

Le mysticisme musulman

par M. P. MINNAERT.

Je ne vous donnerai que quelques notes sommaires sur un sujet dont le domaine est extrêmement vaste. La mystique musulmane ne me paraît pas moins riche que la mystique chrétienne, et même, elle a des productions que sa sœur d'Occident ignore presque complètement. Comme elle, parfois, elle suit une ligne d'ascension assez droite dans son amour vers le Souverain Bien, mais, d'autres fois, elle chemine par des voies détournées et bien étranges pour nous. Ce sont quelques uns de ces chemins que nous tenterons d'entrevoir ou tout au moins, d'indiquer.

Mais, avant d'aller plus loin, je crois qu'il ne sera peut-être pas inutile de délimiter notre sujet en donnant un sens au mot « mystique » et en précisant par là quels sont les auteurs qui retiendront notre attention.

Notons d'abord, bien que la chose puisse paraître superflue à beaucoup d'entre vous, qu'un mystique est autre chose qu'un homme pieux ou fervent. Ce qui caractérise les mystiques c'est l'extase, et l'extase est l'absorption de la personnalité entière, dans une représentation ou un système d'idées et de sentiments. L'homme est rivé dans sa contemplation, ne vit qu'en elle seule et le fait avec passion; le reste du monde a disparu de son être et est devenu inexistant, ou comme le disait Pascal, oubli du monde et de tout, hormi Dieu.

L'extase, bien que, psychologiquement, sa nature soit constante, peut avoir pour objet les choses les plus diverses. La littérature médiévale européenne nous dit que qu'Aucassin, en pleine bataille, oublie de combattre et ne songe qu'à son amie Nicolette; Perceval le Gallois voit sur la neige des gouttes de sang d'un corbeau, pense à la femme qu'il aime, tombe en extase au point d'abattre maints chevaliers sans quitter sa méditation; le moine hindou provoque l'extase en récitant une même syllabe ou en regardant une même partie de son corps, certains mystiques arabes y arrivent en prononçant continuellement le nom de Allah.

Nos grands mystiques ont des visions extrêmement intenses, qui ne sont rien moins que le Dieu infini.

Cette vie extatique, si variée en ses objets, a eu une répercussion dans les domaines les plus divers et son influence fut particulièrement considérable sur la pensée philosophique et sur l'art.

Revenons à l'orient musulman.

Déjà, dans la littérature antérieure à l'Islam nous trouvons traces d'une doctrine ascétique qui alliait la confiance absolue en Dieu au mépris des biens terrestres.

L'influence de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie se fit sentir autant dans le monde oriental que dans les pays d'occident. La Syrie semble avoir été l'intermédiaire entre l'idée grecque et la pensée arabe, en tous cas les Ennéades de Plotin étaient partiellement traduites en arabe au III^e s. de l'Hégire.

Il y a tout au moins dans la vie et dans l'œuvre de Mahomet quelques vellétés de mysticisme et d'ascétisme : il eut des visions et des extases.

Durant les deux premiers siècles de l'Hégire, tout un mouvement se créa qui avait pour but la recherche de l'expérience mystique et, chose à noter, le premier qui prêcha publiquement cette doctrine, Al-Hallâdj et qui créa un ordre religieux, prit le Christ comme modèle, et actuellement encore beaucoup de Musulmans, peu orthodoxes, il est vrai, vénéraient Al-Hallâdj comme un saint.

Le plus ancien écrivain arabe, vraiment mystique, dont les œuvres nous sont parvenues est Harith-al-Muhasibi du IX^e siècle ; cet auteur se maintient encore sur un terrain parfaitement orthodoxe, cependant c'est à lui que se rattache toute l'école postérieure, parfois si audacieuse en ses sentiments et en ses idées.

Les arabes (faut-il vous le rappeler ?) ont eu des philosophes mystiques de toute première importance et parmi eux je me bornerai à évoquer le souvenir de Al-Gazali, de Al-Farabi et surtout celui de Ibn-Sina ou Avicenne qui eut un grand écho sur la pensée occidentale.

Mais ce n'est pas d'eux que je parlerai aujourd'hui. Quel que puisse être leur apport au travail intellectuel de l'humanité, j'ai eu la faiblesse peut-être, d'avoir été tout autant attiré vers les poètes mystiques, à la fois si poètes, si mystiques et si en dehors de nos conceptions européennes.

