fini par s'exténuer sous nos yeux ?

Bridée depuis la fin de l'époque classique, la mystique féminine [2] a connu un rebond progressif au XIX^e^ siècle, rampe de lancement qui prélude à la vedettisation grandiose de Thérèse Martin [3]. A l'orée du XX^e^, l'intérêt des historiens et des psychologues pour l'expérience mystique a ouvert un chantier qui reste en pleine activité de nos jours. Même la théologie mystique, longtemps assoupie, a retrouvé du souffle. Non seulement les travaux scientifiques battent aujourd'hui leur plein en ce domaine, mais les éditions critiques des textes mystiques se multiplient sans parvenir à saturer la boulimie d'un large public.

Toutefois, les succès de librairie prennent ici leur véritable portée en fonction d'un glissement radical dans leur signification. La vogue actuelle des publications sur les mystiques catholiques se situe dans un contexte culturel sans précédent. La récession profonde et accélérée de l'emprise exercée par l'Eglise sur la société française va de pair avec l'obsolescence de l'adhésion aux autres grands appareils idéologiques,

notamment politiques ou religieux. Les débats de société alimentés par les médias se sont en grande partie émancipés des contrôles dogmatiques. Le marché des biens de salut se déréglemente, ce qui libère des forces sociales de créativité religieuse ; nous assistons même au remploi d'éléments religieux dissociés des systèmes traditionnels où ils avaient été originellement élaborés. Les expériences dites « mystiques » issues des traditions les plus diverses se trouvent ainsi pêle-mêle sous les feux de la rampe, tandis que la dévotion aux anges gardiens ressurgit bien loin du sens réaffirmé par le *Catéchisme de l'Eglise catholique*. Nous assistons à une recomposition en chassé-croisé : la sécularisation anémie la référence aux institutions religieuses comme régulatrices des savoirs, en même temps que la déconfessionnalisation favorise le foisonnement des orientations spirituelles proposées par les entrepreneurs modernes sur le marché des biens de salut. Je vais donc examiner successivement chacun de ces deux processus.

1. Le crépuscule des dogmes

Pour cette première partie, j'explicite mon analyse sur la base de deux dossiers très parlants. Le premier nous permettra de retrouver dans les automutilations adolescentes d'aujourd'hui un avatar des usages sacrificiels du corps médiéval. Le second donne à voir un processus de sécularisation radicale avec le passage de l'anorexie mystique à l'anorexie mentale. Dans les deux registres, nous avons affaire à des impacts actuels de la mystique féminine dans la mesure où il s'agit de comportements modernes extrêmes analogues à des comportements attestés au cours du deuxième millénaire, mais avec des significations religieuses qui ont dérivé loin de leur site originel.

A. Automutilations « gothiques »

Après l'ère du Christ en gloire, magnifié par l'art roman, une mutation radicale se produit au sommet du Moyen Age avec l'avènement de l'économie marchande et les changements que cette mutation entraîne dans la spiritualité. L'art gothique va traduire cette mutation par des représentations de Jésus partageant la condition humaine, depuis la vie fœtale jusqu'à la mort, et de Marie comme une vraie femme, enceinte, parturiente, allaitante, élevant son enfant et finalement navrée de douleurs quand elle assiste au supplice de celui-ci. L'expressivité gothique de ce drame culmine dans le gothique tardif (début du XVI^{e} siècle) avec la crucifixion peinte par Matthias Grünewald († 1528) pour le retable de l'hôpital monastique d'Issenheim. Nous y voyons le corps torturé du Christ, meurtri par la flagellation, cloué sur des bois mal dégrossis, entouré des figures pathétiques de ses proches ; Marie défaille dans les bras de Jean, tandis que Marie-Madeleine, amoureuse de Jésus, se tord les mains de désespoir.

Passons du « gothique » médiéval (y compris ses formes tardives qui empiètent sur la Renaissance) au courant « gothique » actuel, dont le graphisme glisse volontiers vers « gothik ». Pour collecter un échantillon significatif de la culture « jeune » qui véhicule cette thématique, j'ai méthodiquement eu recours aux messages circulant sur Internet.

> Le gothisme n'est ni une mode, ni une musique, ni une religion ; ce sont des pensées, une façon de vivre réunis en une culture. Par la suite, nous avons en effet

> la musique gothique d'aujourd'hui (telle que Stoa, The Sins of thy Beloved, etc.) qui exprime la douleur du monde ressenti comme si nous étions la douleur elle-même.
>
> Le monde gothique peut être défini comme un mouvement *underground* très riche ayant un style musical, des activités artistiques, une esthétique vestimentaire et un état d'esprit. Ils aiment les balades dans des lieux secrets et obscurs ayant une atmosphère sombre comme les cimetières, les soirées dans les catacombes et ils sont fascinés par l'inquiétant, l'étrange, le fantastique, le mysticisme et les tourments de l'esprit. Disciples de Baudelaire, les gothiques ont un goût certain pour la représentation du spleen et les thèmes morbides, pour la mise en scène de la souffrance et la dramatisation des sentiments. Il existe des associations, des sites lnternet avec des forums de discussions, des fanzines, des magazines, des boutiques et des disquaires spécialisés ainsi que des lieux où l'on se retrouve entre gothiques : boîtes de nuit, concerts, soirées, bars, festivals.

La jonction avec la question des automutilations est explicitement mise en icône par « Marilyn Manson », pseudonyme féminin de Brian Warner, quand ce chanteur choisit comme illustration pour la jaquette de son plus célèbre CD précisément le Christ crucifié de Grünewald ; sorti en 1996, ce CD s'intitule *Birth of the Anti-Christ* et le groupe se nomme « The Spooky Kids ». On sait que Marilyn Manson, actuellement une des principales « idoles » des jeunes, tient une place emblématique dans la musique « metal », comme vedette du courant « gothique » et comme vecteur d'automutilations frénétiques. A l'occasion, il se taillade la poitrine en scène au cours d'un spectacle. Il pratique allègrement le sacrilège religieux et politique (contre l'hypocrisie qu'il impute aux valeurs officielles des Etats-Unis).

Le poids symbolique de telles références apparaît clairement dans les propos de certains adolescents, comme la jeune fille qui déclare dans un échange sur Internet :

> En ce temps-là, j'avais eu le malheur d'éprouver des sentiments pour une amie mais je savais qu'elle était hétéro et je n'attendais rien d'elle. Mais cet amour mal placé m'a fait plonger dans une violente et sombre dépression. […] Je suis devenue gothique, sombre, et je me scarifiais, je ne pouvais même pas vous dire ce qu'était la joie et l'amour, je ne connaissait plus ça, c'était étranger à mon vocabulaire. C'est aussi là que je me suis mis à aimer le métal particulièrement Marilyn Manson que j'aime encore et toujours.

A une époque où le « salut » est de moins en moins conçu en fonction d'un monde surnaturel et d'une vie personnelle après la mort, l'accomplissement de soi ici et maintenant devient le foyer essentiel des significations accordées à des comportements qui répliquent jusqu'à un certain point les macérations mystiques valorisées autrefois dans le cadre du catholicisme. Loin de constituer un culte s'adressant à Satan au sens catéchétique, l'invocation du diable n'est ici qu'une façon tonitruante de brocarder le conformisme que le discours religieux sacralise sous l'égide de Jésus. La référence religieuse subsiste ainsi *a minima* comme aliment d'une jouissance qui se veut blasphématoire. Il n'en va pas de même avec le passage de l'anorexie mystique à l'anorexie mentale, où la thématique chrétienne n'est même plus lisible, comme nous allons le voir maintenant.

B. Anorexies

Certains historiens, notamment aux Etats-Unis, ont cherché à faire un diagnostic rétrospectif d'anorexie mentale chez des mystiques catholiques médiévales. Sur ce point, j'ai orienté mes recherches de psychanalyse sociohistorique vers la notion de « façons anorectiques d'être au monde » [4] ; j'avais défini celles-ci comme répondant à un refus d'assumer l'apanage des femmes dans la transmission de la vie ; pour s'exclure ainsi de sa place de maillon dans une lignée féminine, l'anorectique malmène son propre corps de façon à refuser ce qui fait le confort du nourrisson materné. Autrefois, l'Eglise offrait à une telle disposition la voie survalorisée de la virginité consacrée ; de nos jours, tout en maintenant la sacralisation de la virginité, l'Eglise elle-même ne pousse plus les âmes ferventes à la virtuosité ascétique des jeûnes extrêmes ou des macérations forcenées. Aujourd'hui, les jeunes filles ou femmes anorectiques ne trouvent ni légitimité, ni motivations plausibles dans le discours religieux. Elles sont cataloguées comme malades par les psychiatres et elles parviennent à faire croire que leur trouble repose sur une « phobie du poids ». Le noyau commun avec la façon anorectique d'être au monde des mystiques est le refus d'assumer l'apanage des femmes dans la transmission de la vie. Mais la virtuosité religieuse fondée sur la vocation catholique à la virginité consacrée a disparu en cours de route. L'anorexie mystique n'a plus sa place dans notre société ; l'anorexie mentale est devenue une version sécularisée des façons anorectiques d'être au monde.

L'épidémiologie montre que les cas observés au XX^{e} siècle se trouvent massivement situés dans les pays industrialisés de traditions chrétiennes. Dans ces conditions, le lien avec la religion constitue une ligne directrice, reliée aux observations sociohistoriques sur la tradition de la mystique affective féminine catholique. Cependant, le discours actuel des jeunes anorectiques ne comporte plus de référence religieuse. Les traits communs dans les comportements relevés pour l'une et l'autre époque touchent non seulement des restrictions alimentaires rigoureuses, mais aussi une discipline corporelle forcenée et la volonté d'atteindre des performances de très haut niveau dans la réalisation d'idéaux sociaux. Ces traits ne ressortissent pourtant pas nécessairement à une pathologie. Loin de poser que les mystiques sont des malades au même titre que les personnes atteintes d'anorexie mentale, on peut s'interroger sur une question plus large, prenant en compte la diversité des *façons anorectiques d'être au monde*, dont le noyau aura été défini à partir de considérations psychanalytiques. Ces « façons » se trouvent enracinées dans le refus d'assumer l'apanage des femmes pour la transmission de la vie et dans une attitude envers soi-même analogue à la maltraitance d'un nourrisson ; l'anorectique – mystique ou non – brise l'enchaînement corporel de la lignée féminine en niant les besoins qui faisaient originellement sa dépendance totale des soins maternels et en évitant le destin d'une femme féconde. Dès lors, le champ se trouve libre pour la fascination de désirs illimités.

« Anorexie *mystique* » se rapporte à des anorectiques dont le cheminement suit une voie proposée et sacralisée par l'Eglise catholique : la virginité consacrée, le statut d'épouse de Jésus et l'ascétisme rigoureux. Dès lors, il s'agit d'une voie royale dans une « vocation » où s'accomplissent sur un mode *survalorisé* certaines façons

anorectiques d'être au monde. Le statut de la féminité et les modalités de la relation mère-fille se trouvent au centre d'un tel choix.

« Anorexie *mentale* » se réfère aux normes de médicalisation qui régissent les sociétés industrialisées ; ce diagnostic fait l'objet d'une *stigmatisation* sociale étiquetée par la psychiatrie. Une part d'héritage culturel du christianisme médiéval n'implique pas une référence religieuse explicite dans le discours des patientes. Il ne s'exprime le plus souvent que sous des formes sécularisées où nous retrouvons le schéma âme/corps ; la vie instinctuelle se trouve dévalorisée au profit du corps à corps avec l'idéal. Comme avec l'anorexie mystique, la place tenue dans la lignée féminine constitue un signifiant essentiel.

Les deux dossiers que j'ai retenus ici font apparaître des éléments centraux de la mystique féminine aboutissant aujourd'hui à des symptômes tenus pour pathologiques : l'anorexie mentale et les automutilations adolescentes ; il s'agit d'avatars des virtuosités sacrificielles de la mystique féminine. Ne tombons pas dans l'absurdité qui consisterait à en conclure que les impacts de la mystique relèvent aujourd'hui de la maladie. Dans la perspective de la passion de l'Un, l'héritage de l'expérience mystique occidentale qui traverse de bout en bout le deuxième millénaire se trouve à un autre niveau, avec la prévalence actuelle de la dimension expérientielle du fait religieux dans nos sociétés de tradition chrétienne.

2. L'ère de l'expérientiel

Après la période des années 1950 et 1960, où la sociologie du catholicisme s'attachait à dénombrer les personnes qui se conformaient aux prescriptions cultuelles de l'Eglise, l'attention s'est tournée vers des dimensions plus diversifiées de la vie religieuse, et notamment vers l'expérientiel ; cette dimension n'était pas nouvelle, mais nous assistions à un processus très caractéristique de notre modernité, la prévalence de l'expérientiel comme critère d'orientation dans la quête spirituelle.

A. L'approche déconfessionnalisée de la mystique

La vogue des expériences mystiques dans les médias et dans les programmes de recherche scientifique s'accompagne d'un désintérêt pour les prises de position doctrinales des appareils religieux. On voit bien que cette vogue n'induit aucun regain de la virginité consacrée, bien au contraire, que ce soit dans les ordres contemplatifs ou dans le sacerdoce. Ce paradoxe ne signifie pas une motivation strictement intellectuelle, car il va de pair avec la prise en compte des itinéraires mystiques comme modalités d'un accomplissement de soi dans l'épanouissement personnel d'un sujet.

Si nous passons de la médiatisation pour grand public aux publications nourries d'une exigence de rigueur, il est fort significatif de constater que les positions doctrinales de l'Eglise font rarement l'objet de polémiques ; ce n'est plus cela qui motive les lecteurs. Pour nous en tenir à une seule référence, la revue littéraire *Topo* consacrait en avril 2004 un numéro spécial de 140 pages à « Dieu superstar » sans se polariser sur les systèmes de croyances officielles des « grandes » religions ; ce recueil a été orchestré par Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, qui avaient réalisé pour la télévision deux séries majeures : « Corpus Christi » et plus récemment « L'origine

du christianisme ». L'ensemble repose essentiellement sur des œuvres scientifiques ou esthétiques de haute tenue ; du coup, les contributions des historiens, par exemple, étudient l'histoire des origines du christianisme ou des mystiques catholiques en toute liberté, sans la préoccupation de se situer par rapport à l'historiographie officielle que le Magistère sacralise.

B. La religiosité comme ressenti émotionnel

La mystique affective féminine catholique s'origine dans le cadre de l'Eglise ; elle nous apparaît initialement bardée de dogmes et canalisée avec vigilance par les prêtres ; elle n'en garde pas moins un potentiel subversif toujours inquiétant pour l'appareil ecclésiastique, car elle tient des discours qui s'autorisent au premier chef d'une expérience directe, le cœur à cœur avec Dieu, où la mystique des noces recouvre une réciprocité de la relation mère-enfant entre le Créateur et telle créature nommément désignée. Aux yeux d'une hiérarchie et d'un clergé qui se veulent les intermédiaires incontournables dans toute relation authentique au divin, on risque de voir le diable surgir du bénitier. A une époque où l'adhésion aux croyances imposées devient obsolète et où la spiritualité s'élabore à partir du ressenti dans l'accomplissement de soi, le vécu mystique peut constituer un ultime rempart s'il légitime le prêche ; une partie de l'épiscopat misera sur des courants charismatiques. Le vécu mystique peut aussi porter le coup fatal au discours de l'Eglise s'il affranchit la quête religieuse d'une allégeance au magistère ; comment ne pas y perdre son latin ?

Comme la prégnance sociale des débats dogmatiques dépérit en même temps que l'infinie variété des émois religieux peuple l'univers médiatique, nous voyons la créativité symbolique propre à la mystique échapper largement à l'emprise ecclésiastique ; la dominante féminine dans l'espace dévotionnel catholique se retrouve d'une certaine façon dans le recrutement des innombrables filières de pratiques psycho-corporelles qui promettent l'épanouissement de soi dans des expériences fusionnelles.

