

VII. SECTION  
**RELIGIONSPHILOSOPHIE.**

**NOTE SUR CHRISTIANISME ET MYSTICISME.**

Par H. DELACROIX.

Je crois avoir établi dans un livre récent<sup>1</sup> que les grands mystiques catholiques, non satisfaits de l'abolition momentanée de la vie individuelle et de la conscience du moi que l'extase entraîne, et de la dissociation qu'elle opère entre la contemplation et l'action, réalisent, — à la suite de la période extatique — un état supérieur et définitif — l'état théopathique — où sans quitter la contemplation qui les absorbe en Dieu, ils se sentent mus par Dieu même à agir et entraînés par son opération immédiate et continue, à travailler dans le monde. La conscience du Moi s'efface définitivement devant la conscience du divin, en même temps qu'une force supérieure, une inconsciente énergie organisatrice pourvoit à l'action, sans laquelle il n'est pas de vie chrétienne.

Ainsi l'extase n'est pas le degré suprême du Mysticisme chrétien; pourtant elle est une étape importante de la vie mystique: beaucoup de mystiques ne s'élèvent pas au delà.

J'ai montré par quelques exigences sociales et psychologiques les grands mystiques étaient amenés à franchir cette étape.

L'histoire de l'Oraison, qui n'est pas encore faite, montrerait comment se sont formées, depuis les origines, ces aspirations mystiques, qui subissent la pression de la tradition chrétienne et en même temps la contredisent; et aussi la réaction de l'Église à ces aspirations. Ainsi serait résolu le problème historique des rapports du mysticisme et du christianisme. (J'ai fait en partie ce travail pour deux époques: Eckehart et l'Inquisition; M<sup>me</sup> Guyon et Bossuet.)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Études d'histoire et de psychologie du Mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Alcan, 1908.

<sup>2</sup> *Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne*, Alcan, 1900; *Études d'histoire et de psychologie*, etc.; Alcan, 1908.

La note que je présente ici ne porte que sur un point de cette question : les origines de l'extase au sein du christianisme.

L'examen des documents permet d'affirmer que l'extase, telle que les mystiques chrétiens la définirent et la pratiqueront par la suite, n'apparaît décrite dans ses éléments essentiels qu'avec les ouvrages du Pseudo Aréopagite, et par conséquent comme une suite directe du néoplatonisme.

Il s'agit bien entendu ici d'une forme de l'extase et non point de l'extase en général. L'extase semble être un phénomène religieux universel. Les ethnographes et les historiens de l'antiquité ont décrit ces états d'excitation provoqués par les orgies ou les macérations, qui ont pour but d'élever l'homme au-dessus du niveau journalier, et de le mettre en relation avec les dieux ou les esprits.<sup>1</sup> L'extatique cherche à obtenir dans l'extase des révélations utiles à son groupe ou à lui-même, ou des pouvoirs supérieurs<sup>2</sup>; le sorcier australien aussi bien que le devin enthousiaste du monde grec demande à l'extase des hallucinations qui le renseignent, des inspirations utiles, des dons surnaturels. Il sort de lui-même, dans les convulsions ou la catalepsie, pour entrer en contact avec un monde supérieur d'où il rapporte des connaissances précises et des moyens d'action.

Or ces révélations et les pouvoirs qui leur sont associés figurent bien dans la description que nos mystiques donnent de l'extase; mais loin d'être considérés comme essentiels, ils sont au contraire rejetés à un rang inférieur. L'élément essentiel de l'extase est, pour eux, la contemplation obscure, l'intuition du divin, dégagée de toute connaissance précise, de toute image ou de toute idée, indépendante en droit, sinon toujours en fait des inhibitions et des apports extatiques. Les degrés d'oraison, qui diffèrent par leurs modalités, par les phénomènes psychiques et physiologiques qu'ils suppriment ou qu'ils produisent, ont tous un double élément commun : sans que le sujet ait conscience d'y concourir ils abolissent progressivement la conscience personnelle, la perception du Moi et de l'univers,

<sup>1</sup> Voir par exemple MAURY, *Le Sommeil et les Rêves*, Paris, 1863; STOLL, *Suggestion und Hypnotismus*; MAUSS, *l'Origine des pouvoirs magiques dans les Sociétés australiennes*, 1904, et *Année Sociologique*, 1902; ACHELIS, *Die Ekstase*, 1902; BECK, *Die Ekstase*, 1906; ROHDE, *Psyché*<sup>3</sup> 1903; BOUCHÉ LECLERQ, *De la Divination dans l'Antiquité*.