Il existe encore *actuellement* dans le monde oriental une école mystique dont l'origine est très ancienne et dont la conception repose sur quelques vers du Coran plus ou moins librement interprétés. Les çoufis, dont le nom provient, dit-on, du vêtement de

grosse laine qu'ils portaient, eurent quelques représentants intéressants au X^e siècle, mais l'école disparaît sous les persécutions, pour ne reparaitre qu'au XIII^e s. J'ai employé intentionnellement le mot *école* car vraiment ce fut *toujours* une école. Un çoufi *doit* toujours avoir un guide spirituel qui le rattache à la communauté, sinon il en est exclu et n'est plus censé suivre la doctrine. Cependant, chose remarquable, cette école n'est ni restrictive ni autoritaire; si un çoufi *doit* avoir un directeur spirituel il n'en suit pas moins librement les aspirations de son âme et réalise ce que bon lui semble.

La base de la doctrine du Çoufisme est l'amour désintéressé; dans les relations que l'homme a avec le divin, il faut qu'il fasse abstraction complète de l'intérêt personnel, car celui-ci est l'obstacle à la sincérité. Les çoufis prétendent que telle est la doctrine exotérique de Mahomet, qui déborde ce qui est écrit dans le Coran et qui se complète constamment par la révélation, continuelle et illimitée, dans le cœur des fidèles et, cette révélation intérieure, plus même que les versets du Coran, est l'étalon de la vérité divine. Cela revient à dire, qu'abstraction faite du principe fondamental du désintéressement, l'école laisse le champ absolument libre au développement de la personnalité et des aspirations. C'est dans le fond intime de son être, dans l'intuition, que le çoufi découvre et vit la doctrine secrète, qui est la parole divine. Les çoufistes, au moins de nom, restent mahométans, puisqu'ils prétendent que le Coran et la Sunna permettent ces actions intérieures, mais, en fait, ils interprètent les textes religieux d'une manière tellement symbolique que toute conception d'ordre mystique apparaît comme justifiée. L'école n'implique ni traditionnalisme, ni autorité, toutes les tendances sont permises et se sont effectivement manifestées, puisque, seul, l'œil intérieur peut discerner le sens véritable du Coran et que la raison en ce domaine est impuissante.

Une des conceptions des plus curieuses et des plus belles, poétiquement, est celle qui a adopté le point de vue mystique panthéistique, fréquent en Orient mais assez rare dans la pensée occidentale.

Il semble, au premier abord, qu'il y ait là une certaine contradiction logique: on comprend assez aisément qu'on aime d'amour intense, un être, quelque quintessencié qu'il soit, s'il réunit en lui tout ce vers quoi l'homme aspire. Mais le mystique panthéiste doit faire un pas de plus: il doit retrouver cet être dans tout ce qui existe, rendre toutes choses divines au point qu'elles puissent l'absorber complètement et produire en lui l'état extatique, au moins dans ses formes les plus simples.

Et voici comment ils y arrivent : le monde matériel et phénoménal n'est qu'un monde d'apparences, qui exprime, sous des formes multiples, le monde de l'essence, qui lui est *un* et qui seul est la réalité proprement dite, à la fois le Bien absolu et la Beauté absolue : mais nous ne pouvons connaître celui-ci que par ses manifestations extérieures, par ses noms et ses attributs.

L'essence est éternelle et immuable, mais pour qu'elle existe *pour nous*, il faut qu'elle quitte le domaine de l'absolu et descende dans le monde des manifestations. Les çoufis n'en arrivèrent pas à dire, comme le firent certaines écoles hindoues, que le monde des apparences est inexistant et sans valeur, mais il le regardèrent comme l'aspect extérieur, la révélation d'une autre réalité, *qui seule importe*. Le monde, en d'autres mots, exprime l'idée de Dieu, et, nous-mêmes, ne sommes qu'un des attributs par lesquels Dieu se manifeste.

L'essence est obscure, c'est un brouillard épais, comme dit un poète çoufiste, et sans simplicité ; il *doit* se manifester, c'est-à-dire se transposer dans le domaine du multiple et du divers, pour que nous puissions en être conscients. Ce que nous découvrons dans notre intuition intérieure nous rapproche de l'essence, qui se trouve en toutes choses ; contempler intensément et profondément celle-ci, c'est nous contempler nous-mêmes et nous absorber dans l'essence du tout.