Paradoxalement, la vogue de la mystique féminine dans les médias et en librairie ne porte guère profit au système catholique de croyances et de comportements prescrits. Par rapport à l'autorité ecclésiastique, elle alimenterait plutôt une émancipation des personnes porteuses d'aspirations orientées vers la spiritualité. Cette situation nous fournit les éléments d'une réflexion plus large sur la sécularisation. On sait qu'un auteur comme Peter Berger a été un promoteur de ce concept au cours des années 1950 et 1960, pour abjurer ensuite ses convictions de jeunesse ; il ira jusqu'à écrire : « L'idée selon laquelle nous vivons dans un monde sécularisé est fausse. […] Le cœur de la théorie […] est simple : la modernisation conduit d'une façon inéluctable au déclin de la religion » [5].

L'auteur confond ici deux sens du terme « religion » : l'un concerne l'appareil ecclésiastique comme exerçant une emprise sur la société ; l'autre se rapporte au vécu religieux (personnel et/ou collectif). Seule une vision cléricale de la religiosité conduit à enfermer conceptuellement ce vécu dans le cadre des institutions religieuses officielles dominantes. Les cheminements modernes de l'expérience mystique sont là pour en témoigner. Le champ politique et le champ scientifique échappent de

plus en plus à l'encadrement par les magistères confessionnels ; le champ de la religiosité s'en émancipe lui aussi dans une certaine mesure : tel est le paradoxe de la sécularisation ! En France, l'enseignement des sciences sociales et humaines de la religion dans les établissements publics contribue à dessaisir les appareils « religieux » du monopole des savoirs sur la variété et la variabilité des faits religieux. Les programmes du secondaire font depuis longtemps une place notable à l'histoire des religions ; l'expression « enseigner la religion à l'école » laisse attendre au contraire l'inculcation d'une doctrine ; les astrologues ne revendiquent-ils pas un enseignement de l'astrologie à l'Université ?

3. Conclusion

Ni la sociohistoire ni la psychanalyse ne sont en état de démontrer des hypothèses sur l'avenir ; je ne m'y risquerai donc pas. Tout au plus peut-on dessiner dans la filière de la mystique féminine les mutations rendues visibles par le déroulement du XX^{e} siècle. La disparition du prophétisme royal et pontifical est déjà presque complète ; les performances pénitentielles sont passées de mode. L'expressivité corporelle extraordinaire s'engloutit avec le prophétisme politico-religieux, sauf à ressurgir dans l'aire charismatique. La mystique spéculative trinitaire reste difficile à cerner, notamment parce que le « thérésisme » envahit le paysage, avec sa tonalité affective polarisée sur l'idéalisation d'un Dieu maternant. Comment se joue alors l'intrication entre le statut social (notamment religieux) de la féminité et le vécu d'un rapport fusionnel avec Dieu ? Dans notre société polarisée par l'accomplissement de soi, la valorisation de la féminité récuse l'image traditionnelle de la mère ivre de sacrifice. Mais la voie thérésienne d'une compétition entre Dieu et la mystique pour la palme du sacrifice maternel passe-t-elle dans le discours ecclésiastique qui glorifie Thérèse ? Il ne le semble guère. Ou s'en tient plutôt à l'image d'une divinité dont la bienveillance ne laisse plus de place à la colère ? L'avenir de la mystique serait-il lié à une maternisation non sacrificielle du divin ?

Plus largement encore, la tendance à considérer l'expérience mystique comme universelle contribue à la décléricalisation de celle-ci ; même les mystiques les plus soumises au pouvoir romain cessent de pouvoir être invoquées pour légitimer le magistère parce que la virtuosité mystique a cessé d'apparaître comme spécifiquement catholique. Le rebond de ce type d'expérience n'implique pas le retour des appareils s'affirmant comme monopoles du savoir religieux. Si nous acceptons d'en considérer dans le champ religieux les héritages déconfessionnalisés, nous récoltons une ample moisson de faits qui concrétisent une créativité religieuse débridée. Même la médiatisation des recherches scientifiques sur l'histoire, l'anthropologie et la psychologie des religions contribue de nos jours à fertiliser la libre quête du sens dans un marché des biens de salut qui se « libéralise » à vue d'œil.

Notes

[1] Voir dans le présent recueil l'article de B. Todoroff, « Mystique occidentale : le cadre mental préliminaire ».

[2] Voir J. Maître, *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997 (Sciences humaines et religions).

[3] Sur Thérèse Martin, dite Thérèse de Lisieux, voir J. Maître, *« L'Orpheline de la Bérésina » Thérèse de Lisieux (1873-1897). Essai de psychanalyse socio-historique*, Paris, Cerf, 1995 [nouvelle édition 1996] (Sciences humaines et religions).

[4] Voir J. Maître, *Anorexies religieuses, anorexie mentale. Essais de psychanalyse sociohistorique. De Marie de l'Incarnation à Simone Weil*, Paris, Cerf, 2000 (Sciences humaines et religions).

[5] P. Berger, *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001, p. 15.

Perspectives comparatistes : islam, Inde, Chine

Soufisme et cosmographie musulmane aux XII^e^ et XIII^e^ siècles : convergence ou influence à propos d'une conception commune du monde ?

Jean-Charles Ducène

1. Introduction

Je voudrais aborder ici un thème connexe à la pensée mystique : son influence ou non sur le savoir « scientifique », populaire et profane.

Si l'évolution générale de la mystique musulmane est aujourd'hui relativement bien connue, il subsiste des points à éclaircir, notamment son rapport possible avec l'émergence des cosmographies arabo-musulmanes aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. On doit cette mise en relation à l'orientaliste russe Kratchkovski qui, il y a cinquante ans, a attiré l'attention sur un faisceau d'indices troublants. Cette hypothèse fut par la suite reprise et étayée par Sayyid Maqbul [1]. Ainsi, ces deux auteurs remarquent que d'une part le soufisme acquiert sa relative reconnaissance par la cléricature, grâce à al-Ghazâlî et Ibn Arabî, justement aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, qu'il s'étend alors plus profondément dans la société par le moyen des confréries et, surtout, pour notre sujet, qu'il propose une vision du monde où la création est valorisée. D'autre part, la première cosmographie voit le jour au début du XII^e^ siècle, tandis que celle qui aura la plus grande diffusion, *Les merveilles des créatures et les étrangetés des êtres* est écrite par al-Qazwînî dans le courant du XIII^e^ siècle et a pour but, selon son auteur, d'attirer l'attention sur les éléments extraordinaires du monde créé pour rappeler la toute-puissance du créateur. Or, al-Qazwînî [2] suit l'enseignement d'Ibn Arabî à Damas en 1230.

Enfin, d'une manière plus générale, Kratchkovski remarque que le XIII^e^ siècle est une période extrêmement troublée pour le monde musulman puisque les invasions mongoles déferlent jusqu'à Damas et que, pour la première fois, une terre conquise à l'Islam passe à des impies, ces événements ayant comme conséquence une déstabilisation des esprits et des certitudes qui a profité à des modes de pensées religieuses plus émotifs et moins rationnels que ceux de l'Islam orthodoxe.

Je vais maintenant reprendre ces éléments en rappelant rapidement l'histoire du soufisme jusqu'aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, en m'arrêtant sur la place que la création possède chez al-Ghazâlî et Ibn Arabî pour la comparer ensuite à la vision donnée par les cosmographes et en tirer les conclusions nécessaires.

2. Histoire du soufisme [3]

La pensée religieuse et la spiritualité musulmanes commencent à s'élaborer dès la mort du Prophète, soit dans la première moitié du VII^e^ siècle mais, bien entendu, les différents courants ou sensibilités qui apparaîtront plus tard, soufisme, sunnisme, chiisme sont alors indistincts. Ce qui entraîne qu'un même individu peut appartenir à plusieurs cercles. Par ailleurs, l'influence de la pensée hellénistique, si fructueuse en philosophie, ne sera que secondaire et un peu suscitée dans l'élaboration de la pensée religieuse, que ce soit en théologie ou pour le soufisme.

Quant à celui-ci, d'une manière générale, après sa genèse du VII^e^ au IX^e^ siècle, il se trouve confronté à l'Islam orthodoxe et condamné par celui-ci au X^e^ siècle, Islam orthodoxe qui lui-même a eu le temps de se former. Cependant, aux XI^e^ et XII^e^ siècles, al-Ghazâlî, d'une part, et Ibn Arabî d'autre part, trouvent une formulation relativement acceptable de la démarche du mystique et ceci par le truchement du néoplatonisme, surtout pour al-Ghazâlî d'ailleurs. Par la suite, si la cléricature en place reste méfiante vis-à-vis de la pensée mystique et du comportement des soufis, le développement populaire des confréries, leur influence dans les milieux urbains et leur dévotion honnête, quoique parfois extravagante, assoient leur légitimité. Mais cette diffusion populaire ne s'accompagne pas d'un approfondissement de la pensée.

Si on a pu alléguer des influences extérieures pour la naissance d'un mouvement mystique en Islam, il faut remarquer que le Coran lui-même possède des éléments qui poussent à une relation plus personnelle à Dieu que ne l'a enseignée l'islam formalisé aux VIII^e^ et IX^e^ siècles. De toutes manières, dès le VII^e^ siècle, c'est-à-dire la période qui voit la naissance de l'Islam, apparaissent des personnalités qui veulent vivre leur religion par l'ascétisme (*zuhd*) et un certain rejet du monde (*al-firâr min al-dunyâ*) comme Abû Dhurr al-Ghifârî (m. 652). Ils sont loin d'être exclus par la communauté et leur dévotion sert plutôt à renforcer la foi par l'exemple. Hasan al-Basrî (m. 772) promeut le mépris de ce monde-ci pour gagner l'autre monde. Sans qu'il mette un système sur pied, il traite déjà du problème de la relation de l'âme du croyant avec Dieu. Mais pour lui, le sommet de la vie spirituelle est l'amour (*ishq*) réciproque entre Dieu et l'homme. Avec l'extension et l'enracinement de l'islam, des personnalités diverses, surtout au Proche-Orient et en Iran, montreront le désir d'une relation plus personnelle avec Dieu. Sans encore les systématiser, ces dévots élaborent des notions qui, par la suite, feront partie intégrante de la mystique. Ainsi, avec Râbi'a (m. 801) est exprimée la notion d'amour que le croyant doit avoir envers Dieu. Tout aussi importantes, avec l'Egyptien Dhû l-Nûn (m. 859) sont introduites des notions néoplatoniciennes, à la base de la théorie ultérieure des « étapes de l'âme ». Enfin, à l'orient, avec Abû Yazîd al-Bistâmî (m. 875) apparaît la notion de « l'extinction dans l'unicité » (*al-fanâ' fî l-tawhîd*), la personne disparaît et est remplacée par Dieu. Remarquons qu'il fut initié au mysticisme par un Indien converti à l'islam, Abû Alî al-Sindî, que l'on a vu parfois comme le vecteur de l'influence de la pensée hindoue.

Entre temps, Bagdad étant devenu un centre intellectuel, des mystiques s'y retrouvent et sous l'influence des réflexions religieuses et philosophiques, ils posent les problèmes en termes philosophiques, et une spéculation plus systématique et plus rigoureuse s'élabore. Ainsi, al-Djunayd (m. 910) conceptualise l'union mystique en Dieu comme « une annihilation en celui à qui nous pensons » (*fanâ'*), après un long travail de purification et de détachement. Nous arrivons de la sorte à l'un des disciples d'al-Djunayd, le célèbre al-Halladj, jugé et mis à mort en 922. Sa théorie de l'union d'amour avec Dieu finissait par « diviniser » l'individu, d'où son cri en extase : « je suis Dieu ».

Or, l'islam officiel, institutionnalisé, possède alors une théologie et un arsenal théorique qui lui permettent de définir un point de vue orthodoxe. Et c'est bien entendu le panthéisme dans lequel était tombé al-Halladj qui le fit officiellement condamner [4]. Je dis « officiellement » car des raisons politiques comme son exubérance même ont contribué à rendre son cas indéfendable. L'islam orthodoxe aura ainsi garde de préserver la transcendance absolue de Dieu, qui rend difficile toute union mystique, comme il veillera à l'orthopraxie, à l'accomplissement des obligations rituelles, dont certains mystiques se passaient.

3. Structuration du soufisme et vision du monde

Il revient à al-Ghazâlî d'abord et à Ibn Arabî, ensuite, d'avoir donné une formulation acceptable à cette union avec Dieu et cela en termes néoplatoniciens.

Je ne reviendrai pas ici sur la carrière ni sur l'œuvre d'al-Ghazâlî [5], théologien musulman, qui disparaît en 1111. Simplement, il faut garder à l'esprit que rompu à la théologie musulmane et à la philosophie, possédant une place de choix dans l'enseignement, il connaît une crise intellectuelle qui le pousse à une longue retraite de 1095 à 1105, durant laquelle il approfondit ses réflexions et découvre l'importance de la Voie mystique. Nous ne retiendrons que son explication de l'union mystique, telle qu'il l'explicite dans un de ses derniers ouvrages, *Le tabernacle des lumières* (*Mishkât al-anwâr*). Pour lui, il s'agit bien sûr d'une ascension de l'âme depuis le monde sensible vers l'Un, mais le *fanâ'* est alors compris non comme une identification à Dieu, mais bien une réduction à l'Unité. Le point de départ du mouvement ascensionnel est le monde sensible, la création où tout est symbole du monde caché. Al-Ghazâlî déclare de la sorte : « C'est du Royaume céleste que descendent les causes des êtres du monde visible, ce dernier étant comme une trace du monde supérieur, analogue à l'ombre par rapport à la personne, au fruit par rapport à ce qui le produit, ou à l'effet par rapport à la cause. Et les clefs de la connaissance des effets ne se trouvent que dans celles des causes. C'est pourquoi le monde visible n'est qu'un symbole du monde du Royaume céleste » [6]. Cependant, cette valorisation du monde sensible n'est, dans l'esprit d'al-Ghazâlî, qu'une étape dans sa démonstration et non l'aboutissement d'un raisonnement. Car, après avoir posé le monde sensible comme symbole du monde lumineux, l'auteur montre que « la première ascension du pèlerin mystique qui a commencé son voyage pour se rapprocher du Seigneur » ne peut se réaliser qu'en se détachant de ce monde-ci. Cela lui sera impossible « tant que pour lui la terre n'aura pas été « remplacée par une autre terre et les cieux [par d'autres cieux] » (Coran, VII, 179), et tant que ce qui est du domaine des sens et de

l'imagination ne sera pas devenu « sa terre » et que tout ce qui dépasse le domaine sensible ne sera pas devenu son « ciel » » [7].

Ainsi, ceux qui parviennent à approcher de l'Un sont absorbés en Lui, ne se voient plus eux-mêmes mais voient seulement la Face de Dieu, pour reprendre une expression coranique (Coran, II, 272 ; VI, 52 ; XIII, 22 ; et *passim*). Cette expérience est le *fanâ'* des mystiques, mais il n'y a pas d'identification avec Dieu (*ittihâd*), c'est la reconnaissance de son unité (*tawhîd*), la conscience du fait qu'il n'y a pas d'autre être Réel dans le monde que Lui [8].

Quant à Ibn Arabî [9] (1165-1240), initié au soufisme dès sa jeunesse à Alméria, il continue sa quête et l'élaboration de sa doctrine tout au long de sa vie et, au sens propre, de son voyage en Orient. Il est ainsi à Damas en 1223.