<sup>2</sup> Sur ce dernier point voir particulièrement. Mauss, *o. c.*

et réalisent intérieurement, pour un temps, la conscience à la fois affective et intellectuelle de la présence divine. L'étude attentive des textes mystiques établit bien nettement le rôle prédominant de cette contemplation; il s'agit pour le sujet de se perdre et de s'absorber dans l'indistinction divine: de s'élever, non seulement au-dessus des formes personnelles, mais encore au-dessus de toute forme pour être Dieu. Nous rappellerons seulement les critiques que les plus grands d'entre les mystiques dirigent contre les visions souvent liées à l'extase, contre les états affectifs précis, les «goûts spirituels» qui s'y mêlent<sup>1</sup>, contre les «agitations du corps»<sup>2</sup>, et d'une manière générale contre toutes les choses «extraordinaires». Il semble qu'ils travaillent à purifier l'intuition essentielle des éléments impurs — même divins — qui s'y ajoutent à la faveur du trouble général que produit l'extase, et qu'ils adoptent tous à peu près également la formule de saint Jean de la Croix: «Plus l'âme se fixera dans la connaissance distincte, claire et surnaturelle de quelque objet, moins elle aura de disposition et de capacité pour entrer dans l'abîme de la foi, où toutes les choses sont absorbées». (*Montée du Carmel*, III, c. VI.) L'esprit ne s'élève à l'état de nudité et d'abstraction qu'il faut pour s'identifier avec la réalité absolue que s'il laisse derrière lui tout ce qui est distinct et précis.<sup>3</sup>

Une telle conception de l'extase nous apparaît-elle dès les premiers siècles chrétiens? D'une manière générale, le christianisme originaire ne connaît guère l'extase. Sans doute on ne peut pas être très affirmatif sur ce point, et il ne faudrait pas trop arguer du silence des textes ou du petit nombre des documents. Bien des choses existent qui ne sont ni notées ni

<sup>1</sup> Voir St Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, I, 7.

<sup>2</sup> St Jean de la Croix, *Obscure Nuit*, II, II; *Montée du Carmel*, III, c. I, Ste Thérèse, *Château*, VII<sup>e</sup> D; c. III; Mme Guyon, *Cantique*, c. VIII, v. 4.

<sup>3</sup> Nous ne pouvons citer ici les innombrables documents qui appuient notre assertion. On en trouvera un grand nombre dans nos ouvrages déjà cités. Eckart, Tauler, Suso, Ste Thérèse, St Jean de la Croix, Mme Guyon, Fénelon, pour ne citer que quelques noms, s'accordent dans cette critique. Même Ste Thérèse, qui est peut-être celle qui attache le plus de prix au Dieu précis et qui donne le plus de valeur aux visions, par une certaine crainte de s'égarer dans l'oraison éminente et confuse, montre avec force que l'élément essentiel de l'extase est la contemplation, et que cet élément persiste dans les états supérieurs à l'extase.

décrites. Il y a dans la prière chrétienne, le germe de l'Oraison mystique : le sentiment de l'assistance de Dieu, de l'Esprit, sans détruire la conscience de l'activité chez le sujet qui prie, s'exprime plus ou moins fortement comme passivité. L'élan de la prière passionnée peut réfréner la conscience du moi et du milieu, et comme un état fort occuper tout le champ de l'activité mentale : il y a dans l'adoration épêrdue comme l'ébauche de l'intuition mystique, de la contemplation confuse, l'éblouissement devant un objet insaisissable. Et du reste, les mystiques reconnaissent des intermédiaires entre l'extase et l'oraison ordinaire. Mais on ne trouve que rarement la description et l'appréciation théorique de l'extase franche ou d'états extatiques, aux premiers siècles chrétiens, et d'une manière générale on peut dire que l'Église se défie de ce qui pourrait abolir la raison et l'activité. Que de tels états doivent être considérés comme rares et extraordinaires, ce fait le prouve bien que les traités de l'Oraison d'Origène à Cassien, en passant par saint Cyprien de Carthage et Tertullien, n'en font point mention. Nous verrons que chez Cassien lui-même, malgré l'affirmation de certains mystiques qui s'appuient sur son autorité, il n'y a que des traces de l'état mystique nommé contemplation.

On est conduit à chercher la conception originale de l'extase dans les documents qui concernent la prophétie et la glossolalie, par conséquent aussi dans les écrits montanistes et antimontanistes ; dans les écrits gnostiques et dans l'école chrétienne d'Alexandrie.