Le divin est en tout et tout est divin, et les voies pour l'atteindre sont multiples.

L'essence, pour se révéler, a dû prendre les aspects de la diversité, mais, en toutes choses cependant, et particulièrement en l'homme, qui est, par excellence, la conscience du Tout, il existe une tendance à retourner à l'essence, c'est-à-dire à l'unité, immobile et éternelle. C'est par l'extase mystique que l'homme y parvient, au moins durant quelques instants de son existence, mais ne l'oublions pas, pour tous, l'extase n'est pas purement physique ou faite d'abstractions, mais se base sur la pratique des vertus et de l'amour divin. Comme le dit Sauai, le philosophe Çoufi persan du XII^e siècle, la prière elle-même n'est efficace que si elle émane d'un cœur pur et humble, sinon elle est sans valeur aucune.

Peut-être vous intéressera-t-il d'entendre comment un des plus beaux poètes çoufis, Ibrahim al Jili, du XIV-XV^e s., décrit ce retour à l'unité ? Cette description me paraît très suggestive au point de vue psychologique.

Elle s'opère en trois phases. Dans la première, qu'on appelle l'illumination des noms, l'Homme parfait participe au mystère qui est inclus dans chacun des noms divins et *s'unit* à ce nom, de

sorte qu'il répond à la prière de celui qui invoque Dieu sous ce nom.

Dans la deuxième phase, qu'on appelle l'illumination des attributs, l'homme parfait s'unit à ces attributs, c'est-à-dire à l'essence divine en tant qu'elle est qualifiée par des attributs : vie, connaissance, pouvoir, volonté, etc. Par exemple, Dieu se révèle à un mystique sous l'attribut de la vie. Un tel homme, dit Jili, est la vie complète de l'univers, il sent que sa vie pénètre toutes les choses, tant sensibles qu'idéales, que tous les mots, les faits, les corps et les esprits dérivent de lui leur existence. Si, par contre, il s'est uni à l'attribut de connaissance, il sait le contenu total du passé, du présent et du futur, comment chaque chose vint, vient ou viendra à exister et aussi pourquoi la non-existence n'existe pas.

De même encore les autres voies, telles que la beauté, l'essence, la perfection, confèrent, à ceux qui s'unissent à elles, des vertus et des facultés vraiment divines.

La troisième et dernière phase est l'illumination de l'essence. L'homme parfait atteint ici à la perfection absolue. Tout attribut a disparu, l'absolu est retourné à lui-même. Cet homme parfait est vraiment divin, il est le conservateur de l'univers, la cause finale de la création, c'est-à-dire le moyen par lequel Dieu se voit lui-même, car les noms et attributs divins ne peuvent être vus et compris que dans l'homme parfait et cela est vrai pour Dieu lui-même.

Le mystique ici se dégage du monde des phénomènes, pour s'abstraire dans celui des essences, c'est en ce monde là qu'il trouve la contemplation et parfois l'extase. Mais, cependant, ce monde des essences le maintient en contact avec tout ce qui existe, il participe à la divinité, et puisque la conception est panthéistique, la divinité est *l'être* de toutes choses.

On voit, d'après ce que je viens de dire, que les voies vers l'abstraction sont multiples : au 1^{er} stade, l'extatique a le choix des noms, au 2^e, celui des attributs qui sont également nombreux, mais toutes ces voies conduisent à une même et unique troisième, celle de l'essence.

Mais l'on peut dire que chaque mystique a ses voies propres : voici à titre de comparaison celle de Al Gazzali, l'un des mystiques qui exerça le plus d'influence : la pénitence, la patience dans les adversités, la gratitude pour les bienfaits divins, la crainte, l'espérance, la pauvreté volontaire, le renoncement au monde, l'abnégation de la volonté, l'amour divin et ce dernier se divise encore en plusieurs stades dont la finale est l'intuition de l'essence divine.

Pour d'autres, le premier pas est l'amour humain, l'attrait exercé sur les cœurs par la beauté des créatures et celui-ci nous conduit

à l'amour de Dieu, que le cœur verra partout et surtout en lui-même.