Pour lui, Dieu se manifeste par et dans la création. Dieu a désiré se manifester et a fait venir à l'être la création entière. Le monde est une épiphanie du divin, l'épiphanie suprême étant Adam, l'archétype humain. Le monde est la manifestation phénoménale de la réalité essentielle, d'où le reproche de monisme que l'on a formulé à son égard. La création est un miroir pour les manifestations de Dieu, ses *tadjalliyât*. La présence divine est répandue dans l'univers entier qui devient le reflet quotidien et omniprésent de Dieu lui-même [10]. Mais

> Tu ne connais le monde que dans la mesure où l'on peut connaître les ombres ; tu ignores Dieu dans la mesure où tu ignores la personne dont dépend cette ombre [qu'est le monde] ; en tant qu'Il a une ombre, on Le connaît ; et en tant qu'on ignore ce que cette ombre occulte de la « forme » de la personne qui la projette, l'on ignore Dieu – exalté soit-Il ! – […] L'ombre est donc Lui et elle est autre que Lui – exalté soit-Il ! – Tout ce que tu perçois n'est que l'être de Dieu dans les essences permanentes des possibilités. […]. De par son unité existentielle, l'ombre est Dieu même, car Dieu est l'Unique (*al-wâhid*), l'Un (*al-ahad*) ; et sous le rapport de la multiplicité des formes sensibles, elle est le monde ; – comprends donc et réalise ce que je t'explique ! – Puisque la réalité est telle que je viens de le dire, le monde est illusoire (*mutawahham*), il n'a pas d'existence véritable; et c'est ce qu'on entend par l'imagination [englobant le monde entier] : c'est-à-dire que tu t'imagines que [le monde] est une réalité autonome, séparée de Dieu et surajoutée, alors qu'il n'en est rien en soi. Ne vois-tu pas que dans l'ordre sensible l'ombre est rattachée à la personne dont elle se projette et qu'il est impossible qu'elle s'en détache ? Car il est impossible qu'une chose se détache de sa propre essence (*dhât*). Reconnais donc ta propre essence (*'ayn*), qui tu es, ce qu'est ton identité, quelle est ta relation envers Dieu – exalté soit-Il – par quoi tu es Dieu et par quoi tu es « monde » ou « l'autre », ou ce qui correspond à ces expressions, – car telle est ta nature. C'est à l'égard de ceci [à savoir : de cette connaissance de soi-même] que les sages sont supérieurs les uns aux autres [11].

L'homme apparaît comme un microcosme par rapport à toute la création (macrocosme) et contient ainsi un aspect divin. Dans l'anthropologie qu'Ibn Arabî élabore ensuite, il distingue une âme rationnelle d'une âme animale. C'est l'âme rationnelle qui connaît au dernier degré de l'expérience mystique l'unité du tout et son identité avec lui, cela peut être identifié à « l'extinction dans l'unité ».

Pour en revenir à la création, si elle acquiert ici une valeur ontologique relative, elle n'en reste pas moins un élément dans un système philosophique plus complexe. Elle est nécessaire à la démonstration, mais Ibn Arabî, bien entendu, la dépasse.

Le monde est perçu comme « miroir de Dieu », conception qui a été exprimée de manière éblouissante par Djalâl al-Dîn Rûmî [12] (1207-1273) dans de nombreux poèmes, par exemple lorsqu'il met en scène David demandant à Dieu : « O Seigneur, puisque Tu n'as pas besoin de nous, quelle fut la raison pour laquelle Tu créas les deux mondes ? Dieu lui répondit : O homme qui appartient au temps, J'étais un trésor caché ; J'ai désiré que ce trésor de bonté et de munificence soit révélé. J'ai présenté un miroir – sa face est le cœur, son dos est le monde ». Ailleurs, il commente cette idée cruciale de la manière suivante : « Le Dieu Très Haut a dit : J'étais un Trésor caché, et J'ai désiré être connu ; c'est-à-dire : J'ai créé le monde entier, et le but de toutes ces choses était de Me manifester, tantôt par la grâce, tantôt par le courroux. Dieu n'est pas un roi tel qu'Il lui suffise d'être connu par un seul ; si tous les atomes devenaient connaisseurs de Dieu, cela ne suffirait pas pour Le connaître. Donc, toutes les créatures, jour et nuit, révèlent Dieu, mais certaines d'entre elles savent qu'elles Le révèlent, tandis que d'autres ne le savent pas […] » [13]. Mais rien dans ce monde de la Manifestation n'est stable, tout est de l'ordre de l'apparent : « Ce monde, comme des pailles dans la main du vent, qui est l'Invisible, a choisi l'impuissance comme seule attitude, et le secours de l'Invisible tantôt l'emporte vers le haut, tantôt vers le bas ; il le rend tantôt intact, tantôt brisé. […] Vois comme la main est cachée tandis que la plume écrit ; le cheval court, alors que le cavalier est invisible. Vois la flèche qui vole, l'arc étant invisible ; l'âme est manifeste ; et l'âme des âmes est cachée » [14]. La pluralité de la création trouve son origine dans l'Unité de son Essence mais c'est par ces divers attributs apparents que l'on retourne à Elle. « Sache que le monde des choses créées est pareil à de l'eau pure et limpide dans laquelle brillent les attributs du Tout-Puissant […]. L'eau dans cette rivière a été changée bien des fois : Le reflet de la lune et des étoiles demeure inaltéré […]. La totalité des formes n'est qu'un reflet dans l'eau de la rivière : si tes yeux sont dessillés, tu sauras qu'en réalité elles sont toutes Lui » [15].

Etayée par une réflexion philosophique (al-Ghazâlî et Ibn Arabî) ou exprimée de manière intuitive (al-Rûmî), la vision du monde comme manifestation de Dieu n'est que le premier de deux mouvements dans l'histoire du monde que conçoit le soufi, le second étant le dépassement de ce monde pour en retrouver l'origine d'où il émane : Dieu.

4. Les cosmographies

Quant aux cosmographies, on voit que le problème porte surtout sur la manière dont la création est interprétée, le sens qui lui est donné.

D'un point de vue chronologique, on constate que les cosmographies apparaissent dès le XII[e] siècle et qu'à partir de ce moment, elles suivent un plan relativement identique. La plus ancienne est un ouvrage persan qui porte un titre souvent repris par la suite : *Les merveilles des créatures et les étrangetés des êtres* (*Adjâ'ib al-makhlûqât wa-gharâ'ib al-mawdjûdât*) de Muhammad ibn Ahmad Tûsî Salmanî [16], dont on peut dater la rédaction de 1175. Le livre est divisé en dix chapitres (*rukn*) [17],

dans l'agencement desquels on perçoit l'organisation suivante : 1) le monde supralunaire et les esprits ; 2) le monde sublunaire avec d'abord les éléments feu et air ainsi que les phénomènes atmosphériques, puis les deux autres éléments ; 3) l'eau et la terre, et leurs formes (les mers, les rivières, etc.). Enfin le monde du vivant est décrit mais dans un ordre peu rigoureux : l'humanité est abordée par ses villes et ses monuments, puis viennent les arbres et les plantes, selon l'ordre alphabétique, ensuite la production humaine et les choses créées. Enfin les derniers chapitres sont consacrés aux personnes, démons, oiseaux et quadrupèdes.

Un siècle plus tard, nous retrouvons un plan semblable dans l'ouvrage d'al-Qazwînî [18] mais avec un ordonnancement plus grand. Abû Zakariyyâ' al-Qazwînî (ca 1203-1283) est né en Azerbaydjan d'une famille arabe mais installée depuis longtemps en territoire iranien. S'il nous a laissé un « dictionnaire » géographique [19] et une cosmographie, il faut savoir qu'il eut d'abord une formation et une carrière d'homme de loi. Ce n'est qu'à la fin de sa vie qu'il rédigea ses deux ouvrages. Mais c'est sans conteste sa cosmographie [20] que le rendit célèbre en devenant le premier ouvrage du genre en arabe au point d'éclipser les exemples persans antérieurs. Celle-ci porte également comme nom : *Les merveilles des créatures et les étrangetés des êtres*. La première partie aborde les êtres supérieurs, la description des sphères célestes, de la sphère des fixes, puis de l'empyrée et des anges, et enfin du temps. La deuxième partie touche aux êtres inférieurs, sublunaires, d'abord les éléments en général, puis chacun d'eux en particulier avec ses manifestations : le feu (météores, etc.), l'air (nuage, pluies, vents), l'eau (mers, îles, poissons) et la terre (forme, division géographique du globe, tremblements de terre, etc.). Enfin les trois règnes de la nature sont pris en compte : le minéral, le végétal et l'animal dont l'homme.

Il est maintenant évident que toute la création est passée en revue de manière systématique. Mais quel est le sens de la création pour al-Qazwînî par exemple, celui-là même qui rencontra Ibn Arabî à Damas en 1230 ? Al-Qazwînî énonce lui-même son but : observer la création pour découvrir la sagesse du créateur : « le sens de cette observation est de réfléchir sur ce qui est compréhensible, c'est de regarder les choses sensibles, c'est de voir la Sagesse [de Dieu] et Son ordre afin de conserver Ses vérités, car elles constituent les délices d'ici-bas et les joies de l'au-delà. Pour cette raison, le Prophète a dit : « Montre-moi les choses comme elles sont, et chaque fois que l'observateur y arrête son regard, la guidance, la certitude, la lumière et la confirmation des dons d'Allâh augmentent » ».

Si al-Qazwînî s'arrête expressément aux merveilles et aux étrangetés, c'est que ces faits extraordinaires marquent plus l'observateur, mais toute la création reste une merveille que seule l'habitude du regard nous a fait oublier. Le but final est bien de frapper les esprits de la sagesse divine et de l'exiguïté de la compréhension humaine, mais par là est réaffirmée la transcendance, et la création n'est nullement spiritualisée. D'ailleurs, l'ordre même de présentation du créé suit un ordonnancement marqué par la physique aristotélicienne. S'il faut voir une convergence avec le soufisme, c'est probablement dans cette contemplation de la création, mais les cosmographes comme d'ailleurs le préconise le Coran (II, 164 ; XXVII, 63 ; XVI, 79, et *passim*), s'arrêtent au sens immédiat, alors qu'Ibn Arabî passe au sens ontologique comme lorsqu'il dit : « Quand on découvre l'énigme d'un seul atome, on peut voir le mystère de toute

la création, tant intérieure qu'extérieure. Tu verras qu'Allâh n'a pas seulement créé toutes choses, mais tu verras encore que, dans le monde invisible aussi bien que dans le visible, il n'y a que Lui, car ces deux mondes n'ont point d'existence propre » [21]. Certes, le cosmographe est convaincu de la « création continue » [22] d'Allâh, mais il s'arrête à inventorier les faits extraordinaires qui parsèment le sensible. D'ailleurs, il ne quitte jamais ce sensible pour percer le mystère de son être.

5. Conclusion

Il y a une divergence dans les perspectives des deux systèmes, celui du soufi et celui du cosmographe, bien que l'un et l'autre traitent à un certain moment du monde et de Dieu. Le mystique voit le monde comme le miroir de Dieu, la création étant la multiplicité de Ses attributs, seuls moyens par lesquels Dieu s'est fait connaître, comme le proclame un *hadîth qudsî* : « J'étais un trésor caché ; J'ai voulu être connu et J'ai créé le monde » [23]. En revanche, le cosmographe considère la création comme la preuve de la puissance de Dieu, mais il garde son attention tournée vers elle. Il énumère, développe, classe les éléments, les créatures et les événements comme preuve de l'Intelligence supérieure de Dieu, dont parfois la Justice peut sembler incompréhensible à l'homme qui, bien sûr, n'a pas la hauteur nécessaire pour la percevoir.

Al-Rûmî dit en partant de l'exemple des animaux : « De même qu'Il les a fait surgir de la non-existence et apparaître parmi les existants, Il les a amenés de l'étable de l'existence à celle de l'ordre minéral, et de l'étable de l'ordre minéral à celle de l'ordre végétal, et de l'ordre végétal à l'ordre animal, et de l'ordre animal à l'ordre humain, et de l'ordre humain à l'ordre angélique et ainsi jusqu'à l'infini. Il a manifesté tout cela, afin que tu reconnaisses qu'Il a tant d'étables de ce genre, l'une plus élevée que l'autre. « Vous irez certainement d'étape en étape, pourquoi n'y croient-ils pas ? » (Coran LXXXIV, 19-20). Dieu a manifesté ce monde afin que tu reconnaisses les autres degrés qui restent à parcourir. Il ne l'a pas montré pour que tu ne le croies pas et dises : « C'est là tout ce qui existe » » [24]. Les trois ordres du monde sensible ne sont rappelés, d'abord, que pour montrer le mouvement ascensionnel de la puissance créatrice de Dieu – nullement comme observation objective du monde – et ensuite comme métaphore de la voie mystique du soufi qui se détache finalement du sensible.

La constatation de la justesse de la création et de la munificence de Dieu se rencontre aussi chez les soufis, comme lorsque al-Rûmî dit : « Si la terre n'avait pas été nécessaire aux habitants de la terre, le Seigneur de toutes choses ne l'aurait pas créée. Et si cette terre instable n'avait pas eu besoin de montagnes, Il ne les aurait pas créées dans leur majesté. Et si les sphères célestes n'avaient pas été nécessaires, elles aussi, Il n'aurait pas, du néant, tiré les sept cieux » [25]. Mais cette interprétation *a posteriori* de l'œuvre créatrice de Dieu n'est nullement une innovation du temps, mais trouve son origine dans la révélation coranique elle-même : ce sont les Signes de Dieu (Coran, II, 164 ; XVI, 79 ; XXVII ; 63 *et passim*).

Les spéculations d'al-Ghazâlî ou d'Ibn Arabî pouvaient tout au plus donner un poids ontologique à la création, tandis que le cosmographe la voyait avec des yeux de croyant dévot. J'en veux pour preuve la distinction que fait al-Ghazâlî [26] parmi

ceux qui recherchent Dieu entre les mystiques – qui voient Dieu par une lumière intérieure –, de ceux qui Le recherchent, Le déduisent par Ses Signes dans le monde. Or al-Qazwînî dédie justement son ouvrage à ceux-là qui Le recherchent et Le déduisent par ses Signes dans le monde.

S'il y a un point commun entre les deux matières, c'est peut-être cette vision contemplative, mais nettement plus marquée chez les soufis que chez les cosmographes. En effet, al-Qazwînî et al-Ghazâlî [27] se retrouvent sur l'interprétation du verset « Ceux-là sont comme des bêtes de troupeaux ou plus égarés encore » (Coran, VII, 179) pour désigner ceux qui s'arrêtent à la jouissance du monde sans essayer de le dépasser. Cependant, c'est peut-être cette pieuse et traditionnelle vision des choses, plus proche du niveau des membres de confréries qui put aider à la diffusion du genre cosmographique, mais ne fut pas un élément décisif.

Notes

[1] I. KRATCHKOVSKI, *Ta'rikh al-adab al-djughrâfî al-arab*, Le Caire, Al-idâra al-thaqâfiyya, 1960, 2 vol. I, p. 360 ; A. SAYYID MAQBUL, *A History of Arab-Islamic Geography*, Amman, Al al-bayt University, 1995, p. 227-228. Nous avons opté pour un système de transcription simplifié.

[2] AL-QAZWÎNÎ, *Âthâr al-bilâd*, Beyrouth, Dâr Bayrût, p. 497, s. Ishbiliyâ, l'auteur dit avoir rencontré Ibn al-Arabî et il connaît sa production.

[3] Pour une synthèse de l'histoire du soufisme : G.-L. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, Vrin, 2e éd., 1968 ; A. J. Arberry, *Le soufisme : introduction à la mystique de l'Islam*, tr. J. Gouillard, Paris, Cahiers du sud, 1952.

[4] Sur l'accusation fréquemment portée contre les mystiques d'être panthéistes, voir dans le présent volume l'article de B. Todoroff, « Mystique occidentale : le cadre mental préliminaire ».

[5] W. Montgomery Watt, « Al-Ghazâlî », dans *L'Encylopédie de l'Islam*, Leiden, 1965, t. II, p. 1062-1066.

[6] Al-Ghazâlî, *Le Tabernacle des Lumières (Mishkât al-anwâr),* tr. R. Deladiere, Paris, Seuil, p. 47-48.

[7] *Ibid*., p. 47, v.a., p. 65.

[8] *Ibid*., p. 54-55 ; pour les implications philosophiques: M. Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Cerf, 1989, p. 275-276 ; A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzâlî*, Paris, 1940, p. 9.

[9] Cl. Addas, *Ibn Arabî ou la quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard. 1989.

[10] A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1978, p. 266-268.

[11] Ibn Arabî, *La sagesse des prophètes*, tr. T. Burckhardt, Paris, Albin Michel, 2e éd., 1974, p. 113-115.