Les glossolales chrétiens prophétisent, autant qu'il semble, dans une sorte d'état extatique. Le glossolale est passif, et c'est justement cette passivité qui fait croire à l'intervention de l'Esprit. La glossolalie est inintelligible pour l'auditeur, parfois même pour le glossolale. Pourtant elle est considérée par les fidèles comme une révélation. Mais cette révélation est considérée comme très pauvre, au prix de celle des prophètes. Ce n'est point la prophétie hébraïque de la grande époque, prédication passionnée et puissante. Saint Paul oppose le pouvoir de contrôle du prophète à l'automatisme du glossolale. Ainsi la glossolalie est avant tout considérée comme prophétie, et comme prophétie d'un rang assez bas.<sup>1</sup> Quant à ces prophètes itiné-

<sup>1</sup> St Paul, I, *Cor.* XIV, 2 ; 32. Voir Jamblique, *De Mystériis*, III, c. 8.

rants que la Didache nous représente, apôtres que l'Esprit pousse où il veut, et qui sont estimés supérieurs à la hiérarchie locale des évêques et des diacres<sup>1</sup>, nous ne savons s'ils sont des glossolales ou des prophètes ordinaires. Les documents que nous possédons sur la prophétie extatique des glossolales nous montrent de façon précise que c'est l'élément prophétique, si humble qu'il soit, qui est important; l'extase n'est que le véhicule de la prophétie.

Le montanisme, on le sait, a fait grand usage de la prophétie, et la prophétie montaniste semble bien de type extatique. On voit paraître très nettement chez les docteurs montanistes l'idée que le divin ne peut coexister avec l'humain et qu'il faut que la personnalité humaine s'efface pour laisser s'accomplir l'opération divine «In spiritu enim homo constitutus, præsertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quæstio est».<sup>2</sup> La prophétie extatique du montanisme exclut la personnalité du prophète; c'est Dieu même qui parle. Les textes antimontanistes suffiraient à le prouver, qui repoussent cette conception de la prophétie et n'admettent que le prophète qui parle au nom de Dieu. «Agité par les esprits, Montanus devint soudain comme possédé et pris de fausse extase.»<sup>3</sup>

Le problème de l'extase et de la valeur de l'extase est ainsi nettement posé entre les montanistes et leurs adversaires. Il est infiniment regrettable que le *περί ἐκστάσεως* de Tertullien soit perdu.<sup>4</sup> Les adversaires du Montanisme, en particulier saint Epiphane, s'attachent à définir l'extase et montrent que les différents sens qu'on en peut donner ne coïncident pas avec l'exégèse montaniste<sup>5</sup>; il n'y a pas chez les vrais prophètes abolition de la conscience des actes et des paroles.

Voir l'intéressante étude de Lombard, *Classification des Glossolales*, *Archives de Psychologie*, t. VII; GUNKEL, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, 1888; WEINEL, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, 1899; WEIZSÄCKER, *Das apokryphische Zeitalter*, 1886; LEITNER, *Die prophetische Inspiration*, 1896.

<sup>1</sup> V. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1905, I, 2, 51.

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *Adversus Marc.* 4, 2.

<sup>3</sup> Eusèbe, V, XVI, 9. Epiphane, *Adversus hæreses*, II, I. *Hæres.* XLVIII.

<sup>4</sup> Voir BARDENHEWER, *Geschichte der altk. Literatur*, II, 382—383.

<sup>5</sup> TERTULLIEN emploie, pour qualifier l'extase, les mots Ecstasis, Amentia. Amentia rationis, Excessus sensus, in spiritu homo constitutus. Epiphane

Quoiqu'il en soit, pour les montanistes, l'élément important de l'extase est bien la prophétie, et leurs adversaires s'efforcent de dissocier la prophétie d'avec l'extase, sans donner de l'extase une théorie bien précise, et qui concoure avec la notion mystique, et sans lui assigner une valeur religieuse déterminée. Ainsi pour le montanisme l'extase est l'état où l'on prophétise, le véhicule de la prophétie. Le montanisme est plus apocalyptique que mystique; il est étrangement préoccupé des fins dernières. Christianisme ascétique et inspiré, en relation continue avec le Paraclet, il admet les révélations pour compléter l'œuvre du Christ «régler la discipline, expliquer les écritures, en redresser l'intelligence, acheminer au progrès».<sup>1</sup> L'extase montaniste garde ce caractère utilitaire que nous avons déjà signalé. On peut la rapprocher de la mantique païenne, de la divination intuitive des théories stoïciennes «furor, cum a corpore animus abstractus divino instinctu concitatur».<sup>2</sup>

Il convient d'ajouter que Tertullien signale vaguement dans l'extase un autre élément que l'inspiration prophétique: «gloriam dei conspiceret», mais on n'a pas le droit de tirer de ce texte une théorie de la Contemplation et l'accent est nettement dans le montanisme, — de par l'orientation générale de la secte — sur la prophétie.