Peu de mystiques atteignent le stade final ; seuls les prophètes et les saints y arrivent et leur prototype est Mahomet, que l'on considère comme l'image parfaite ou la copie de Dieu.

Mais voyons d'une manière un peu plus précise ce que c'est que ce stade final et quel en est le sens.

Comme tout absolu, ou tout infini, il est la conjonction et l'accord des contradictions. Comme le dit le poète Jili, c'est la base ultime de la vérité, le pivot de la contingence et de la nécessité, l'œil du cercle entier de l'existence, parfait, plus parfait que la perfection même, transcendant et immanent, en lui est tout ce qui est connu et inconnu, ce qui est éternel et ce qui est fugitif ; sa réalité est l'être et le non-être, la lumière et son opposé.

Jili ne fut pas le seul, dans l'école arabe, qui tenta de définir l'absolu par la fusion des contraires. Ibnou-el-Arabi s'est exercé sur le même sujet. Je cite un de ses poèmes.

« Je suis l'existant et le non-existant, le néant et l'éternel,

» Je suis ce qui est perçu et ce qui est imaginé, le serpent et le charmeur,

» Je suis ce qui est délié et ce qui est lié, le vin et le porteur de la coupe,

» Je suis le trésor, je suis la misère, je suis mes créatures et mon créateur.

» N'affirmez ni ne niez mon existence, ne vous supposez pas différent de moi ni ne vous considérez pas comme les yeux de mes orbites.

» Et dites : voilà ce que je suis et ce que, cependant, je ne suis pas, par rapport à mes qualités et à mes attributs ».

Et comme cet infini n'est qu'une association de contradictions, quelque chose d'inconcevable pour nous, les poètes l'appellent le néant, le brouillard épais et même l'inconscient, précédant ainsi les théories du philosophe allemand contemporain von Hartmann.

Mais quant à l'homme même qui atteint cette perfection absolue, celui qui arrive au stade final, qui participe à cette fusion des contradictoires, il est *le même* que tout autre homme qui atteint, ou a atteint, ce stade ; les diversités de personnes se résolvent en l'unité, et, le poète est justifié à en conclure que les prophètes et les saints, que ce soit Mahomet ou Shibli, sont toujours le même

être qui vit éternellement sous d'autres apparences, non pas sous la forme de la métépsychose, mais comme la manifestation externe, adaptée aux diverses époques, d'une seule et même essence. L'Homme parfait est, en réalité, au-delà de toutes les individualités, de l'existence même les plus hautes, qui ne sont que comme les vagues de l'océan divin et c'est dans cet océan que l'être parfait doit se fondre, perdre sa personnalité et faire table rase de tout désir et de toute aspiration intéressée. Il faut échapper au moi, cause de tous les maux et de toutes les erreurs et bannir l'égoïsme.

Cependant, lorsque l'homme a atteint cet état, c'est-à-dire lorsqu'il s'est abîmé en Dieu, il ne retrouve que lui-même, mais lui-même immensément agrandi. Écoutons les élans de Jili, dont nous nous avons déjà parlé :

« Mien et le royaume des deux mondes. Je n'y vis personne »
 » d'autre que moi-même en qui je pouvais espérer ou que je »
 » devais craindre.

» Devant moi il n'y avait pas d'antécédent dont je pouvais »
 » suivre la condition et, après moi, il n'y avait rien dont je pouvais »
 » précéder la notion.

» J'ai fait miennes toutes les espèces de perfections et voyez, »
 » je suis la beauté de la majesté du Tout : je ne suis rien que cela.

» N'importe ce que vous voyez des éléments et de la nature »
 » et des atômes dont la substance est éthérée comme un parfum,

» Et n'importe ce que vous voyez des mers, des déserts, des »
 » arbres ou des montagnes aux hauts sommets,

» Et n'importe ce que vous voyez des formes spirituelles et des »
 » choses visibles, dont l'aspect est agréable à voir,

» Et n'importe ce que vous voyez de la pensée et de l'imagi- »
 » nation, de l'intelligence ou de l'âme, du cœur et de ce qu'il »
 » contient,

» Et n'importe ce que vous voyez de l'aspect angélique ou de »
 » ces phénomènes, dont Satan est l'esprit,

» Voyez, je suis tout cela, et le Tout est mon théâtre, c'est »
 » moi, et non lui, qui me suis déployé en ma réalité,

» Vraiment je suis une Providence, un Prince pour l'humanité ; »
 » la création entière est en moi et mon essence est l'objet nommé,

» Le monde sensible est mien, et le monde des anges est mon »
 » ouvrage, le monde invisible est mien et le monde de l'omni- »
 » potence découle de moi ».