[12] A. Bausani, « Djalâl al-Dîn Rûmî », dans *L'Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 1956, t. 2, p. 404-408. L'expression de « miroir de Dieu » est due à Djalâl al-Dîn Rûmî lui-même ; E. de Vitray-Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam, Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'ordre des derviches tourneurs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 174. Voir aussi : L. Anvar-Chenderoff, *Rûmî*, Paris, Entrelacs, 2004 (Sagesses éternelles) ; et N. Tajadod, *Roumi le Brûlé*, Paris, Lattès, 2004.

[13] E. de Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p. 175-176.

[14] Djalâl ud-Dîn Rûmî, *Mathnawî, La quête de l'absolu*, tr. E. de Vitray-Meyerovitch et D. Mortazavi, Monaco, Editions du Rocher, 1990, II, 1300-1305 ; E. de Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p. 169.

[15] Djalâl ud-Dîn Rûmî, *op. cit.*, VI, 3172 et s. ; E. de Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p. 190.

[16] I. Kratchovski, *op. cit.*, I, p. 324-325 ; B. Radtke, « Die älteste islamische Kosmographie Muhammad-i Tûsîs Adjâ'ib ul-makhlûqât », dans *Der Islam*, t. 64, 1987, p. 279-288 ; H. Massé, *Le livre des merveilles du monde,* Paris, Les éditions du chêne, 1944, il s'agit de la présentation succincte et de la reproduction de vingt-cinq miniatures du plus ancien manuscrit, le Paris Suppl. Persan 332, écrit à Bagdad en 1388.

[17] B. Radtke, *op. cit*., p. 281. La table des matières est donnée par Pertsch à partir du ms. de Gotha (Pers. 35), W. Pertsch, *Die Orientalischen Handschriften. Die Persischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, 1859, p. 58-61.

[18] T. Lewicki, « Al-Qazwînî », dans *L'Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 1976, t. 4, p. 898-900.

[19] Il ne s'agit pas à proprement parler d'un dictionnaire, mais les entrées se font par les toponymes, classés selon les sept climats de la géographie médiévale.

[20] Al-Qazwînî, *Adjâ'ib al-makhlûqât wa-gharâ'ib al-mawdjûdât*, éd. F. Wüstenfeld, Göttingen, im Verlag der Dierterichshen Buchhandlung, 1849. Cet ouvrage fut traduit en persan et en turc. Pour une esquisse de l'évolution et de l'aboutissement du genre, voir J.-Ch. Ducène, « Le *Hortus rerum mirabilium* (Rome, 1584-85) : une cosmographie arabe oubliée », à paraître dans *ZDMG*.

[21] J. DURING, *Islam, le combat mystique*, Paris, Laffont, 1975, p. 202, qui cite L. SCHAYA, *La doctrine soufique de l'Unité*, Paris, 1962, p. 53.

[22] L'idée de « création continue » a pris forme sous la doctrine de l'atomisme occasionaliste, voir G. L. ANAWATI, « La philosophie de la nature chez les penseurs musulmans au Moyen Age », dans ID., *Etudes de philosophie musulmane*, Paris, Vrin, 2e éd., 1974, p. 92-115.

[23] E. DE VITRAY-MEYEROVITCH, *op. cit*., p. 175. Le *hadîth qudsî* est une « tradition sainte » dans laquelle Dieu s'est exprimé.

[24] *Ibid*., p. 187.

[25] Djalâl ud-Dîn RÛMÎ, *op. cit.*, II, 3275-3279 ; E. DE VITRAY-MEYEROVITCH, *op. cit*., p. 177.

[26] AL-GHAZÂLÎ, *op. cit*., p. 60, mais ces deux catégories restent bien séparées des inconscients.

[27] AL-GHAZÂLÎ, *op. cit*., p. 46 ; AL-QAZWÎNÎ, *Adjâ'ib al-makhlûqât*, p. 3.

De la commensurabilité des discours mystiques en Orient et en Occident
Une comparaison entre Plotin et Çankara

Joachim Lacrosse

1. Introduction

Pour qui veut étudier – dans une perspective comparatiste (Orient-Occident) – deux expériences considérées peu ou prou comme « mystiques », en se basant sur la description de ce type d'expérience au sein d'un discours déterminé, les philosophies du Néoplatonisme et du Vedânta, incarnées ici respectivement par les figures de Plotin (III^e^ siècle) et de Çankara (VIII^e^ siècle), offrent un terrain d'investigation privilégié. Non seulement parce que les univers de signification mis en œuvre par la langue grecque et la langue sanskrite se caractérisent par un mélange de distance et de familiarité, mais aussi parce que ces deux descriptions particulières de l'expérience mystique, au-delà de quelques différences irréductibles, présentent certains isomorphismes frappants.

A travers ou autour de questions telles que l'identité entre le centre individuel et le centre universel, la suréminence du Principe et l'ineffabilité de l'Un, je voudrais poser le problème de la « commensurabilité » de ces deux descriptions, à la fois si proches et si différentes, de l'expérience réputée « mystique ». Je partirai de considérations générales, notamment méthodologiques, sur le comparatisme Orient-Occident en matière de mystique, pour examiner ensuite brièvement les ressemblances et les différences que l'on peut dégager entre les témoignages de Plotin et de Çankara sur ce type d'expérience.

Pour commencer, il faut dire que la question des affinités entre le Néoplatonisme et le Vedânta a été quelque peu confisquée, au XX^e^ siècle, par le positivisme historique, d'une part, et le traditionalisme perennialiste, d'autre part. En effet, derrière leur affrontement apparent, positivisme et traditionalisme se rejoignent au moins sur un point : ils partent tous deux du postulat selon lequel les ressemblances et les différences entre les termes de la comparaison – ici, le Néoplatonisme et le Vedânta

– sont données d'emblée, en tout cas préalablement à l'activité qui les dégage. Dans le premier cas, par la quête d'une analyse neutre et exacte de l'objet d'étude – ici, la description de l'expérience mystique – et, dans le second, par la recherche d'une origine commune, intemporelle et fondatrice de cet objet d'étude.

Or, à y regarder de plus près, il apparaît que la commensurabilité entre des contenus descriptifs relevant de différentes modalités de la « mystique » n'est pas donnée d'emblée et ne va pas de soi : elle est chaque fois à construire, et cette construction qui vise l'écart en interrogeant les similitudes n'est autre que la philosophie comparée, ou plutôt « comparante », pleinement consciente d'elle-même. En d'autres termes, les ressemblances et les différences que nous pouvons mettre au jour entre les univers de signification qui recouvrent ce type d'expérience en Occident et en Orient – avec toutes les saines réserves dont il faut également revêtir ce « grand partage » Est-Ouest – ces ressemblances et ces différences, donc, ne sont pas auto-générées mais correspondent chaque fois aux ressemblances et aux affinités que l'on choisit de dégager dans tel ou tel but. Et ce choix, loin de l'affaiblir, justifie pleinement la démarche comparatiste dans sa double fonction critique et heuristique. Ce qui laisse aussi la place à des approches universitaires de la mystique comparée qui ne seraient ni positivistes, ni, et à plus forte raison, traditionalistes.

Ayant plutôt en tête la mise en garde d'un philosophe contemporain à propos de l'ineffable chez Plotin et dans la « mystique » chinoise [1], je voudrais m'interroger dans le même sens, mais cette fois à partir de Plotin, initiateur d'une tournure de pensée auquel on a donné le nom de « néoplatonisme », et Çankara, postérieur de cinq siècles au précédent et chef de file historique du Vedânta non dualiste en Inde, sur ce type de montage qui consiste à dégager des ressemblances et des différences entre les contenus descriptifs de ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui « l'expérience mystique », en Occident comme en Orient.

C'est que, là où la Chine et la Grèce offrent un terrain fertile pour un comparatisme d'écart ou d'étrangéité [2], qui confronte des pensées issues de civilisations qui sont restées historiquement sans contact l'une avec l'autre, la Grèce et l'Inde ajoutent à cette étrangéité une parenté, qui relève d'une part des fameuses « structures indo-européennes » chères à Benveniste ou Dumézil, et qui peut aussi mobiliser, d'autre part, le problème des contacts historiques avérés ou supposés entre les termes de la comparaison. Ce mélange de distance et de familiarité nous met alors aux prises avec un comparatisme de « ramifications » à partir d'une structure commune, voire de « contacts » entre les traditions philosophiques distinctes issues de ces ramifications – question sur laquelle je ne m'étendrai pas ici [3], pour me recentrer maintenant sur celle de la « commensurabilité » des expériences réputées « mystiques » à travers leur description chez Plotin et Çankara, figures de proue du Néoplatonisme et du Vedânta.

Dans ce but, commençant par creuser l'écart et par dé-comparer en vue de mieux rassembler par la suite, j'évoquerai d'abord trois différences qui m'apparaissent irréductibles entre ces deux auteurs et leurs univers de signification. Les deux premières concernent les techniques de purification destinées à atteindre le seuil de l'expérience mystique, la troisième concerne l'intensité de cette expérience elle-même.

1. La première différence, c'est qu'on ne trouve nulle part, dans les exercices pratiqués par Plotin et ses disciples, de technique de purification *psychosomatique* semblable, par exemple, au *yoga* méthodique, discipline commune à toutes les écoles philosophiques de l'Inde. Comme l'a rappelé Luc Brisson [4], les exercices pratiqués dans l'école de Plotin sont étroitement liés à l'Intellect : ils ont pour but de faire participer l'âme à une conversion éternelle et, pour ainsi dire, « automatique », de l'Intellect vers l'Un. L'union de l'âme avec l'Intellect et les essences, en suivant le chemin de la philosophie et de sa « meilleure partie », la dialectique, est une étape indispensable et incontournable dans le cheminement de l'âme vers l'Un. Et ce que certains appellent la « mystique » de Plotin est la conséquence d'une exigence intellectuelle, celle de penser l'Un par ce qui, au sein même de l'Intellect, dépasse la pensée. Ce qui fait appel à une autre dimension – « amoureuse » ou « vitale » – de l'Intellect, dont il a été question dans la contribution d'Ysabel de Andia [5].
2. La seconde différence que je voudrais pointer, et qui est liée à la première, c'est le fait que, dans l'autre sens, les philosophies de l'Inde n'ont pas eu besoin, comme le Néoplatonisme et une partie de sa longue postérité, de cette médiation entre l'âme individuelle et l'Un qu'est l'Intellect ou le monde intelligible. Derrière le sensible, pourrait-on dire, il y a l'Un. Alors que, pour Plotin, les corps sensibles sont les images ou les traces d'êtres intelligibles, pour Çankara – qui n'est pas l'exégète de Platon mais des Védas –, il s'agit uniquement de limitations contingentes, de dualités surimposées à l'universel. Et là où Plotin admet pour le monde empirique une existence (ou plutôt une sub-sistance) propre, en tant qu'image de l'intelligible, le monisme de Çankara n'y voit qu'une surimposition plaquée sur l'Absolu, et qui se résorbe avec la (re)connaissance de cet Absolu [6].
3. La troisième différence, je l'ai dit, concerne l'intensité de l'expérience mystique proprement dite dans le Néoplatonisme et les pensées de l'Inde. L'expérience décrite par Plotin, qui amène le philosophe au *seuil* de l'Un, ne donne pas la même impression de radicalité que celle visée par les textes sanskrits, qui implique, elle, une fusion définitive – et non éphémère – entre le soi individuel et l'Un, et un abandon total de toute individualité. Là où Çankara résorbe à la fois le Soi et le Monde dans la fusion avec le Brahman, et admet la possibilité qu'un homme puisse connaître une « délivrance dans cette vie même » (*jîvanmukti*), Plotin insiste quant à lui sur le caractère exceptionnel, précaire et intermittent de cette expérience ineffable : une fois arrivée là-bas, dit-il, l'âme redevient aussitôt ce qu'elle était ici-bas (VI, 9, 9, 22) [7]. Ainsi, il existe chez Plotin une « nuance de retenue, comme de pudeur » [8] dans l'assomption d'une fusion de l'âme avec l'Un : tout se passe comme si celui que certains considèrent comme le plus « indianisant » des philosophes grecs tenait quand même, au dernier moment, à conserver intact le peu de chose qui lui reste de son âme individuelle.

Il y aurait bien sûr toute une série d'autres différences à mettre en évidence [9], mais je me contente ici de planter le décor. J'en viens maintenant à la commensurabilité ainsi rendue possible, et à ces isomorphismes frappants auxquels je faisais allusion au début de mon exposé. Pour la commodité de ce dernier, j'en dénombrerai, ici aussi, trois : l'identité entre le centre individuel et l'Un, la suréminence du Principe et

l'ineffabilité de l'Un. C'est autour de ces trois thèmes que peut maintenant s'opérer une rencontre entre Plotin et Çankara.

2. L'identité entre le centre individuel et l'Un

Plotin et Çankara se rejoignent dans l'idée selon laquelle la connaissance d'elle-même par l'âme individuelle, sujette à la transmigration et à l'existence empirique ou spatio-temporelle, la conduit ultimement à reconnaître son identité avec l'Absolu. Il en résulte que les degrés de la procession, ou les degrés de manifestation de cet Absolu, constituent en même temps les étapes d'une conversion du moi empirique en direction de l'Un.

La connaissance de soi passe d'abord par la reconnaissance d'un oubli, d'une aliénation et d'une ignorance métaphysiques, constitutifs de notre être-au-monde empirique. L'ignorance (*agnoia*), que Plotin attribue à l'âme dans le mouvement de sa procession vers le multiple, la conduit à oublier l'Un paternel et principiel (voir V, 1, 1, 1 s.). Çankara, lui aussi, considère que notre existence empirique repose sur l'ignorance fondamentale de notre nature profonde. Cette « ignorance métaphysique » est exprimée en sanskrit par le terme *avidyâ*, qui signifie littéralement « absence de connaissance » et que Michel Hulin traduit très justement par « nescience ». C'est elle qui conduit le soi individuel à occulter le Soi universel (*âtman*) – pur, illimité, libre et omniscient – en lui « surimposant » de multiples déterminations extrinsèques telles que le corps, les organes de la pensée et les sens, qui ancrent le Soi dans un temps et un espace déterminé. Ce processus débouche sur l'émergence d'un *ego*, d'un moi empirique concret, voué à l'errance et à la souffrance [10].

Pour accéder à l'universel et retourner vers lui, l'âme individuelle doit se tourner vers l'intérieur et chercher à y percevoir sa propre beauté : enlève tout ce qui est superflu, dit Plotin, redresse tout ce qui est tordu, et travaille à être resplendissant en purifiant tout ce qui est obscur (I, 6, 9, 7-12). L'âme doit écarter tous les enveloppements qui masquent la présence du Principe, elle doit chercher à faire coïncider le centre individuel et le centre universel. Cette manifestation de l'universel n'est pas le produit d'une transformation mais seulement la suppression des obstacles – « noms et formes » – qui empêchent de le voir. Cette conversion du regard est un cheminement vers l'intérieur. Dans ce type de pensée, en effet, la transcendance n'est pas spatiale et ne correspond nullement à une échelle d'extériorité. Ce qui est extérieur, ce sont les surimpositions de l'existence sensible et corporelle. Ce qui est intérieur, c'est le divin transcendant. Du coup, il n'y a pas d'opposition entre transcendance et immanence : ce qui est le plus transcendant est en même temps le plus immanent. Il ne s'agit nullement d'une fuite hors du monde, mais bien de la promotion d'un « genre de vie » différent de celui du commun des mortels, qui consiste à dépasser le point de vue individuel et à dompter les passions. Il s'agit de vivre dans ce monde de façon détachée, en se purifiant de tout attachement particulier. L'accès à l'universel s'accompagne dès lors de pratiques pour ainsi dire « mondaines », d'exercices qui incluent des choses aussi différentes que la diététique, les ascèses, l'attention, la vigilance, les lectures, les méditations ou les remémorations, tout cela sous la direction spirituelle d'un maître (ou *guru*). Dans les deux cas, on envisage la philosophie comme un faire, une ascèse,

une guérison et une purification qui permettent de s'ouvrir à l'universel et d'adopter la perspective du Tout [11].