Il est important de signaler dès maintenant que ces deux éléments avaient été nettement distingués par Philon.

Pour Philon, le mot ἔκστασις garde le sens originaire et d'abord négatif de sortir de soi même; il indique aussi bien l'acte par lequel l'intelligence sort de ses objets propres — les purs in-

o. c., 405 A. Ἐκστασις δὲ κατὰ διαφορὰς πολλὰς ἔχει τὸν τρόπον. Ἐκστασις δι' ὑπερβολὴν θαύματος λέγεται. Ἐκστασις λέγεται ἡ μανία, διὰ τὸ ἐκστῆναι τοῦ προκειμένου. Ἐκείνη δὲ ἡ τοῦ ὕπνου ἔκστασις κατὰ ἄλλον τρόπον ἐρρέθη, κατὰ τὴν φυσικὴν ἐνέργειαν. Epiphane s'attache à montrer que dans les textes bibliques, ἔκστασις ne doit pas être entendu οὐκ ὄν τρόπον τινὸς ἀφραίνοντος ἀνθρώπου καὶ ἐκστατικοῦ. 408 D. Voir Bardenhewer, o. c., I, 522 et suiv. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus*, 1881; Zahn, *Forschungen*, Teil V, 1893; Leitner, o. c., — Labriolle; L'Antimontanisme et la prophétie extatique, *Revue d'hist. et de littér. religieuse*, 1906.

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *De Virgin. vel. 2.*, *ibid.*, 1; *De fug. in persec.*, 14; *de jejun.* 13; *de monog.*, 4. Voir MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 399 et suiv. — Cf. Le Marcionite Appelle et son illuminée Philomène; DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Eglise*, I, 247.

<sup>2</sup> CICERO, *De divin.* I, 66.

telligibles — pour ne penser qu'au sensible, que l'acte inverse par lequel elle abandonne le corps et le monde sensible.

D'autre part, il distingue deux modes de connaissance dans l'extase entendue au sens élevé :

1. L'inspiration dans laquelle l'âme reçoit des connaissances et des lumières indépendamment de sa volonté et par l'intermédiaire de l'esprit divin ;

2. L'objet de connaissance est l'être divin lui-même : la contemplation de Dieu supprime de la conscience tout autre objet.<sup>1</sup>

Ainsi d'une part, c'est toujours de la prophétie et de l'art divinatoire que part l'analyse de l'extase ; il est vrai du reste, comme on l'a montré, que — grâce à la méthode allégorique — les prophéties d'avenir se transforment en intuitions morales et métaphysiques ; sous le futur transparait l'éternel. D'autre part la doctrine de Dieu ἀπότοç fait décrire à Philon un mode de connaissance qui lui correspond ; il est d'ailleurs possible que la connaissance immédiate du divin ne soit pour Philon qu'un idéal.<sup>2</sup>

Ainsi dans cette théorie, déjà très savante, l'extase déborde l'état prophétique : elle tend vers la connaissance suprarationnelle, l'identification avec Dieu. Plotin abonde en ce sens<sup>3</sup> : l'extase introduit le divin dans l'âme. Pour y arriver il faut laisser la raison perdre la conscience de soi, du monde et des

<sup>1</sup> Voir BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon*, 1907.

<sup>2</sup> L'extase est ainsi définie négativement, comme le sommeil et le repos de l'esprit qui n'élabore plus ses objets : *Leg. alleg.*, II, 9 (C. I, 96<sup>27</sup>). *Fr. Man gey*, II, 667 (S. VI, 257). *Quis rer. div. haer.* 51 (C. III, 59<sup>1</sup>). *Ibid.* 14 (C. III 16<sup>14</sup>). *Quaest. et solut. in Gen.*, III, 9 (S. VII, 12) ; et positivement : l'Âme cesse d'exister en elle-même ; elle existe en Dieu : *Quis rer. div. haer.* 14 (C. III, 16<sup>14</sup>). *Quaest et solut. in Gen.* III, 9 (S. VII, 12) *Leg. alleg.*, I, 26 (C. I 82<sup>24</sup>). *Fr. M.*, II, 669 (S. VI, 26<sup>0</sup>). Cette union est subite : *Quaest et solut. in Gen.*, III, 9 (S. VII, 12). Elle est un don gratuit : *Leg. alleg.*, I, 26 (C. I, 82<sup>24</sup>) et non point l'œuvre de l'âme. Philon signale le rôle de l'enthousiasme, de l'ivresse pour élever l'âme : il compare cet état avec celui des corybantes, avec le transport et l'agitation de l'état prophétique : *De opif. mundi*, 23 (C. I, 24<sup>2</sup>). *Quis rer. dir. haer.* 14 (C. III, 16<sup>14</sup>). *Leg. alleg.*, I, 16 (C. I, 83<sup>8</sup>). Il signale à la fois l'illumination de l'extase (*De opif.*, *ibid.*), et la divination liée à l'extase chez les prophètes. — Cf. GUYOT, *Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin* (1906).