Et malgré cela, au bout de cette immensité, arrive la déception la plus profonde ; l'esprit imagine bien au delà de ce qu'il a atteint, il prend un nouvel élan dans l'idéalité, Dieu s'affirme plus haut et plus loin encore et le poète continue :

« En tout ce que je viens de dire, je suis un esclave retour-
nant par son essence vers son Seigneur,
» Pauvre, méprisé, bas, dégoûté de lui-même, captif de ses sens,
« dans les liens de son trépas ! »

Peu de mystiques ou de fakirs, comme disent les Arabes, ont atteint une pareille hauteur et, peu aussi, ont su pousser aussi loin les conclusions d'un système émotionnel, rationnellement construit.

Peu de mystiques aussi ont eu une conception aussi riche de la vie divine et, bien peu aussi, sont arrivés à accorder autant de sympathie aux opinions les plus variées et, même à celles qui étaient opposées aux leurs. Si Jilli est mahométan, il n'en concède pas moins que toutes les formes religieuses sont des manifestations de la vérité divine, et, parmi ces formes religieuses, il accorde une place prépondérante au christianisme ainsi qu'au judaïsme, et, au matérialisme lui-même, il accorde un rang très estimable. Il les classe parmi les religions divines ; tous leurs adeptes adorent Dieu, en vertu d'une nécessité divine et tous seront sauvés, mais, les Mahométans, les Chrétiens et les Juifs, dont la religion a été fondée par des prophètes atteindront plus directement la béatitude finale.

Parmi les nombreux poètes mystiques se rattachant au çoufisme, je vous dirai quelques mots du délicat Ibnou el Farid, non seulement parce qu'il est beau poète, mais surtout parce qu'il nous servira de transition à une autre conception qui est assez particulière à la mystique orientale. Ibnou el Farid, naquit au Caire, en 1182.

Le caractère fondamental de son œuvre est une tendance à quintessencier le sentiment, au point de le rendre tellement subtil que, malgré l'attention la plus vive, il est impossible de le suivre. On dit que le poète écrivait immédiatement après qu'il sortait de l'extase mystique et, peut-être, est-ce *une* des causes qui rendent son œuvre si peu compréhensible, mais, il en est une autre, c'est l'habitude d'écrire par allégories telles, qu'il est parfois difficile de comprendre si son amour est érotique ou s'il est divin. Il partage d'ailleurs ce procédé avec bien d'autres mystiques ; il me suffira de vous rappeler, à titre de comparaison, certaines œuvres de notre moyen-âge, et particulièrement celle du Dante, la *Vita nuova*, la vie nouvelle, œuvre avec laquelle celle du poète arabe a quelque parenté. Quant à Ibnou el Farid, c'est bien le Dieu qu'il chante, mais, allégoriquement ; il le désigne comme sa bien-aimée, sous des noms divers, soit celui de quelque héroïne du Minnesang Arabe, soit encore qu'il le nomme une gazelle ou l'appelle de tout autre nom : comme conducteur de chameaux ou archer qui lance par ses

yeux des regards mortels. Toujours la forme poétique est celle de la poésie amoureuse.

Écoutez ces quelques vers où le poète décrit son récent ravissement en Dieu :

- » « Bien qu'il soit parti, chacun de mes membres le perçoit,
- » Dans tout ce qui charme, a de la grâce ou plait,
- » Dans la musique du luth et dans le roseau flottant, associé à
- » des airs délicieux ;
- » Soit à la fraîcheur du soir, soit à l'aube, dans les vallons
- » verts, vers lesquels les gazelles courent et où elles broutent,
- » Et là, où les nuages amoncelés laissent tomber leur pluie sur
- » un tapis fleuri tissé de velours ;
- » Et là, où à l'aube, avec des robes doucement traînantes,
- » Le zéphyr m'apporte son baume très doux ;
- » Et lorsqu'en des baisers de la bouche du flacon,
- » Je suce la rosée vineuse dans une ombre agréable ».