Et, dans les deux cas, cet accès à une perspective universelle ou transpersonnelle n'est que l'avant-dernier mot de l'itinéraire purificateur qui conduit vers le Principe. L'âme qui a réussi à devenir l'Intellect et à vivre l'expérience de la compénétration des idées n'a pas encore, pour Plotin, accompli sa tâche. Arrivée dans le monde intelligible, elle se rend compte que celui-ci comporte encore une certaine forme de multiplicité (des êtres intelligibles en nombre infini) et de dualité (l'Intellect est à la fois Etre et Pensée). Lorsque Plotin, à la fin du traité 9 (VI, 9), prescrit de « Retrancher toutes choses (*aphele panta*) », il parle non seulement des obstacles liés à la condition spatio-temporelle du moi empirique, mais aussi de ceux qui sont inhérents à la totalité intelligible elle-même. Ayant dépassé la perspective individuelle et extensive, l'âme s'apprête maintenant à dépasser aussi la perspective universelle et intensive pour fusionner avec l'Un dans une expérience ineffable, et manifester ainsi l'identité profonde de l'âme et de l'Un.

Chez Çankara, dans un mouvement analogue, la délivrance (*moksha* ou *mukti*) finale du cycle des transmigrations s'obtient grâce à la compréhension de l'identité entre l'*âtman* (essence du microcosme) et le *brahman* absolu et inconditionné (essence du macrocosme). En méditant le sens des « grandes formules » upanishadiques du type : « tout est brahman », ou le fameux « Tu es Cela [s. e. le brahman] » (*Chândogya-upanishad* VI, 8, 6 s. ; voir *Commentaire aux Brahmasûtra*, IV, 1, 2), il faut non seulement dépouiller le « Tu » des déterminations surimposées qui en font un homme empirique, mais aussi délester le « Cela » des qualités qui en font un Dieu, objet d'un culte.

3. La suréminence du Principe

Plotin et Çankara se rencontrent également dans leur description de l'Un inaltérable, suréminent, sureffluent, qui est non-dualité, envisagé comme source ou fondement de la multiplicité des êtres, non diminué par la procession. Pour Plotin, toutes choses proviennent de l'Un sans que l'Un soit lui-même dans les choses. C'est une différence fondamentale entre la « procession » plotinienne et l'« émanation » avec laquelle on la confond parfois. L'engendrement du Multiple est l'effet, mais pas le motif, de l'activité de l'Un. L'Un, dit Plotin, reste en lui-même et n'est aucunement altéré par la procession des hypostases. Il ne se « donne » pas aux autres, mais leur confère plutôt le pouvoir de se juxtaposer à lui en leur donnant tout ce qu'il n'est pas lui-même. Les autres sont ses effets, mais lui-même n'en est pas à proprement parler la « cause » ni le « principe » (VI, 8, 8, 8-9).

Cette idée d'une inaltérabilité de l'Un se retrouve non seulement chez Çankara, mais déjà aussi dans certaines *upanishad* et dans la *Bhagavad-Gîtâ*. Dans ce texte célèbre, Krishna, personnification de l'Absolu inconditionné et non manifesté, déclare : « Toutes choses reposent en moi, mais je ne suis pas contenu en elles » (IX, 4), que l'on peut rapprocher de l'idée omniprésente chez Plotin, selon laquelle toutes choses subsistent dans l'Un, mais l'Un n'est aucune de ces choses. Elle mobilise également l'interprétation hindoue du « jeu divin » : pendant que le dieu,

personnification de l'Absolu, joue, il engendre des effets cosmiques qui sont le résultat, mais pas le motif, de son activité.

La règle de cette inaltérabilité du Principe dans la procession est donnée par la *Brhadâranyaka-upanishad* (V, 1, 1), où il est dit que « la plénitude procède de la plénitude », et que « si l'on enlève la plénitude des plénitudes, il reste la plénitude », qui peut être comparé à Proclus : « Toute plénitude tire de son propre fond d'autres êtres en vertu de sa puissance surabondante » (*El. Theol.*, prop. 152), et à Plotin : « L'Un, étant parfait parce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien, est en quelque sorte en état de sureffluence (*hupererruè*), et sa surabondance (*huperplères*) produit un autre que lui » (V, 2, 1, 7-11). Plotin déclare encore à plusieurs reprises que l'Un est « la puissance de toutes choses » (*dunamis pantôn*), c'est-à-dire le « pouvoir » de tout produire, mais que c'est à l'Intellect puis à l'Ame de faire passer cette « puissance » à l'acte (*energeia*). On retrouve là le thème hindou de la *Çakti* ou « énergie divine », personnifiée par le pôle féminin de la divinité, dont elle forme l'aspect dynamique et actif.

4. L'ineffabilité de l'Un

Enfin, Plotin et Çankara se rejoignent en posant le caractère ineffable de ce Principe, et surtout par les techniques discursives qu'ils utilisent pour en parler : négations, analogies contradictoires, métaphores, « comme si », qui visent à manifester et à exprimer par des mots l'expérience du contact ineffable et silencieux avec le Principe, mais qui doivent chaque fois se résorber dans un silence qui est comme la matrice du langage [12].

Ainsi, on l'appréhende par des négations, qui visent à le manifester en disant tout ce qu'il n'est pas : il est « non multiple » (*A-pollôn*) chez Plotin, « non-dualité » (*a-dvaita*) chez Çankara. Plotin déclare que si l'on veut parler avec exactitude pour dire « ce qu'il est », il ne faut dire ni « il », ni « est » (VI, 9, 3, 51-52), ce qui rappelle la formule « ni ceci, ni cela » (*neti nety*) de la *Brhadâranyaka-upanishad* (II, 3, 6 ; III, 9, 26 ; IV, 4, 22 ; IV, 5, 15), souvent invoquée par Çankara. Si l'on veut désigner le *brahman* en paroles, on ne peut le désigner que par la négation de toute particularité (*Commentaire à la Bhagavad-Gîtâ*, XIII, 12). Notons ici que Plotin comme Çankara utilisent les mêmes stratégies discursives pour qualifier l'indétermination du principe et celle de son contraire, la matière chez Plotin et la *Mâyâ* chez Çankara [13].

Et si l'on affirme quoi que ce soit, il faut aussitôt dédire ce qui a été affirmé : par exemple, chez Plotin, même des termes comme « l'Un » ou « le Bien » ne peuvent qualifier adéquatement le Principe (V, 3, 17 ; V, 5, 6). De même, pour Çankara, le *brahman* est désigné par des noms, formes et activités qu'on lui surimpose (connaissance, béatitude, Soi), et la stratégie consiste alors à nier tout ce que l'on a déjà désigné positivement (*Commentaire à la Brhadâranyaka-upanishad*, II, 3, 6). On peut aussi avoir recours à des analogies contradictoires : l'Un est « partout et nulle part », « à l'extérieur et à l'intérieur », « proche et lointain », « mouvement et repos », expressions que l'on retrouve aussi bien dans les *Ennéades* que dans les *upanishad* ou la *Bhagavad-Gîtâ*.

Il faut certes recourir à l'usage de noms, à partir du moment où l'on parle, mais il s'agit chaque fois d'un « comme si » (*hoion*, *_iva*) », d'où une profusion de

métaphores : l'Un ou le *brahman* est *comme* la racine d'un arbre immense, *comme* un rayonnement lumineux qui n'altère pas le soleil, ou *comme* une source qui ne s'épuiserait pas dans les rivières qu'elle alimente, ou encore *comme* un feu produisant de la chaleur tout en ayant son activité propre. La matrice du langage, finalement, c'est le silence qui accompagne l'expérience ineffable de la fusion de l'âme avec l'Un. Cette expérience se caractérise, chez Plotin comme chez Çankara, par le toucher, le contact, la vue, la nudité ou encore la solitude.

5. Conclusion

Pour conclure ce rapide montage comparatiste dressé dans le seul but de construire une commensurabilité entre deux expériences de type « mystique » (au sens contemporain et académique de ce terme), on peut dire que Plotin et Çankara se rencontrent autour de tendances qui sont, chaque fois, sous-jacentes chez l'un et principales chez l'autre. Alors que Plotin tend à hiérarchiser des niveaux de réalité qui ont chacun leur « subsistance » propre, il tend aussi parfois à nier la réalité de tout ce qui n'est pas l'Un. Çankara, au contraire, tend de façon prédominante à dire que rien n'existe en dehors de l'Absolu, mais il y a une orientation secondaire qui consiste à accepter l'existence relative du domaine empirique. En tout état de cause, Çankara n'a pas lu Platon et n'admet pas de monde intelligible intermédiaire entre l'Un et le monde sensible.

J'ai donc voulu exemplifier brièvement comment il me semble que la question de la commensurabilité entre des discours issus de traditions différentes – ici, des discours catalogués « mystiques » –, implique non seulement un examen de chacun des univers de signification considérés, mais nécessite aussi de construire cette commensurabilité elle-même, tout simplement afin de la rendre possible, par un montage comparatiste qui est une véritable épreuve de force et qui se déroule chaque fois en fonction de l'objectif que l'on poursuit en comparant. Ici, il s'agissait simplement de créer les conditions d'une rencontre entre les discours « mystiques » de Plotin et de Çankara.

Notes

[1] Dans le chapitre XII de son grand livre, *Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Grèce et en Chine*, Paris, Grasset, 1995, p. 259-286, François Jullien formule très clairement les pièges dans lesquels risque de tomber une démarche, quelle qu'elle soit, qui prétendrait simplement « retrouver » dans des textes issus de traditions distinctes les « grands problèmes », les « grandes

structures » ou les « grandes expériences » de l'humanité, ou même d'une partie de l'humanité. Il y propose une analyse comparée portant sur le discours à propos de l'ineffable chez Plotin et chez le penseur chinois néo-taoïste Wang Bi, qui ont d'ailleurs tous deux vécu au troisième siècle de notre ère. A première vue, ces deux discours présentent des affinités frappantes. Plotin et Wang Bi tentent de décrire une réalité « sans nom », au moyen d'un discours « abyssal », dont l'objet est « sans forme », en faisant un usage abondant du paradoxe, de l'apophase et du symbole. Pourtant, et c'est là tout l'intérêt d'un tel travail, ces ressemblances qui paraissent sauter aux yeux ne renvoient pas du tout aux mêmes choses. Le « sans nom » renvoie chez Plotin à une différence principielle, métaphysique, là où il s'agit plutôt, chez Wang Bi, de ne pas entraver par la nomination la marche des choses dans un réel en procès. Le caractère « abyssal » du discours vise d'un côté la vérité, de l'autre la transformation. Le « sans forme » ne renvoie pas en Chine à un au-delà intelligible, mais à un fonds diffus du réel. L'usage du paradoxe et de l'apophase est également très différent : Plotin vise ce qui « surexcède » et sa négation porte sur les prédicats attribués au Principe, alors qu'en Chine on ne vise ni ce qui surexcède ni le prédicat. Enfin, là où la pensée grecque opère un dédoublement de plans, la « grande image », en Chine, ne renvoie à aucune autre réalité que sa réalité concrète propre. Une telle analyse, comparante puis dé-comparante, est certes dépendante de la démarche propre à François Jullien, de son projet philosophique personnel de déconstruction des impensés et de mise en question des évidences de la pensée européenne au moyen du détour par la Chine. Mais elle a le mérite, au moins, cette analyse, d'être consciente de cette dépendance épistémologique de la comparaison par rapport à la démarche personnelle du sujet comparant.

[2] Ce néologisme permet à la philosophie comparée de rendre compte d'une différence importante, que ne permet pas la langue française, entre les caractères de ce qui est étrange (« étrangeté ») et de ce qui est étranger (« étrangéité »).

[3] Voir mon « Introduction : La philosophie grecque à l'épreuve de l'Inde et de la Chine », dans J. Lacrosse (éd.), *Philosophie comparée : Grèce, Inde, Chine. Annales de l'Institut de Philosophie de l'ULB*, Paris, Vrin, 2005 (à paraître).

[4] Voir dans le présent volume, l'article de L. Brisson, « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? ».

[5] Voir dans le présent volume, l'article de Y. de Andia, « Le statut de l'Intellect dans l'union mystique ». Sur ces questions, voir aussi J. Lacrosse, *La philosophie de Plotin. Intellect et discursivité*, Paris, PUF, 2003, et *L'amour chez Plotin. Erôs hénologique, érôs noétique, érôs psychique*, Bruxelles, Ousia, 1994.

[6] F. Brunner, dans son article « Une comparaison entre Plotin et le *viçishtâdvaita* » (dans *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Paris, Cahiers de Fontenay, 1981, p. 101-124), n'hésite pas à parler d'« acosmisme » (p. 107) et voit sur ce point une plus grande ressemblance entre la pensée de Plotin et celle de Râmânuja, qui représente un courant postérieur de l'*advaita* admettant une existence autonome pour le monde empirique (p. 108 et s.)

[7] D'après son disciple et biographe Porphyre, le maître aurait atteint cet état quatre fois au cours des quelques années qu'il a passées à ses côtés, Porphyre lui-même ne l'ayant atteint qu'une fois dans toute sa vie (*Vie de Plotin*, XXIII, 14-18).

[8] Selon l'expression de O. Lacombe, « Note sur Plotin et la pensée indienne », dans *Indianité*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 149-166 (initialement publié dans l'*Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, *Sciences Religieuses*, Paris, 1950, p. 3-17).

[9] Voir en premier lieu, le beau travail de J. F. Staal, *Advaita and Neoplatonism. A Study in Comparative Philosophy*, Madras (Madras University Philosophical Series, 10), 1961.

[10] Voir M. Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ?*, Paris, Vrin, 1994 ; *Çankara et la non-dualité*, Paris, Bayard, 2001.

[11] Voir l'étude importante de J.-L. Solère, « Philosophie et amour de la sagesse : entre les Anciens et nous, l'Inde », dans R. Ivekovic et J. Poulain (dir.), *Europe, Inde, Postmodernité*, Paris, 1992, p. 149-198.

[12] Sur Çankara, voir les remarques de M. Biardeau, « Quelques réflexions sur l'apophatisme de Çankara », dans *Indo-Iranian Journal*, III, 2, 1959, p. 81-101, qui fait l'hypothèse d'une évolution de l'auteur de la théologie négative vers une théologie affirmative rigoureuse. Voir notamment p. 93-94 : « Sans doute, une fois acquise, la connaissance de l'Absolu est-elle proprement ineffable, mais ce sont des mots organisés en phrases qui sont capables de nous donner immédiatement cette connaissance expérimentale. Il ne me semble pas que dans la pensée de Çankara cette connaissance née de la parole soit à distinguer d'une expérience mystique, elle est l'expérience mystique elle-même, l'identité éprouvée du soi et de l'Absolu ».

[13] Voir J. F. Staal, *Advaita and Neoplatonism*, *op. cit.*, p. 194.

Manger de l'air, manger des mots
La recherche de l'aliment d'immortalité dans le taoïsme

Françoise Lauwaert

L'emploi de l'expression « mystique chinoise » rencontre chez les sinologues un large consensus, et de nombreux ouvrages ont été consacrés à ce sujet. La question reste cependant de savoir si cette expression, tellement connotée par la civilisation chrétienne, voire par le monothéisme, supporte le voyage en Chine. Comparer *en bloc* les discours savants et les théologies m'apparaît comme une tentative vouée à l'échec, mais il peut exister des analogies troublantes entre certaines attitudes, même si celles-ci renvoient à des récits profondément différents. Je me propose donc de traiter ici d'un point précis, tout en laissant ouvertes les questions de la possibilité d'une comparaison générale et de la validité de l'entreprise.

L'exposé comportera trois parties. Dans la première, je tenterai de tracer à grands traits ce que l'on entend par « mystique chinoise » dans la littérature spécialisée. Dans la deuxième, j'énumérerai quelques points de divergence avec le tableau présenté par les religions monothéistes, et dans la troisième, je parlerai de certaines techniques du corps et en particulier du recours à des pratiques alimentaires au sens large : le jeûne corrélé à la recherche de l'aliment de vie, nourriture spirituelle, vecteur d'immortalité.