<sup>3</sup> PLUTARQUE, *Def. orac.*, 48 et *Gen. Socr.*, 20 parle bien de l'union avec Dieu, mais il s'agit surtout de l'enthousiasme prophétique. V. aussi Numenius, cité par Eusèbe, *Praep. evang.*, XI, 22, 1—2.

intelligibles. Elle est une connaissance indistincte, la compréhension de l'Un ou plutôt la présence de l'Un: une union, un contact bienheureux. L'âme y est comme soulevée. Elle en retombe par crainte du néant et de l'indistinction.

C'est la théorie de Proclus qui signale l'aide que l'âme reçoit du divin, de l'heureuse fortune, dans cette ascension<sup>1</sup>, la parenté foncière de la prière et de l'extase<sup>2</sup>: la théorie de Porphyre<sup>3</sup> et de Jamblique.<sup>4</sup> Il semble que tout ce travail soit venu se condenser dans le pseudo-Denys<sup>5</sup>: τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτω καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερουσίαν τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ.<sup>6</sup>

Ablation, Ἀφαίρεσις, négation de toutes choses et de soi-même obscurité divine, passivité, le texte comprend tous les éléments que les mystiques reconnaissent plus tard comme nécessaires et suffisants. Cette doctrine de l'extase est supportée par un système qui met au-dessus des choses un être supérieur à la raison. La doctrine du Pseudo-Denys qui est décisive pour le mysticisme chrétien est bien la suite des systèmes néoplatoniciens. Jusqu'à lui on ne trouve rien de semblable dans les grands systèmes orthodoxes ou hérétiques.

En effet il ne semble pas que la gnose ait usé de l'extase. Comme l'a bien montré Harnack (*Dogmengeschichte*, I, 3<sup>e</sup> édit., 219) elle combine des principes sémitico-cosmologiques et hellénico-philosophiques avec la rédemption par Jésus-Christ. Elle est surtout spéculative, pratique et culturelle. Les éléments mystiques qu'on y peut trouver sont rares.<sup>7</sup>

L'école chrétienne d'Alexandrie ne fait pas de place à l'extase. La gnose de Clément, malgré les mystiques, n'est point de teneur mystique. Clément l'oppose à la foi comme une connaissance supérieure. Comme on l'a bien fait remarquer, elle tient dans le système de Clément la place que la νόησις tient chez Platon. Mais les νοητὰ manquant chez Clément, l'objet de la gnose devient incertain et les définitions en restent très vagues.

<sup>1</sup> Com. Tim. 61 ; Alcib. III, 75, 76.

<sup>2</sup> Com. Tim. 65, 66 ; Parmen. IV, 68. — <sup>3</sup> Ἠφορμαὶ XXVII.

<sup>4</sup> De Myster. (ed. Parthey 1857), 158, 3 et suiv. ; 114, 3 et suiv.

<sup>5</sup> Influence possible d'Herennius. V. *Classicorum Auctorum e vatic. Cod.* édit. Tom. IX, Romae, 1837 ; et Hipler, Österreich. Viertelj., VIII, 161—196.

<sup>6</sup> De myst. theol., 539 A, I, 998. — De div. nom. c. 2.

<sup>7</sup> HARNACK, o. c., 219, n. 2.