Cette page-ci n'est pas moins suggestive :

- » « Quand je mourus de son amour, je vécus par lui, par l'am-
- » pleur de mon renoncement et, l'abandon de ma pauvreté.
- » C'est l'amour ! Gardez votre cœur. La passion n'est pas une
- » chose frivole et, celui qui en meurt, ne l'appela pas lorsqu'il était
- » sain d'esprit.
- » Et vivez libre de toute illusion, car la joie de l'amour c'est
- » le chagrin, son début est une maladie et sa fin une mort ;
- » Cependant il me semble, que la mort due à un désir d'amour
- » est une vie, que ma bien-aimée m'accorde comme une faveur.
- » Si la séparation est une récompense, si toute distance entre
- » nous est effacée, je regarde cette séparation comme une union ;
- » L'aversion n'est pas de l'amour aussi longtemps qu'elle n'est
- » pas de la haine, et la chose la plus dure, exceptée *votre* aversion,
- » est facile à supporter.
- » Le tourment que vous m'infligez est délicieux, et l'injustice,
- » que l'amour vous ordonne de me faire, est juste.
- » Et l'amertume de ma patience, qu'elle soit avec ou sans vous,
- » me paraît éternellement douce ».

Ibnou el Farid est un mystique pur et cependant que d'expressions sensuelles dans son œuvre : il est ivre de Dieu, comme disent les Persans, et, quand il décrit ses élans, bien souvent on croirait qu'il dépeint les joies que procure le vin ou l'amour de la femme, à lui, comme à Hâjiz, l'amour de Dieu verse en son cœur un vin réconfortant.

Dans une ode au vin, il reste purement allégorique et, ce qu'il veut dire, c'est que l'âme est intoxiquée par le vin de l'amour divin,

c'est-à-dire qu'elle est ravie en contemplation de Dieu. Ici aucun doute n'est possible, l'allégorie est évidente, bien que mainte expression soit obscure.

Mais d'autres poètes persans allèrent bien au-delà.

Jellaléddin Roumi, dont je vous dirai quelques mots tantôt, fut panthéiste dans l'acception la plus complète du mot, et, Omar Kayam, quand il nous parlera longuement du vin, chantera, non l'ivresse en Dieu, mais bien, quoiqu'on en ait dit, l'ivresse du vin. Kayam était, d'après moi, un épicurien sensuel, bien qu'il fut teinté de mysticisme, et les orthodoxes ne s'y trompèrent point quand ils persécutèrent, sans merci, les œuvres du poète.

Certes il fut un esprit profond, qui fut loin de dédaigner les choses religieuses, mais en général sa passion fut autre, bien que la forme dérivât souvent de celle des poètes pieux.

« Vers la Casbah s'en vont les croyants du prophète ;
 » La cloche de l'Église appelle les chrétiens à la prière ;
 » Croix, chapelet et chaire, je vous loue,
 » Quand vous nous montrez la voie vers Dieu et la vérité »
 Voici un autre passage :

« Ne crois des dogmes que ceux qui élèvent à Dieu ;
 » Donne de ton pain au prochain :

» Ne dis rien de mal, ne fais que le bien, ne cause de chagrin
 » à personne,
 » Et tu auras la vie éternelle : Et maintenant du vin. »

Je crois que les passages suivants ne pourraient que difficilement se rapporter à la divinité :

« Je puis renoncer à tout, sauf au vin,
 » Car je puis remplacer tout, sauf lui *seul*,
 » Me ferais-je musulman pour maudire tous les vins.
 » Non, car sans eux je ne pourrai supporter d'être musulman.
 » Bois du vin qui te réchauffe le cœur,
 » Avant que, tous, nous ne disparaissions de ce monde,
 » Défais la chevelure de tes jeunes amies,
 » Avant que tes membres n'attirent les vers du tombeau ;
 » Quand je serai mort, lavez mes ossements avec du vin,
 » Et sur mon tombeau, au lieu de prières, dites des chansons ;
 » Et, si vous me cherchez au dernier jugement
 » Vous me retrouverez dans la poussière, devant le cabaret ;
 » Si je me prosterne aux pieds de l'ange de la mort,
 » Comme un oiseau déplumé pour expier ma vie,
 » Fais une bouteille à vin de ma cendre,
 » Peut-être, alors, l'esprit du vin me reveillera-t-il ».