1. A la recherche de « la mystique chinoise »

Pour pouvoir entamer sans excédent de bagages cette petite excursion en Extrême-Asie, je propose une trêve terminologique : acceptons provisoirement le terme « mystique » tel que l'emploient couramment mes collègues. Ce terme renvoie à un ensemble de procédés de méditation et de transformation du corps et de l'esprit devant conduire à ce que les taoïstes appellent la réalisation. Celle-ci consiste en l'union complète avec le Dao infusant l'Univers. Cette union est l'aboutissement d'un cheminement dont les premières étapes sont l'obtention de la longévité, puis de

l'immortalité [1]. Chez les bouddhistes, le but recherché n'est pas l'immortalité, mais la prise de conscience du caractère illusoire et impermanent du monde et la libération de la loi de causalité karmique. Entre ces deux pôles nettement définis existent de nombreux états intermédiaires. Le taoïsme religieux qui s'est développé à partir du IIe siècle de notre ère, par exemple, doit beaucoup à l'apport bouddhique tant dans le domaine conceptuel que dans la cosmologie et les techniques de méditation.

Le vocabulaire de la mystique chinoise emprunte ses principaux concepts à deux ouvrages de l'Antiquité tardive (IIIe-IVe siècle av. J.-C.) : le *Zhuangzi* et le *Daode jing*. Tous deux se présentent comme des textes énigmatiques, morcelés et prêtant à des interprétations diverses et parfois contradictoires – ces caractéristiques sont communes à pratiquement tous les grands livres de l'Antiquité. Au deuxième siècle avant notre ère, le grand historien Sima Qian (145-86 av. J.-C.) range ces deux livres, avec d'autres moins inauguraux, sous une rubrique bibliographique portant le nom de *daojia* (la famille intellectuelle de ceux qui traitent du Dao), un terme que l'on traduit de nos jours par « taoïsme philosophique ». Deux siècles plus tard, se développe le courant religieux *daojiao*, se référant lui aussi à ces deux livres et à leurs auteurs supposés : Zhuangzi, et surtout Laozi. Ce courant, encore très actif de nos jours, est alimenté par de nombreuses révélations et par un flot ininterrompu de commentaires. La différence entre *daojia* et *daojiao* est réelle, mais elle ne doit pas être surestimée. Sa valeur est avant tout heuristique : elle nous permet de distinguer commodément ce qui apparaît comme des approches différentes dans la recherche de l'absolu, même si les points de rencontre sont multiples. Pour Kristofer Schipper, par exemple, qui expose ce point de vue dans son ouvrage devenu classique *Le corps taoïste* [2], il n'y a qu'un seul taoïsme, mettant en œuvre une conception commune du corps.

Il n'est pas question ici de vouloir exposer, même rapidement la pensée à l'œuvre dans ces ouvrages fondateurs. On peut cependant tenter d'évoquer quelques notions essentielles. Le monde résulte d'un processus d'autocréation et de transformation, qui prend son origine dans ce qui est « sans qualités », ce qui n'a pas de forme, ou ce qui ne s'est pas encore manifesté. Du chaos primordial émerge l'Un, puis l'Un se divise en deux – l'union harmonieuse des deux (*yin* et *yang*) est appelée Faîte suprême (*taiji*). Dans un troisième temps, les deux s'accouplent et donnent naissance au trois, d'où provient à son tour la multitude des êtres. De l'indifférencié au trois, on reste dans l'Un, mais il s'agira tantôt de sa forme virtuelle ou concentrée, tantôt de sa forme réalisée ou déployée. Dao revêt un sens très proche de « Un », mais il renvoie à une approche plus dynamique (en termes de processus) qu'ontologique. Ce terme, qui signifie la voie, mais aussi « cheminer », « suivre ou tracer la voie », prend deux sens dans le taoïsme : sous sa forme originelle, Dao est ineffable, vague, indéfini ; sous sa forme actualisée, il existe à titre de *trace* dans le monde, lui donne vie et préside à son organisation.

L'homme est saisi dans les flux de la nature, il en reçoit le *qi*, terme que l'on traduit généralement par « souffle » ou par « énergie », mais que je préfère rendre ici par « respir cosmique ». Sa mort résulte du tarissement ou de l'écoulement des flux matériels et immatériels qui irriguent son corps et le relient à l'univers. Cette fuite de vie est provoquée par le morcellement et la dispersion, résultats catastrophiques de la raison discriminante, mais aussi par le cours de la vie elle-même : penser fait mourir ;

vivre fait mourir. Pour colmater cette brèche ouverte par son avènement au monde, l'homme doit retourner non seulement à l'Un, mais à ce qui le précède : l'indifférencié, la puissance virtuelle infinie et indéfinissable à partir de laquelle s'auto-organise la nature en perpétuelle mutation. Ce mouvement vise à atteindre l'état embryonnaire de l'homme et du monde, aussi est-il décrit comme une régression par-delà le conscient, le cultivé, le discriminé et, en dernière instance, l'humain et le vivant. Pour Zhuangzi, le langage et la raison aliènent l'homme et obscurcissent la vérité profonde qui réside dans l'expérience libre de l'instant présent, d'où la nécessité d'abandonner la volonté consciente. Il faut éviter de tendre vers un but mais au contraire lâcher prise et naviguer avec aisance en se laissant porter par le vent, qui est à la nature ce que la respiration est à l'homme. La libre errance, le voyage dans les confins devient la métaphore de la recherche du Dao. Enrichi par les apports d'un autre courant de la pensée antique, qui reformule sous une forme littéraire l'expérience de la transe chamanique [3], le thème de la randonnée cosmique connaîtra un succès extraordinaire dans les milieux artistiques et littéraires.

De ces deux composantes : la tradition méditative des fondateurs du taoïsme, et la tradition extatique des chamanes et des poètes, la première nous intéresse davantage dans le cadre de cet ouvrage, qui s'est donné pour objet la recension des formes prises par l'amour de l'Un en des temps et des lieux fort divers. En effet, « méditer » en langue taoïste se dit « garder l'Un » (*shou yi*). Comme Dao, le Grand Un, *Taiyi*, désigne tantôt le chaos, l'indifférencié, tantôt l'Un, principe réalisé qui préside à toute existence. Cette notion métaphysique connaîtra une relecture mythologique au début de notre ère, et *Taiyi* deviendra la divinité la plus importante des Han (206 av. J.-C. – 221 ap. J.-C.). Présidant au Centre, il figurera au panthéon au côté des astérismes et des souffles purs. Ainsi, progressivement l'idée de centre se substituera-t-elle à celle d'indifférencié [4].

Au début de notre ère, parallèlement à la rédaction des premiers commentaires savants, commence le processus de déification de Laozi [5], auteur présumé du *Daode jing*. On assiste à l'émergence de lignées d'interprètes inspirés par des révélations divines qui vont fortement modifier le message initial. Les cieux se peuplent de dieux interventionnistes et hiérarchisés. Cette période est également celle de la pénétration du bouddhisme en Chine. Celui-ci constitue l'une des grandes composantes de la mystique chinoise. Comme le taoïsme, il cherche la dissolution du moi imaginaire, de l'identité construite, mais il s'appuie sur une cosmologie et des concepts différents. Son modèle d'organisation monastique, inconnu jusqu'alors, influencera durablement les autres courants religieux. Avec l'implantation du monachisme en terre chinoise peut s'esquisser un premier point de comparaison avec nos rivages européens : comme en Occident, les adeptes s'établiront à l'intérieur ou à l'extérieur de la clôture monastique, avec tous les jeux de rôle qui pourront en découler. L'organisation des monastères obéit à des règles strictes et porte en elle le germe de la transgression : il existe ainsi un mysticisme institutionnel et un mysticisme transgressif qui donne la première place aux ivrognes, vagabonds et autres ermites prenant à rebours le ritualisme de la vie laïque et religieuse.

2. Chine et Occident : le grand écart

A. L'inutilité de l'amour de Dieu

La première différence est sans doute la plus radicale : jamais n'apparaît dans la littérature religieuse chinoise la notion d'amour de Dieu, si essentielle dans le mysticisme occidental et dans l'islam. Les bouddhistes recourent à la notion de compassion, mais il s'agit d'autre chose : c'est le sentiment éprouvé par les bodhisattvas pour les êtres sensibles, et non un appui à l'élévation vers le divin. Cette dernière voie est impraticable pour les bouddhistes, qui refusent la démarche anagogique, comme pour les taoïstes, dont les divinités spécifiques sont des souffles et des principes abstraits anthropomorphisés qui se dissoudront dans le respir cosmique à mesure que progressera le méditant dans la voie vers la réalisation.

B. Le rôle attribué au souverain

Pour les taoïstes, et particulièrement dans le *Daode jing*, la dimension politique revêt une grande importance. Le seul à avoir échappé à toute ambition politique est, semble-t-il, Zhuangzi. Dans la tradition qui se développe à partir des Han, le souverain est dépeint comme le véritable pivot entre les mondes céleste, terrestre et humain et comme le seul être habilité à faire régner l'ordre dans un monde réconcilié. C'est le Grand Homme, le Fils du Ciel, deux termes qui renvoient à la mystique royale des premières dynasties [6]. Ce qui apparaît comme une particularité chinoise par rapport aux mystiques occidentales qui comportent aussi une dimension politique, c'est l'intérêt porté au souverain en tant que tel et non en tant que représentant ou métaphore d'un pouvoir supérieur. C'est la place occupée par le Fils du Ciel au centre de l'édifice politico-religieux qui habilite ce dernier à l'élévation, quelles que soient par ailleurs ses qualités intellectuelles et morales.

C. Maîtrise de soi, maîtrise du corps, maîtrise du monde

La recherche de la maîtrise est corrélée au point précédent : chez la plupart des auteurs, à l'exception de Zhuangzi encore une fois, la méditation et la recherche des états mystiques permettent d'atteindre à la maîtrise (de soi et du monde). Non pas la maîtrise vulgaire du conquérant ou du magicien, mais l'efficace donnée par le « non agir » : économie suprême des forces et repérage du juste moment. Cette maîtrise politique résonne avec la maîtrise du corps étayée par des pratiques et des connaissances physiologiques au sens large. Livia Kohn établit une distinction très utile entre la vision du corps des auteurs anciens et celle des adeptes plus tardifs s'adonnant à la recherche de l'immortalité. Dans la première, esquissée dans le *Daode jing*, le corps participant de la nature du Dao, le processus mystique consiste en un retour vers l'indifférencié, appelé « le retour à la racine ». Dans la deuxième, le corps est un microcosme, et la quête mystique consistera en son exploration et fera appel aux visualisations et aux expériences extatiques [7].

Si le corps devient le principal véhicule de la pratique du Dao [8], il est normal que l'on s'y soit fortement intéressé dans sa matérialité. Mystique chinoise et médecine sont étroitement associées. Le progrès dans la réalisation va de pair avec la santé. Dans le courant d'alchimie interne qui deviendra prépondérant sous les Song (960-1279), le corps est l'alambic dans lequel se produit la distillation des souffles et le renforcement

du/des esprit(s) conduisant l'adepte au plus haut degré de la réalisation. Celle-ci est vécue comme une progression vers l'Un, *Taiyi*, représenté ici par la Grande Ourse, qui prend place dans l'abdomen. Le corps trouve sa place à l'ombilic de l'univers et devient l'univers lui-même, après avoir ajusté son rythme à celui du cosmos. Si l'on y met le sérieux nécessaire, cette accession à la maîtrise du corps-microcosme s'accomplira avec la plus grande aisance. Nous ne sommes pas dans une conception héroïque de la sainteté, mais au contraire, dans une économie bien tempérée des moyens et des fins. Il n'est pas question de dompter le corps par les moyens violents de la discipline et de l'ascèse, mais de lui restituer sa puissance première. Comme au point précédent, la différence entre les mystiques chinois et chrétiens réside moins dans la volonté de puissance, qui me paraît évidente dans les deux cas, que dans la rhétorique. Pas d'humilité, feinte ou réelle, chez les Chinois, qui affirment par des moyens divers mais directs (ironie, diatribe, comportement volontairement provoquant…), leur supériorité morale et intellectuelle sur les aveugles et les sots.

D. Homme et cosmos : figures dans un paysage

Non seulement la nature est omniprésente dans la réflexion mystique chinoise, mais aussi le paysage extérieur et intérieur. Tandis que la nature apparaît finalement comme un autre nom donné au Dao ou à l'Un, dans la mystique du paysage, il est question de lieux concrets et cependant mystérieux et saints. Ces lieux sont visités lors des randonnées mystiques qui représentent le pendant mythologique des tournées impériales accomplies aux quatre coins du pays. Les confins et les paradis, les montagnes et les îles sont atteints sur les ailes de la transe et par la visualisation. Celle-ci, tournée vers l'intérieur du corps, fait apparaître les mêmes configurations que dans le macrocosme. Le corps devient un espace à aménager, ainsi que le réceptacle d'esprits et de trésors. « *[…] the Taoist must become himself a mirror of himself, to see himself as a divine form or a body inhabited by the gods* » [9].

L'importance extrême de la visualisation, renforcée par les techniques de méditation bouddhistes, conduira à l'établissement d'une parenté bien plus étroite qu'en Occident entre pratiques mystique et artistique, et particulièrement picturale. La partie jugée la plus « noble » de la peinture chinoise (le paysage) et, plus « noble » encore, la calligraphie, sont inséparables de certaines formes du *chan* et du taoïsme philosophique tel qu'il s'est développé au cours du premier millénaire de notre ère. L'appréhension du paysage, comme la peinture, sont tributaires de la cosmologie élaborée à la fin de l'Antiquité. Par la saisie et la reproduction des moments-clés, par la perception des linéaments structurant la chair du monde se poursuit l'œuvre de création à laquelle s'associe l'artiste.

3. Chine et Occident : points de convergence

Ces quelques points permettent déjà de mesurer l'ampleur du fossé qui sépare l'Est et l'Ouest, mais ces mondes sont-ils amenés à ne jamais se rencontrer ? Il y a – peut-être – des points de convergence qu'il convient maintenant d'évoquer. Pour cela, nous poursuivrons l'exploration du continent de la mystique taoïste en nous concentrant sur un aspect particulier : la prescription de l'aliment d'immortalité.

Le corps est un microcosme. Cette métaphore connaît des traitements plus ou moins complexes et imagés, mais elle irrigue tous les courants de la pensée chinoise. Comme l'a souligné Xunzi (un auteur du III^e^ siècle avant notre ère bien loin d'appartenir à un courant mystique), de la pierre à l'homme, en passant par les végétaux et les animaux, il n'y a pas de différence de nature, mais de *degré* dans l'organisation [10] (c'est cette différence que veulent précisément abolir les taoïstes). Tous partagent le *qi*, tous tirent leur vie de ce respir cosmique auquel le randonneur mystique aspire à se joindre. L'aliment d'immortalité sera donc tout naturellement ce *qi*, qu'il faudra soumettre à un processus complexe de raffinement s'apparentant au travail des métaux.

Avant d'aborder la question du rôle joué par l'alimentation dans la recherche de l'immortalité, je voudrais dire quelques mots de la sexualité du corps taoïste. Contrairement à ce qui se passe dans le bouddhisme, la sexualité n'est pas proscrite, mais elle doit être *reformulée*. Le corps est conçu comme un enclos menacé sans cesse par des bris de clôture. La mort s'introduit par les brèches que provoquent les actes les plus fondamentaux de la vie : l'alimentation, la défécation, l'expiration, l'éjaculation… autant d'opérations provoquant l'écoulement des fluides vitaux. L'ouverture permet aussi l'intrusion d'éléments mortifères, comme les vents provoquant les maladies qui pénètrent par les pores de la peau. Ces atteintes à l'intégrité corporelle ne sont pas seulement à prendre sur le plan physique, mais aussi sur le plan psychologique, c'est ainsi que dans le *Huainanzi*, une importante anthologie de textes taoïstes datant du II^e^ siècle avant notre ère, on trouve une condamnation des désirs et des passions, laquelle sera reprise peu ou prou par tous les courants de la pensée chinoise : « La nature de l'homme est tranquille, les désirs la détériorent » [11]. Celui qui recherche l'immortalité sous une forme ou sous une autre – sous la forme « terrestre » et mythologique de la transformation en immortel, sous la forme métaphorique de l'atteinte du Faîte Suprême ou, encore, en retournant à l'indifférencié – ce chercheur, donc, devra colmater les brèches mentales et physiques et retrouver la respiration en vase clos et l'auto-alimentation. Ces pratiques sont appelées « nourrir le principe vital » ou « nourrir la nature originelle », ou encore « garder l'Un » [12].