L'état où l'on se trouve lorsqu'on possède la gnose, l'état de contemplation est le θεωρία Mais Clément n'en fait point l'appréhension immédiate d'un divin inintelligible. Dans son système cosmologique et spéculatif, il n'y a point de couronnement extatique. La gnose est définie plus précisément, du point de vue pratique, par l'ἀπάθεια stoïcienne.<sup>1</sup> De même Origène est très sobre sur les états spirituels; il n'y a pas chez lui de doctrine de l'extase.<sup>2</sup>

En somme, comme l'a très bien vu Ritter<sup>3</sup>, la constitution de la doctrine de l'Église occupe toute l'activité chrétienne. Quand elle s'achève, le mysticisme la dépasse, par la recherche d'une perfection éminente, l'inquiétude d'un christianisme supérieur. Pour que ces tendances se développent pleinement, il faudra du reste un concours de circonstances historiques. L'Église poursuit depuis les apôtres une œuvre d'organisation et d'adaptation sociale qui, aux explosions mystiques substitue la solidité et la continuité d'une hiérarchie; elle absorbe les charismes dans les sacrements; elle restreint l'initiative individuelle au profit des clercs.

Sans passer en revue toute la patristique, l'examen des textes relatifs à l'extase chez St Augustin montre bien nettement le peu de place qu'elle occupe dans l'économie du christianisme doctrinal.

Nous y voyons d'abord que le mot grec ἔκστασις commence à entrer dans l'usage latin.<sup>4</sup> Il signifie au sens négatif, une suspension de la vie corporelle<sup>5</sup>; au sens positif, un état de rêve où Dieu parle à l'âme en images.<sup>6</sup> St. Augustin compare sou-

<sup>1</sup> Voir DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, 1898.

<sup>2</sup> DENIS, *De la philosophie d'Origène*, 1884. *Contra Cels.*, VII, 3 et 4.

<sup>3</sup> *Hist. de la philos. chrétienne* (trad. franc., 1844), II, 471.

<sup>4</sup> De Gen. ad. litt. (St Aug. éd. Gaume), III, 350 D. Les synonymes latins sont *excessus spiritus* — *excessus mentis* — *excessus* — *stupor* — *pavor*.

<sup>5</sup> «Penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis», III, 486. «Tunc omnino quæcumque sint præsentia corpora, etiam patentibus oculis non videntur, nec ullæ voces audiuntur», *ibid.* — «Intentio ad superna, ita ut quodam modo de memoria labantur inferna.» *Enarratio in psalm.*, XXX; IV, 208 D. «Abreptus a sensibus corporis», V, 440 A. «Raptus a sensibus corporis», III, 502 D. «In ecstasi vero quando ab omnibus corporis sensibus alienatur et avertitur anima, amplius quam in somno solet, sed minus quam in morte», VI, 1163 D.

<sup>6</sup> «Per corporum similitudines, quales in spiritu imaginaliter fiunt, sicut

vent l'extase au rêve<sup>1</sup>; les visions de l'extase ne sont pas plus étonnantes, quant à leur origine, que les visions du sommeil qui sont fréquentes.<sup>2</sup> C'est surtout la révélation des choses supérieures qui est assurée par l'extase<sup>3</sup>; et il s'agit surtout d'une révélation en images, de visions imaginaires. A côté de celles-ci il y a des révélations sans images, purement intellectuelles; mais on peut se demander si elles ne sont pas acquises par le travail de l'intelligence sur les images fournies dans l'extase.<sup>4</sup> La vision intellectuelle est surtout la vision par l'intelligence pure des choses dont il n'y a pas d'image adéquate; une interprétation mentale des visions en images, un acte de compréhension.<sup>5</sup> Cette classification des visions, nous l'avons dit ailleurs, est basée sur une théorie psychologique des facultés humaines, en même temps que sur les différents modes de visions décrits par l'Écriture. St Augustin fournit une théorie psychologique du mécanisme des visions.<sup>6</sup>

Dans un texte pourtant nous trouvons une notion de l'extase qui se rapproche davantage du néoplatonisme<sup>7</sup>: et dans un texte aussi nous lisons une définition de la vision intellectuelle qui la rapproche de la confuse appréhension qui sera plus tard décrite.<sup>8</sup>

in somnis, vel in aliquo excessu mentis», III, 390). «Qualia etiam sunt visa dormientium sive in ecstasi cernentium res incorporales, habentes tamen similitudines corporum.» VII, 1012 A; III, 502 B.

<sup>1</sup> V, 106 D; VI, 184 A.

<sup>2</sup> De Gen., III, 494 C et D.

<sup>3</sup> «In hac ecstasi fuerunt omnes sancti, quibus arcana Dei mundum istum excedentia revelata sunt», IV, 208 D. — VI, 1163 D. Dans l'explication du (sommeil d'Adam, considéré par les Pères comme une sorte d'extase) voir plus haut la polémique d'Epiphane contre les Montanistes Augustin fait de l'extase le véhicule de la prophétie: «Ad hoc immissa est extasis, ut et ipsius mens per extasim particeps fieret tanquam angelicae curiae, et intrans in sanctuarium Dei intelligeret novissima». St Aug. lib. 9 de Gen. ad litt. c. 19.