L'idée n'était pas précisément neuve à l'époque d'Omar Kayam,

car on la rencontre déjà chez les anciens poètes persans et elle reparait avec le plus grand éclat dans l'œuvre du plus beau poète de ce pays : Hâfiz.

Et cependant il est juste de reconnaître que chez notre poète Kayam le vin est quelquefois, quoique rarement, un symbole mystique et représente l'âme du monde :

- « Ce vin, dont l'esprit sous des formes diverses,
- » Se révéla dans la plante, comme dans l'animal,
- » Reste toujours le même, une unité éternelle ;
- » Seules changent les formes de l'existence fugitive ».

On ne connaît pas assez l'histoire de l'œuvre d'Omar Kayam, pour expliquer ces contradictions, tout au moins apparentes... sont-ce des époques différentes de la vie du poète ? Nous l'ignorons.

Mais la conception qui plane au-dessus de son œuvre est le panthéisme, et cela lui est commun avec tant d'autres poètes arabes.

Combien de noms pourrais-je encore vous citer ? Mais mon intention n'est pas de vous faire un exposé de la poésie musulmane, mais seulement de vous montrer une des conceptions philosophiques qui l'ont inspirée.

C'est pourquoi, entre tant de richesses, je me bornerai à vous citer quelques vers d'un magnifique panthéisme, cueillis dans l'œuvre sublime de Djellaledin Roumi ; le çoufiste : Dieu se révèle en tout, l'homme qui se perd en lui peut se contempler dans le tout :

- « Je suis la poussière du rayon de soleil, je suis le soleil,
- » Je dis à la poussière : reste ! et au soleil, va !
- » Je suis l'éclat du matin, je suis le crépuscule,
- » Je suis le murmure de la plaine, et le grondement des vagues.
- » Je suis l'oiseleur, l'oiseau et le nid,
- » Je suis l'image, le bruit et l'écho,
- » Je suis l'arbre de la vie et le perroquet qui s'y repose,
- » Le silence, la pensée, la langue et la parole,
- » Je suis le chant de la flûte, je suis l'esprit de l'homme,
- » Je suis l'étincelle dans la pierre et l'éclat dans le métal.
- » Je suis la chaîne des êtres, je suis l'anneau des mondes,
- » Le guide de la création et l'élévation et la chute.
- » Je suis ce qui est et ce qui n'est pas, je suis - ô toi qui le sait.

» Djellaledin, dis-le : « Je suis l'âme dans le tout ».

Cela semble être l'interprétation poétique d'une page profonde de l'un ou l'autre Upanichad.

Je vous lirai encore quelques vers du même auteur où il exprime sa croyance en la métempsychose, idée qui est peu répandue

dans la pensée persane :

- « Je mourus comme pierre et puis devins plante ;
- » Je mourus comme plante et m'élevai à l'animalité ;
- » Je mourus animal et devins homme, et je ne crains pas de perdre quoi que ce soit, en mourant à nouveau.
- » Et encore, comme homme, je dois mourir encore,
- » Ressuscite comme ange, et cela, je ne le reste pas,
- » Aussi dois je m'élever au-dessus de l'ange, car tout passe, sauf ton visage (de Dieu),
- » Je dépasserai ainsi les anges.
- » Et deviendrai quelque chose qu'aucun regard ne perçoit.
- » Alors je ne suis rien. Rien ! Ecoutez, l'orgue résonne, oui, vraiment ! nous retournons à Lui ».

Voici une autre page où le poète décrit admirablement l'élan mystique.

« Comment l'âme pourrait-elle ne pas prendre son essor, quand de la glorieuse Présence, un appel affectueux, doux comme le miel, parvient jusqu'à elle et lui dit : *élève-toi* ? Comment le poisson pourrait-il ne pas bondir de la terre sèche dans l'eau, quand le bruit des flots arrive à son oreille, de l'océan aux ondes fraîches ? Comment le faucon pourrait-il ne pas s'envoler, oubliant la chasse, vers le poignet du roi, dès qu'il entend le tambourin, frappé par la baguette, lui donner le signal du retour ? Comment le çoufi pourrait-il ne pas se mettre à danser, tournoyant sur lui-même comme l'atome, au soleil de l'éternité, afin qu'il le délivre de ce monde périssable ? Vole, vole, oiseau vers ton séjour natal, car te voilà échappé de la cage et tes ailes sont déployées. Eloigne-toi de l'eau saumâtre, hâte-toi vers la source de la vie... »

Le çoufisme a repris à l'école néoplatonicienne la théorie des Emanations, d'après laquelle le monde est une espèce de dégradation progressive de l'Infini divin, qui aboutit au sombre domaine de la matière inconsciente.