Pour atteindre ce but, l'adepte devra renoncer à l'autre immortalité : celle que procure la procréation d'une descendance [13]. Ou, plus exactement, il devra progressivement transformer les processus normaux de la vie en pratiques d'immortalité. Dans le cours normal des choses, la survie de l'esprit après la mort est assurée par la descendance qui transforme le défunt en ancêtre en lui rendant un culte. Ici, il s'agira de faire naître l'esprit du corps lui-même, par la transmutation alchimique de l'essence et du souffle. L'adepte masculin atteindra ce but entre autres par la modification de sa sexualité : il pourra continuer à avoir une vie sexuelle, mais il devra s'abstenir d'éjaculer. L'essence « remontera au cerveau », où elle se transformera en *qi*, puis en esprit. La femme, quant à elle, devra mettre fin aux règles (décapiter le dragon rouge), tarissant ainsi l'écoulement mortifère [14]. Le taoïsme n'est pas un ascétisme – là encore, il se différencie du bouddhisme –, l'essentiel des efforts des adeptes ne portant pas sur la répression des passions et des nécessités physiologiques, mais sur leur réorientation. Cependant, et contrairement à une idée reçue, corps et esprit ne font pas nécessairement bon ménage chez les Chinois. Leur

harmonie n'existe que dans le monde virtuel de la totalité inentamée, et elle doit être reconquise par un long travail physiologique et mental, non sans danger pour l'adepte. Ce point est souligné par Jean Levi : « *Far from elevating man to the divine rank for which he is destined, the body debases him to the level of corruption and ordure, which causes him to lose his divinity* » [15].

Si le corps de l'adepte taoïste est sexué (il le sera de moins en moins à mesure que se poursuivra sa marche vers l'immortalité), il n'est pas pour autant érotique. Ce point contraste avec l'expérience mystique occidentale où se fait jour au contraire une extrême érotisation du corps.

A. Nourriture/pourriture

Nous savons tous l'importance extrême que revêt la nourriture dans la culture chinoise, réputée à juste titre pour sa gastronomie mais aussi pour l'omniprésence d'un discours diététique attribuant aux aliments des pouvoirs variés répertoriés dans une littérature pléthorique. Rien d'étonnant dès lors si le dépassement des limites de l'humanité ordinaire passe *aussi* par un changement de régime. En s'abstenant de consommer des céréales, les chercheurs d'immortalité s'interdisent l'aliment essentiel, celui qui, mélangé à l'eau dans le creuset de la rate, produit le sang, lequel contient l'*essence*, le matériau de base du processus alchimique. Il y a donc un paradoxe au cœur de la diététique taoïste : à un moment donné, le processus ordinaire de renouvellement des substances corporelles par les apports extérieurs doit s'arrêter pour laisser la place au raffinage alchimique des souffles internes. Le corps progressivement se ferme pour devenir l'enveloppe perméable au seul souffle cosmique d'où naîtra l'embryon d'immortalité. A la cuisson ordinaire se substitue la *transformation* alchimique, à l'objet se substitue la lettre, à l'organe se substitue l'emblème.

Les céréales, et plus particulièrement le riz, sont l'aliment le plus « cultivé », celui qui demande les techniques agricoles et sociales les plus complexes [16]. Il en découle un statut particulier : il sera, selon les contextes, prescrit ou interdit. Celui qui voudra réaffirmer son ancrage dans le monde du discriminé ne pourra trouver meilleure métaphore et, en consommant des céréales, il se placera au cœur de l'édifice symbolique qui conjugue centre et périphérie, culture et agriculture, procréation et culte ancestral. Celui qui souhaitera, au contraire, réduire la distance le séparant du monde naturel et régresser jusqu'à l'origine commune des êtres, devra se nourrir d'aliments qui ne sont pas le fruit de la culture humaine : pommes de pins, champignons, rosée… puis, à un stade plus avancé, ingérer les souffles cosmiques émanant des cinq directions. Ceux-ci viendront nourrir et renforcer les cinq greniers (*zang*, traduit souvent par « viscères » : le cœur, le foie, les poumons, la rate et les reins) [17] et les esprits qui les habitent. Ces pratiques devront être soutenues par des visualisations permettant de repérer les trajets des énergies dans le corps, et de les guider vers la partie supérieure associée au *yang*. Elles iront de pair avec une maîtrise absolue des passions et seront effectuées dans un esprit de compassion. A certaines époques et dans certains courants, la diète était renforcée par l'ingestion de drogues souvent très dangereuses : aconit, arsenic, plomb, mercure, cinabre, sous forme pure ou, plus fréquemment, sous forme de poudres et de pilules.

Les céréales ne sont pas seulement refusées pour leur appartenance au monde de la culture, du culte et du discriminé, elles représentent en elles-mêmes un véritable poison, car elles sont le seul aliment des Trois Vers (ou Trois Cadavres), sortes de divinités malveillantes résidant dans les trois centres énergétiques du corps. Comptables des mauvaises actions, ces espions de l'au-delà ont partie liée avec la pourriture et la mort ; ils obscurcissent et obstruent le corps qu'ils entraînent vers une fin prématurée. S'abstenir de céréales, c'est donc affamer l'ennemi intérieur et s'assurer un sursis. Les Trois Vers ne sont pas les seules menaces pour le corps humain. A côté de souffles divinisés, véritables gardiens de l'immortalité, celui-ci contient des entités inquiétantes qui, avec plus ou moins de dynamisme, aspireront à s'échapper pour mener une existence autonome en se nourrissant des offrandes et des sacrifices offerts par les vivants (ce sont les trois « âmes » légères *hun* et les sept « âmes » terrestres *po*). Quand on sait que l'on ne peut obtenir à la fois une descendance et l'immortalité et que l'expression technique « couper les céréales » *jue gu* résonne avec l'expression *hu jue* : « la ligne de descendance est coupée », on se rend compte que ces pratiques diététiques participent d'une entreprise de reformulation de la religion chinoise, basée dans sa forme classique sur la procréation, les sacrifices et le culte ancestral. Ces aspects ont été soulignés par Jean Levi dans son bel article « Vers des céréales et dieux du corps dans le taoïsme » [18] : « L'interdiction du grain est la contrepartie intérieure et individuelle de la proscription de cultes rappelant la déchéance de l'homme. Les trois vers introduisent au sein même du microcosme les divinités dont l'existence se nourrit de notre mort » [19].

Dans les études remarquables qu'elle a consacrées à la mystique du Moyen Age finissant dans ses rapports avec l'alimentation, Caroline Bynum insiste sur le vécu féminin qui s'exprime à travers ces expériences religieuses [20]. Pour les femmes médiévales, la nourriture constituait une puissante métaphore, et c'est à travers les images de l'allaitement et de l'offrande de nourriture, et par la maîtrise de ce qui entrait et sortait de leur corps, qu'elles exaltaient leur piété. On ne retrouve rien de cela en Chine. Même s'il existe des « chercheuses d'immortalité », comme l'a brillamment montré Catherine Despeux, le corps mystique chinois est plutôt masculin, et révèle un imaginaire de chimiste plus que de nourrice ou de cuisinier. Si l'affinité classique, soulignée par Lacan, entre la mystique et le féminin ne se retrouve pas dans le monde taoïste, il y a sans doute à cela plusieurs raisons. La première tient à la nature même du corps chinois, qui apparaît comme un assemblage d'éléments *yin* et *yang*, où l'appartenance à l'un ou l'autre sexe est plus une affaire de *dosage* que l'effet d'une différence essentielle. La seconde tient sans doute au rôle particulier de l'homme dans la procréation et dans le culte ancestral. La société chinoise, furieusement patrilinéaire, attribue à l'homme le rôle actif dans la procréation : c'est lui qui transmet à l'enfant le souffle de vie venant infuser les « substances blanches » (sperme, moelle épinière et cerveau) qui sont les ingrédients de base du processus d'alchimie interne. C'est à l'homme que reviendra la responsabilité de choisir entre la procréation et la recherche d'immortalité. Notons enfin que les céréales, aliment dont nous avons souligné le rôle clé, sont aussi associées à la masculinité. Ce sont les hommes qui possèdent les rizières et qui travaillent aux champs, opérant toutes les transformations de la semence à l'aliment prêt à être cuisiné.

B. Pain de vie et riz de mort

Ce petit voyage au centre du corps taoïste nous amène à faire deux constatations. La première, c'est que les chercheurs d'immortalité chinois ne voyaient pas les relations entre le corps et l'esprit sous un jour plus simple que leurs contemporains occidentaux. L'imaginaire était certes fort différent, mais on y retrouve la même volonté de soumettre le corps à l'esprit, de reconstruire un corps d'immortalité (la différence entre immortalité *ante-* ou *post-mortem* devant être relativisée), la même horreur de la pourriture et de la décomposition des corps. La deuxième est l'importance des pratiques alimentaires et particulièrement des austérités, encore que dans le cas chinois, ce dernier terme ne soit pas approprié, car il ne s'agit pas de mortifier ni d'affaiblir le corps en le privant de riz, mais au contraire de le vivifier en éliminant un aliment mortifère. Si les jeûnes et l'ingestion de drogues étaient souvent mortels, la dangerosité de ces techniques prétendues salvifiques était déniée. C'est la santé et non l'ascèse que recherchait l'adepte en s'abstenant de céréales. Présentés tantôt comme des adolescents, tantôt comme des vieillards en pleine santé, les adeptes du Dao se seraient distingués du commun des mortels par une santé et une force prodigieuse et par des pouvoirs surnaturels. Sans doute est-ce dans la manière dont ces athlètes de la spiritualité s'accommodaient de la souffrance qu'apparaissent les plus vives différences entre la Chine et l'Occident : exaltée chez les chrétiens, passée sous silence chez les taoïstes – ce qui ne veut pas dire qu'ils ne souffraient pas, mais que cette souffrance n'était pas la pierre angulaire de leur édifice spirituel. Plus que sur le ressenti, la différence repose sur la mise en récit. Cette différence n'est évidemment pas fortuite, mais renvoie à la place croissante qu'occupa dans l'imaginaire occidental le corps du Christ saignant et martyrisé [21].

En dépit de ces différences évidentes et éclatantes, le travail sur le corps auquel se livraient les adeptes du taoïsme comme les mystiques chrétiennes, l'intense investissement des substances corporelles (le sang ou le souffle) prises comme *matière première* à l'accomplissement mystique, tout comme le choix des aliments prescrits et proscrits, gagnent, à mon sens, à être mis en regard d'un bout à l'autre de l'espace eurasiatique.

Des chercheurs comme Carolyn Bynum, Rudolph Bell [22], Piero Camporesi [23] ou Jean-Pierre Lestringant [24] ont mis en évidence l'extraordinaire complexité de la question de l'eucharistie et le rôle clé joué par l'hostie et par le sang dans certains courants de la mystique chrétienne, particulièrement féminine, à la fin du Moyen Age et à l'époque baroque. La question s'est aussi posée du caractère pathologique de certaines austérités auxquelles s'adonnaient les mystiques chrétiennes, et des ressemblances qui pouvaient exister entre les « jeûnes sacrés » et les formes d'anorexie mentale que nous connaissons aujourd'hui. Carolyn Bynum se montre fort réservée sur ce dernier point, mais sa prudence méthodologique nous prive peut-être d'un outil de compréhension de l'anorexie actuelle. C'est ce que soutient Caroline Banks [25] à partir du cas d'une patiente anorexique témoignant d'un engagement religieux proche par bien des aspects de celui des grandes jeûneuses médiévales. Montrant comment l'idéal religieux de « légèreté » (*lightness*) peut se traduire par un idéal de « minceur » (*thinness*), cet auteur souligne l'appartenance de sa patiente à un univers religieux qui préconise une interprétation littérale des préceptes religieux. Je reviendrai sur cette

prise de la métaphore à la lettre. Dans la conclusion de l'ouvrage qu'elles ont consacré à quelques figures historiques de l'anorexie (parmi lesquelles figure le portrait de Catherine de Sienne), deux psychanalystes, Ginette Raimbault et Caroline Eliacheff, citent un passage de l'impressionnant témoignage d'une jeune fille anorexique : « [...] ne plus être esclave de cette exigence matérielle, ne plus sentir ce plein au milieu du ventre, ni cette fausse joie qu'ils éprouvent lorsque le démon de la faim les tiraille. J'ai l'impression que *cette règle mène vers un autre monde, limpide, sans déchets, sans immondice, personne ne se tue puisque personne n'y mange* » [26]. Propos qui résonnent, par delà les siècles et les continents, avec ceux des adeptes taoïstes de la diète d'immortalité. Il n'est pas question d'aller plus loin dans cette problématique, pour laquelle je ne suis pas qualifiée. Il s'agit simplement de garder entrebaîllée une porte qui avait été trop brutalement close, et surtout de montrer que derrière le thème en apparence banal et quotidien de l'alimentation se profilent les motifs enchevêtrés de l'union de l'esprit et de la chair, du corps des dieux, de l'ancrage communautaire des pratiques particulières de consommation alimentaire, et enfin de la place accordée à l'aliment humain par excellence qu'est la céréale**.** N'oublions pas en effet que l'hostie est une forme particulière de pain. Pain de vie, suffisant parfois, disait-on, à assurer la subsistance de saintes femmes pendant des années.

Il ne s'agissait pas pour les mystiques chrétiennes ni pour les adeptes de l'alchimie interne taoïste de s'abstenir de manger, mais de consommer le seul aliment à même de nourrir idéalement le corps et l'esprit. En choisissant de se nourrir du seul corps du Christ, aliment exquis et suprêmement rassasiant, les mystiques chrétiennes prenaient la métaphore à la lettre. En Chine, il est aisé d'assurer le triomphe de la lettre en recourant directement à des jeux d'écriture [27]. Dans un monde finalement moins charnel que le monde chrétien, où le Dao est ineffable, où le promeneur se volatilise progressivement au gré de ses randonnées cosmiques pour se métamorphoser en souffles impalpables, l'aliment privilégié n'est pas le « rien » des anorexiques, ni le corps baigné de sang du Christ, mais l'air ou, plus exactement, le *qi*. Souffle cosmique, vent, fluide vivifiant les corps, ce *qi* qui est également « la vapeur qui s'élève d'une marmite de riz », comme l'évoque la graphie du caractère, comportant l'élément « riz ».

Si, dans l'un et dans l'autre cas, la métaphore est prise à la lettre, les narrations qui en découlent comme les terreaux mythologiques et théologiques dans lesquelles s'enracinent les pratiques corporelles sont très différents. Contraste ainsi l'écoulement recherché dans la mystique chrétienne, dont le corps progressivement se vide de son sang à l'imitation du Christ, avec la clôture et la plénitude ressentie par l'adepte de l'alchimie interne, dont le corps connaît un mouvement ininterrompu de copulation des souffles.

4. Conclusion

Chez les Chinois, l'ineffable est posé d'emblée à l'origine et il s'agira d'y faire retour ; chez les mystiques chrétiennes décrites par Carolyn Bynum, il résulte d'une impossibilité à tout dire, d'une butée répétée sur le point de résistance qui est l'hétérogénéité de Dieu, hétérogénéité qu'elles tenteront sans cesse de battre en brèche, par vagues d'assaut répétées, jusqu'à la folie, du moins pour certaines d'entre

elles, et certainement jusqu'à la mort. La douleur, si mystérieusement gommée dans les récits chinois apparaît ainsi au premier plan dans la mystique chrétienne.