<sup>4</sup> «In ipsa mente, cum quisque majestatem vel voluntatem intelligit, sicut ipse Petrus ex illa ipsa visione, quid se agere vellet Dominus, apud se ipsum cogitando cognovit.» V, 106 D; cf. VI, 184 A.

<sup>5</sup> De Gen. ad litt. XII, vi A; III D. Contra Adim. XXII B.

<sup>6</sup> De Gen. ad litt. XII, vi A; xviii, 494 B.

<sup>7</sup> «Abreptus a sensibus corporis et subreptus in Deum... pervenisse spirituli quodam contactu ad illam incommutabilem lucem eamque infirmitate conspectus ferre non valuisse.» V, 440 A.

<sup>8</sup> «In hoc videtur claritas Dei... non per aliquam corporaliter vel spiritualiter figuratam significationem tanquam per speculum in ænigmate, sed

Ainsi, malgré la réserve importante que nous venons de signaler, il est vrai de dire que chez saint Augustin l'extase se rattache plus à l'état de rêve où sont données les prophéties, visions, etc., qu'à l'intuition suprarationnelle. La théorie néoplatonicienne de l'extase n'est pas chez saint Augustin. C'est avec Denys l'Aréopagite que cette doctrine entre dans le christianisme, et c'est par son autorité qu'elle y prend force. Si on se rappelle d'autre part l'influence, que nous avons exposée ailleurs, de cet auteur sur le mysticisme spéculatif, on est fondé à le considérer comme le docteur par excellence de la mystique catholique. Il est intéressant de constater précisément qu'une notion et un usage dominants dans une école mystique chrétienne ont été élaborés dans l'école néoplatonicienne, à l'ombre des spéculations sur l'infinité divine.

Il ne faudrait pas se hâter de conclure que cette portion de l'expérience mystique est tout entière calquée sur des notions abstraites. Nous l'avons dit : l'extase est un état psychologique et un motif religieux qui exploite des notions et des systèmes mais qui, en un sens, les devance. Dans l'afflux de virtualités qu'elle dessine et de modalités psychologiques qu'elle apporte, les mystiques chrétiens ont choisi. Ils ont relégué au second plan les éléments divinatoires et prophétiques, les connaissances distinctes, la valeur utilitaire ; ils ont choisi les états confus et lyriques, la contemplation ineffable. Nous n'avons pas à traiter ici de l'aspect psychologique de cette question, ni de la relation psychologique qu'il y a entre ces intuitions et les images par lesquelles elles s'expriment, entre l'extase contemplative et les visions ou paroles qui l'accompagnent souvent. Il est permis de penser que des raisons psychologiques sont intervenues dans ce choix et ce jugement de valeur ; mais il est très probable aussi que l'intelligence, conduite par une tradition et un système, soutenue par une métaphysique a contribué à l'élaborer. La suite de l'histoire que nous arrêtons ici nous permettrait de préciser ce point.

---

*facie ad faciem, quod de Moyse dictum est, os ad os ; per speciem scilicet qua est Deus quidquid est, quantumque eum mens, quæ non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mundata et ab omni corpore et similitudine corporis alienata et abrepta capere potest.» De Gen., XII, xxviii A. — Il ne semble pas que le mot *Contemplatio* ait chez St-Augustin le sens que les mystiques lui donneront : I, 656 A ; VIII, 404 C ; VIII, 402 A.*

L'étude précédente nous permet encore de trancher une question débattue entre les mystiques et leurs adversaires.