La but de la vie est le retour de tout ce qui a subi le devenir vers le sein primitif de la divinité. L'individu humain en est séparé par sa personnalité. Il importe de se dégager de celle-ci, ce qui peut se réaliser, déjà en ce monde-ci, par la négation de la vie, par l'ascétisme et l'extase. Bien que ceci soit le point de vue général de tout mysticisme panthéistique, tant celui des oupanichads que celui de Schopenhauer, les poètes mahométans nous plaisent parce qu'ils l'ont habillé luxueusement.

L'ode que je vais vous lire est peut-être la plus connue de toutes celles que Roumi a écrites, on la chante en Afghanistan au Pandjab et en Perse :

- « O Musulmans ! Je ne me connais plus moi-même, qu'ai-je donc entrepris ?
- » Je ne suis ni Juif, ni Chrétien, ni Parsi, ni Musulman,
 - » Je ne fus engendré ni par le ciel, ni par le travail de la nature,
 - » Ni par l'Orient, ni par l'Occident, ni par la terre ferme, ni par l'Océan,
 - » Je ne suis ni de terre, ni d'air, de feu ou d'eau,
 - » Je n'appartiens ni aux existences actuelles ou futures ;
 - » Je ne viens ni de la Chine, ni des Indes, ni du Turkestan,
 - » Ni du royaume de l'Irak, ni du pays du Khorassan,
 - » Je ne viens ni d'Adam, ni d'Eve, du Temps ou de l'Éternité,
 - » Je n'appartiens ni à l'Enfer, ni au Paradis,
 - » Aucun lieu en ce monde n'est mien, aucune caractéristique ne sera la mienne !
 - » Je ne suis ni corps, ni esprit, je n'appartiens qu'à Son esprit (l'esprit de Dieu).
 - » Je me dégageai de la dualité ; les deux mondes n'en sont qu'un ;
 - » Je ne cherche que l'Un, je ne connais que l'Un et ne puis chanter que Lui.
 - » Lui le premier, le dernier, invisible et visible,
 - » En dehors de Lui je n'en connais pas d'autre,
 - » Et si, dans ma vie, je passais un instant sans Toi,
 - » Je considérerais ce moment comme gaspillé et perdu,
 - » Et si je suis parfois tout seul avec toi dans ma chambre tranquille,
 - » Que m'importe, à côté d'une telle béatitude, ce monde-ci et l'autre ?
 - » O « Soleil de Tabriz » je suis déjà tellement ivre en ce monde,
 - » Qu'en dehors du vin et de l'ivresse je ne puis penser à rien ».
- Ces mystiques ne veulent rien savoir ni du monde, ni d'eux-mêmes. Mais quand tout a disparu en eux alors subsiste seule la « touhid », la conscience de l'union, et même de l'unité avec Dieu.

Je m'arrête ici et me contenterai d'ajouter, deux mots concernant les relations historiques de cette école d'art et de religiosité.

Nous avons dit au début de notre entretien que la mystique arabe a reçu une forte impulsion de l'école d'Alexandrie. M. Nicholson a montré combien Djellaleddin et toute la mystique persane ont des obligations envers cette école. Mais cependant l'Inde aussi eut une influence très grande.

La tradition mystique et la spéculation philosophique se sont conservées en Perse, quoique le nom de Çoufi soit tombé en discrédit.

Jusqu'à notre époque ce pays est resté un centre de pensée et de méditation. Faut-il vous rappeler qu'au XIX^e siècle, le Bab, un véritable fondateur de religion, une belle âme, qui promulga une doctrine très noble et en somme très apparentée au mysticisme ancien, eut des disciples en nombre tellement considérable qu'ils furent sur le point de renverser la religion régnante et l'organisation sociale.

Sur ce, je termine mon entretien, qui n'avait d'autre objet que d'attirer votre attention sur une manifestation très caractéristique de l'esprit du Proche-Orient.