Faut-il souffrir pour être belle ? Peut-être. A l'exception des œuvres géniales que sont le *Zhuangzi* et les *Elégies de Chu*, les écrits mystiques chinois frappent souvent par leur caractère mécanique et stéréotypé : les étapes à suivre sont énumérées sur un ton impersonnel, comme des recettes de cuisine, en quelque sorte. Pour le taoïste comme pour le bouddhiste, mais par des voies différentes, la dissolution dans l'Un ou dans l'indifférencié, la libération de la causalité karmique sont possibles. Il suffit de s'appliquer. Disparaît dès lors l'exquise torture provoquée par la conscience de la distance infinie avec la divinité. Disparaît l'impudeur, disparaissent la gêne, le trouble, voire la répulsion que les mystiques chrétiennes peuvent nous inspirer. Disparaît la passion, disparaît le jeu avec le feu de l'hérésie. En effet, si certains courants bouddhistes ou taoïstes ont été réprimés au cours de l'histoire, c'est pour le danger politique qu'ils présentaient et non pour des raisons purement religieuses. Ainsi est reposée et non résolue la question suivante : peut-on parler de mystique dans un monde où est énoncée la promesse de la disparition de la tension entre l'homme et le principe à la fois immanent et transcendant à l'ordre du monde ?

Notes

[1] Il peut s'agir de l'immortalité physique : l'adepte acquiert un corps léger et lumineux fait de souffles purs et il se retire dans les montagnes ou s'élève au ciel, mais il peut aussi s'agir de l'accession au monde des dieux organisés en une vaste et complexe bureaucratie. L'immortel à titre posthume échappe ainsi au sort commun, qui est de se fondre au bout de quelques générations dans une masse indifférenciée d'« esprits » (distingués seulement par leur appartenance à un lignage) auxquels est rendu un culte collectif.

[2] Paris, Fayard, 1982.

[3] Il s'agit de la célèbre anthologie poétique datant des IVe-IIe s. av. J.-C., *Les Elégies de Chu (Chuci),* dont il existe désormais une belle traduction française due à R. Mathieu (Paris, Gallimard, 2004).

[4] Voir L. Kohn, « Guarding the One : Concentrative Meditation in Taoism », dans Id. (éd.), *Taoist Meditation & Longevity Techniques*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1989, p. 136-137.

[5] Voir à ce propos A. Seidel, *La divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1992.

[6] Ces aspects sont minutieusement décrits dans J. Ching, *Mysticism and Kingship in China. The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge University Press, 1997 et dans Wang Aihe, *Cosmology & Political Culture in Early China*, Cambridge University Press, 2000.

[7] Ce point est exposé dans la conclusion de *Early Chinese Mysticism*, *op. cit.*, p. 162-176.

[8] *Ibid.*, p. 171.

[9] J. Ching, *op. cit.*, p. 187.

[10] *Xunzi* IX. Traduction française dans : *Xun zi* introduit et traduit du chinois par I. P. Kameranovic, Paris, Cerf, 1987, p. 117.

[11] Cité par I. Robinet, « La notion de *hsing* dans le taoïsme et son rapport avec celle du confucianisme », *Journal of the American Oriental Society*, 106/1, 1986, p. 184.

[12] Ces techniques ont été décrites de manière remarquable dans l'étude pionnière de H. Maspero, « Les Procédés de « nourrir le principe vital » dans la religion taoïste ancienne », dans Id., *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971, p. 479-589.

[13] Sur l'incompatibilité de la procréation et des pratiques d'immortalité, voir mon article « Semence de vie, germe d'immortalité », *L'Homme*, 129, XXXIV/1, p. 31-57.

[14] Les pratiques d'immortalité féminine sont décrites par C. Despeux dans *Immortelles de la Chine ancienne. Taoïsme et alchimie féminine*, Paris, Pardès, 1990.

[15] « The Body : The Daoists' Coat of Arms », art. cit., p. 109-111. Le passage qu'il cite vient du *Wushang biyao*, une compilation taoïste du VIe siècle.

[16] Voir J. Levi, « L'Abstinence des céréales chez les taoïstes », *Etudes chinoises,* I, 1983, p. 3-47 et « Dong Yong le fils pieux et le mythe formosan de l'origine des singes », *Journal asiatique*, CCLXXII, 1984, p. 83-132. Voir aussi « Semence de vie, germe d'immortalité », art. cit.

[17] Les greniers sont les lieux de stockage de l'énergie provenant de la nourriture mais surtout du *qi* originel reçu lors de la conception. Leur correspondent six « magasins » (l'estomac, le gros intestin et l'intestin grêle, la vésicule, la vessie et le Triple réchauffeur, sans équivalent en anatomie occidentale), qui sont des lieux de passage permettant de réguler la circulation des souffles et des fluides. Greniers et magasins communiquent entre eux par un réseau de veines et de canaux, mais à ces relations de type mécanique s'ajoutent des jeux d'appariement analogique faisant intervenir le couplage *yin*/*yang*. Classés comme *yin*, les greniers sont profondément enfouis dans les profondeurs du corps, tandis que les magasins, plus proches de la superficie, sont *yang*. L'adepte de l'alchimie interne part du point le plus *yin* de son corps pour parcourir dans sa totalité le chemin qui le mènera vers le *yang* et la lumière. La numérologie contribue aussi à donner aux greniers leur place prépondérante : régis par le chiffre cinq (le plus puissant opérateur numérique chinois), ils prennent place dans un réseau de correspondances où se font écho orients, Agents (eau, terre, feu, bois, métal), couleurs, saveurs, vertus… et céréales. Sous leur forme emblématique, les céréales sont ainsi présentes au plus profond du corps humain. Les greniers apparaissant à la fois comme le contenant et le contenu, il n'est dès lors plus nécessaire d'ingérer des céréales extérieures.

[18] *Le Temps de la Réflexion*, VII, Paris, Gallimard, 1986, p. 99-119.

[19] *Ibid.*, p. 112.

[20] « The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Age », dans M. FREHER, R. NADDAFF & N. TAZI (ed.), *Fragments for a History of the Human Body*, Part One, 1989, p. 161-219, et *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Cerf, 1994.

[21] Cet imaginaire surchauffé de la souffrance baroque, véhiculé par les premiers missionnaires jésuites à la fin du XVI[e] siècle, constitua d'ailleurs l'un des principaux obstacles à la conversion des élites chinoises. Très significatif à cet égard est ce passage d'une anthologie de textes anti-chrétiens datant de 1639 : « Rivés à l'espoir du paradis, ils cherchent par tous les moyens comment y monter. Ils se crucifient eux-mêmes sans motif et, sans avoir commis de crimes, ils se frappent la poitrine en demandant à être sauvés. Où trouver chez eux ce goût de la vie jaillissante et cette tranquillité de cœur qui est le propre du Sage ? », cité par J. GERNET, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982, p. 231-232.

[22] *L'anorexie sainte. Jeûne et mysticisme du Moyen Age à nos jours*, Paris, PUF, 1994.

[23] *L'enfer et le fantasme de l'hostie. Une théologie baroque*, Paris, Hachette, 1989.

[24] *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie XVI[e]-XVIII[e] siècle*, Paris, PUF, 1996.

[25] « « There is No Fat in Heaven » : Religious Asceticism and the Meaning of Anorexia Nervosa », *Ethos,* XXIV/1, 1996, p. 107-135. Caroline Banks est une anthropologue de l'Université de Caroline du Nord.

[26] V. VALÈRE, *Le pavillon des enfants fous*, Paris, Le livre de poche (1[re] édition 1978), p. 158-159. Cité dans G. RAIMBAULT et C. ELIACHEFF, *Les indomptables. Figures de l'anorexie*, Paris, Odile Jacob, 1989, p. 267.

[27] J'ai développé ces aspects dans « Semence de vie, germe d'immortalité », art. cit.

Liste des auteurs

Benoît Beyer de Ryke, historien et philosophe, assistant à l'Université libre de Bruxelles et membre de l'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans (Université de Metz), auteur notamment de deux livres sur Eckhart et de nombreux articles dans le *Dictionnaire du Moyen Age* (PUF, 2002), a coordonné les tomes 14 et 15 des *Problèmes d'histoire des religions*.

Damien Boquet, maître de conférences en histoire médiévale à l'Université de Provence, travaille sur les catégories de l'affectivité et l'expression des émotions dans les sources religieuses, spécialement cisterciennes. Un livre tiré de sa thèse est paru en 2005 sous le titre *L'ordre de l'affect au Moyen Age*.

Luc Brisson, directeur de recherche au cnrs, est l'auteur de très nombreux travaux sur Platon, dont il a traduit plusieurs dialogues (Flammarion), et sur Plotin, dont il dirige avec Jean-François Pradeau une traduction complète (Flammarion).

Christian Brouwer, docteur en philosophie et lettres, directeur de la Bibliothèque des sciences humaines de l'Université libre de Bruxelles, auteur d'une thèse sur : « *Ratio et intellectus*. Etude terminologique dans le corpus des œuvres d'Anselme de Canterbury (1033-1109) ».

Michel Cazenave, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, est producteur-coordonnateur à France Culture, directeur de la traduction en langue française des *Œuvres complètes* de Carl Gustav Jung, directeur du volume collectif *La Face féminine de Dieu* (Noésis, 1998), écrivain (une quarantaine d'ouvrages publiés).

Jean-Michel Counet, professeur de philosophie médiévale à l'Université catholique de Louvain, directeur du Centre De Wulf-Mansion, auteur notamment de *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse* (Vrin, 2000).

Ysabel DE ANDIA, directeur de recherche au CNRS, dans un laboratoire de philosophie antique et médiévale, a fait un doctorat de théologie à la Grégorienne sur Irénée de Lyon et un doctorat de philosophie à la Sorbonne sur Denys l'Aréopagite auquel elle a consacré de nombreux travaux.

Alain DIERKENS, historien et archéologue, professeur à l'Université libre de Bruxelles et directeur du Séminaire d'histoire du Moyen Age de cette université. Depuis 1991, éditeur scientifique des *Problèmes d'histoire des religions*.

Jean DIERKENS, docteur en médecine, psychiatre, psychanalyste freudien, professeur émérite de psychologie à l'Université libre de Bruxelles et à l'Université de Mons-Hainaut, s'intéresse depuis de nombreuses années à tout ce qui touche aux états de conscience modifiés.

Jean-Charles DUCÈNE, docteur en philosophie et lettres de l'Université libre de Bruxelles, maître de conférences dans cette institution où il donne les cours sur l'histoire du monde arabo-musulman, auteur de publications sur la géographie, la cartographie et la religion populaire au Moyen Age en pays d'Islam.

Sabrina INOWLOCKI a fait sa thèse à l'Université libre de Bruxelles sur Eusèbe de Césarée et son utilisation des auteurs juifs dans la *Préparation* et la *Démonstration évangélique*. Chargée de recherches au FNRS, elle travaille sur la réception du mythe de Babel dans le judaïsme et le christianisme anciens.

Joachim LACROSSE, collaborateur scientifique à l'Université libre de Bruxelles, est l'auteur de plusieurs travaux sur Plotin, dont deux livres : *L'amour chez Plotin* (Ousia) et *La philosophie de Plotin* (PUF, 2003). Ses recherches actuelles portent sur le comparatisme Grèce/Inde et il a dirigé le volume 2005 des *Annales de l'Institut de Philosophie* de l'ULB.

Françoise LAUWAERT, diplômée de l'Université libre de Bruxelles et de l'Université de Pékin, détentrice d'un doctorat de l'Université de Paris VII, est chargée de cours à l'ULB. Parmi ses publications : *Le Meurtre en famille. Parricide et infanticide en Chine (XVIII^e^-XIX^e^ siècle)* (Odile Jacob, 1999).

Jacques LE BRUN, directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études, s'intéresse particulièrement à l'histoire de la mystique et aux débats auxquels elle a donné lieu, avant et après la crise du quiétisme et la controverse entre Bossuet et Fénelon.

Jacques MAÎTRE a mené des études de philosophie à la Sorbonne, avant d'entrer comme sociologue au CNRS dès 1952. Il fut membre fondateur, puis directeur, du Groupe de sociologie des religions (CNRS). Auteur de nombreux livres consacrés à la mystique catholique féminine, dont *Anorexies religieuses. Anorexie mentale*, et *Mystique et féminité* (Cerf).

Nathalie NABERT, doyen de la Faculté des lettres de l'Institut catholique de Paris, a fondé le CRESC « Centre de recherches et d'études de spiritualité cartusienne » et dirige la collection « Spiritualité cartusienne » chez Beauchesne, auteur de plusieurs ouvrages sur la spiritualité cartusienne, dont *Les larmes, la nourriture, le silence*.

Bernard SESÉ, professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre, est membre correspondant de la Real Academia Española. Ses domaines de recherches vont de

la poésie espagnole moderne et contemporaine à la littérature du Siècle d'Or en Espagne.

Boris TODOROFF est licencié en philologie classique de la Katholieke Universiteit Leuven et a obtenu un post-graduat d'études médiévales à la KUL et à l'Université de Nijmegen. Auteur notamment d'une histoire de la mystique occidentale, depuis ses origines jusqu'à nos jours (*Laat heb ik je liefgehad*, Davidsfonds, 2002).

Marie-Anne VANNIER, philosophe et théologienne, professeur à l'Université de Metz où elle dirige l'Equipe de recherche sur les mystiques rhénans, auteur de nombreux travaux sur Eckhart, Jean Cassien et saint Augustin.

Wolfgang WACKERNAGEL, docteur en philosophie de l'Université de Genève, journaliste indépendant dans des médias helvétiques et conférencier invité dans diverses universités. Auteur de nombreuses publications en trois langues, dont quatre livres en français sur Maître Eckhart.

Table des matières

Note de l'éditeur de la collection
Alain Dierkens 7

Introduction. La mystique comme passion de l'Un
Benoît Beyer de Ryke 9

Qu'est-ce que l'expérience mystique ?

Mystique occidentale : le cadre mental préliminaire
Boris Todoroff 23

Les techniques de méditation et les inductions théurgiques vers les états mystiques
Jean Dierkens 35

La mystique en Occident

Antiquité

Quelques pistes de réflexion au sujet de la mystique de Philon d'Alexandrie
Sabrina Inowlocki 49

Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ?
Luc Brisson 61

Le statut de l'intellect dans l'union mystique
Ysabel de Andia 73

Moyen Age

Mystique et rationalité chez les penseurs latins des XI^e^ et XII^e^ siècles : Anselme de Canterbury (1033-1109) et Bernard de Clairvaux (1090-1153)
Christian Brouwer 97

Les mots avant les choses :
mystique cistercienne et anthropologie historique de l'affectivité
Damien BOQUET 109

L'amour de Dieu dans la spiritualité cartusienne, l'héritage du XIIIe siècle
Nathalie NABERT 121

L'être, l'Un et la Trinité chez Eckhart
Marie-Anne VANNIER 133

Le sommet de la contemplation chez Nicolas de Cues
Jean-Michel COUNET 141

Temps Modernes

La jouissance mystique selon Thérèse d'Avila et Jean de la Croix
Bernard SESÉ 151

Histoires de la mystique et déclin de la mystique au XVIIe siècle
Jacques LE BRUN 163

Epoque contemporaine

Mystique, avant-garde et marginalité dans le sillage du Monte Verità
Wolfgang WACKERNAGEL 175

Le féminin de l'Esprit : différence dans l'Unité
Michel CAZENAVE 187

Impacts de la mystique féminine catholique dans la conjoncture
actuelle du fait religieux en France
Jacques MAÎTRE 195

Perspectives comparatistes : islam, Inde, Chine

Soufisme et cosmographie musulmane aux XIIe et XIIIe siècles :
convergence ou influence à propos d'une conception commune du monde ?
Jean-Charles DUCÈNE 205

De la commensurabilité des discours mystiques en Orient et en Occident
Une comparaison entre Plotin et Çankara
Joachim LACROSSE 215

Manger de l'air, manger des mots. La recherche de l'aliment
d'immortalité dans le taoïsme
Françoise LAUWAERT 225

Liste des auteurs 239

Table des matières 243

Règles d'utilisation de copies numériques d'oeuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celui-ci est reproduit sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mise en ligne par les Bibliothèques; il s'articule selon les trois axes protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.
La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici.
Pour les oeuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayant droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines défectuosités peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -.
Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/*annee*/*nom_du_fichier*.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).
Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (EDITIONS@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'usager s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

1. les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
2. l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre base de données, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.