Les mystiques ont souvent prétendu à l'antiquité de leurs expériences et de leur doctrine. On sait la valeur de l'antiquité dans l'Église catholique. M<sup>me</sup> Guyon, par exemple, dans ses *Justifications*, Fénelon dans la traite intitulé *Le Gnostique* proposaient «en faveur des nouveaux mystiques une chaîne de traditions composée de quelques Pères et de quelques auteurs modernes». Fénelon énonçait l'idée d'une tradition particulière fondée sur saint Clément, sur Cassien, sur saint Denis.<sup>1</sup> Bossuet prétendait au contraire que le contemplatif ainsi décrit et proposé comme un modèle traditionnel était «un homme tout nouveau fabriqué par les mystiques de nos jours». Il est bien exact, plus exact encore que ne le croyait Fénelon de rattacher le mysticisme catholique à l'Aréopagite. Bossuet n'a pas compris à fond sa doctrine et il la tronque certainement.<sup>2</sup> Mais nous sommes éclairés maintenant sur l'époque de cet auteur et les influences qu'il a subies.<sup>3</sup> D'autre part nous avons vu ce qu'il faut penser de saint Clément d'Alexandrie. Ici Bossuet a sans doute raison de ne trouver chez lui ni l'impuissance à discourir, ni l'acte permanent, ni la suppression des demandes, ni l'exclusion des attributs divins, ni l'attente de la motion divine, caractéristiques des nouveaux mystiques.<sup>4</sup> Et si l'on examine les textes allégués au tome III des *Justifications* de M<sup>me</sup> Guyon, on reconnaît que le sens mystique où sont pris la disposition continuelle du gnostique vers Dieu, l'action divine, la contemplation, la gnose, etc., sont singulièrement arbitraires. Il est tout à fait inexact d'attribuer à saint Clément comme le fait Fénelon, la description de la motion divine. «L'Inspiration continuelle du Verbe ne lui laisse aucun mouvement propre, et le tient dans une nécessité sans interruption pour tout le détail de la vie sans jamais rien laisser à son choix.»<sup>5</sup> Il est vrai d'affirmer que dans le *Gnostique* de saint Clément, Fénelon a

<sup>1</sup> Cf. Honoré de Ste Marie : *La tradition des Pères sur la Contemplation*, Paris, 1708.

<sup>2</sup> *Lachat*, XIX, 115.

<sup>3</sup> La question de la date du Ps. Denys était déjà tranchée au 17<sup>e</sup> s. par les travaux de MORIN et de Dailly : v. TILLEMONT, *Hist. eccles.*, II, note IV, p. 567 ; cf. R. P. STIGLMAYR, *Historisches Jahrbuch*, 1895.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 8 et suiv. — <sup>5</sup> *Lachat*, XIX, p. 5.

subrepticement glissé le mystique suivant le type guyonien. Enfin en ce qui concerne Cassien<sup>1</sup> cet auteur signale sans doute le caractère passif de l'oraison, sans pourtant indiquer une oraison totalement passive; et la prière qu'il décrit comme la plus haute a sans doute par sa teneur psychologique, un trait mystique, mais sans correspondre entièrement avec l'oraison mystique.

### DISKUSSION.

H. Norero: N. est tout à fait d'accord avec D. sur le contenu de son étude, remarquablement précise et lumineuse. Mais N. croit utile, au point de vue historique, de faire une distinction et d'indiquer une étude complémentaire. Il importe de distinguer, à côté du mysticisme extatique systématisé qui a été introduit dans le christianisme par les écrits du Pseudo-Denis, un mysticisme proprement chrétien qu'il est facile de relever dans l'ancien et le nouveau Testament. Il y aurait lieu de définir ce mysticisme mitigé, où le prophète et l'apôtre sont ravis en esprit et puisent à une autre source des lumières et des forces pour agir en ce monde. Et afin de le bien définir, il faut recourir aux documents originaux et normatifs, essentiellement: ce que les Synoptiques nous font connaître de Jésus, les Epîtres de Paul et le Quatrième Evangile.

En regardant de près, on verra que chez les grands mystiques catholiques le courant néo-platonicien est toujours modéré et dirigé par le courant judéo-évangélique, et c'est précisément cette dernière influence qui fait d'eux des mystiques *chrétiens*.

Delacroix est en somme d'accord sur ce point avec Norero. Il n'a pas entendu étudier tout le mysticisme.

Roberto G. Assagioli: L'étude historique de M<sup>r</sup> Delacroix est admirable et, si je me permets de faire une remarque, c'est seulement sur l'interprétation psychologique des résultats de son étude. Je me demande si la différence si nette que M<sup>r</sup> Delacroix a fait ressortir entre l'extase et les autres groupes d'expériences religieuses est vraiment fondamentale, ou si elle n'est au contraire plutôt extérieure et apparente. Un même „état de conscience“ peut être *exprimé* en des façons bien différentes par des personnes dont la structure psychologique est diverse. Il se peut donc très bien que les mystiques des deux grands groupes, dans lesquels M<sup>r</sup> Delacroix les a partagés, aient eu des expériences spirituelles *de la même nature* (avec seulement quelques

<sup>1</sup> Cassien, *Conférences*, IX, c. 6, 17, 24, 25, 26; X, c. 10. V. Fénelon, *Examen de la IX<sup>e</sup> Conférences de Cassien sur l'Oraison continuelle*. T. III des Justifications de M<sup>me</sup> Guyon.