

L'IMAGINATION DANS LE SOUFISME

(à propos du livre de M. Corbin) (1)

I. — LE MONDE DES IMAGES

ENTRE la mystérieuse réalité du monde spirituel, domaine informel de la métaphysique, et le monde des phénomènes sensibles, domaine de la science profane, s'étend ce qu'on nomme généralement, en usant d'un symbolisme topologique, le monde intermédiaire, celui où les idées prennent forme, où s'organisent les langues, où naissent les images, où s'effectuent les échanges d'énergies, où se transmettent les influences spirituelles. Ce monde des métamorphoses est illusoire comme celui des rêves et cela dans les deux sens, aussi bien du point de vue du Principe, dont ce monde n'est qu'un reflet changeant, que du point de vue du monde physique, hors duquel nos sens sont muets. Il n'en est pas moins réel et nécessaire, bien que d'une importance fort variable suivant les êtres qui se manifestent en lui et par là le manifestent. L'intuition supérieure nous en permet l'accès grâce au rapport harmonique existant entre le physique et le métaphysique, conception régularisée par la connaissance exacte des symboles, par la *Science de la Balance*, comme dit la terminologie soufie.

Pour situer plus exactement ce monde dans la perspective de l'ésotérisme islamique, disons qu'il peut être divisé d'une

1. *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi* (Paris, Flammarion, 1958).

façon tout arbitraire, puisque ce monde est celui des coexistences, en une hiérarchie de cinq plans ou Présences, celui du monde de l'Essence, du monde angélique des Esprits, du monde angélique des Ames, du monde des Images (ou Analogies) et enfin du monde visible et sensible. Au niveau de chacun de ces plans ou de ces Descentes, sauf bien entendu pour le premier, l'énergie créatrice se polarise en deux aspects complémentaires tels que l'apparent et le caché, l'intérieur et l'extérieur, l'actif et le passif, dans une union qui constitue la Présence correspondante. Chaque Présence n'est réelle que dans sa manifestation, comme tout ce qui se passe dans le monde intermédiaire et chacune se rattache à un centre subtil de l'homme. Il n'y a pas d'homme sans assignation sur un de ces plans, qui suppose tous les autres par symbolisme ascendant. Toutes les « existences » sont simultanées suivant la doctrine des états multiples, et le monde de la manifestation subtile est souvent nommé, par extension d'une de ses fonctions, le Monde des Images (*alam al-Mithâl*). Il est le lieu des apparitions, des esprits, des anges, des « histoires » et des « actions » divines.

On peut dire en effet que Dieu a créé l'univers en « l'imaginant ». La création peut être dite une théophanie, une « apparition divine », un « acte divin », un jeu de la *Maya*, suivant le terme hindou. A. K. Coomaraswamy a heureusement expliqué que le mot *maya* pouvait être traduit par « art » mieux que par « illusion » et signifiait plutôt « l'activité » divine en tant que distincte de la « volonté » divine. Cet « art divin », qui se déploie dans la manifestation subtile, est le modèle de toute action magique ou même de l'action au sens large, puisqu'il donne naissance à la nature et au monde sensible. La création ne cesse jamais et on le comprend facilement, puisque c'est une métamorphose éphémère et nécessairement renouvelée. Une création achevée serait logiquement absurde et c'est en cela qu'elle est « illusoire » c'est-à-dire temporelle. La réalisation matérielle d'une image la rend périmée. La création est un flux perpétuel comme

l'eau qui coule crée la permanence apparente du fleuve. Ce que suppose la fameuse et ironique apostrophe du Créateur dans le Coran : « Serions-Nous fatigué par une première création ? »

Ibn 'Arabî distingue dans l'Imagination deux degrés. Au niveau supérieur une imagination dissociable, s'exerçant sur les réalités du monde subtil qui peuvent se manifester en d'autres individualités et qui exerce ainsi une fonction « objective » et cosmique. Au degré inférieur une imagination conjointe, inséparable du sujet comme Présence et de qui relève, par exemple, le « Dieu créé dans la foi ».

L'imagination n'est donc pas le pouvoir douteux qui, dans son sens vulgaire, nous abuse de ses phantasmes, mais une fonction psychique autonome, un instrument médiateur, un organe de liaison et de perception. Elle se polarise au plan individuel, d'un côté en un organe spécifique de connaissance du monde intermédiaire, et de l'autre en un organe d'action préparatoire à l'égard du monde sensible. Elle présente à l'homme le modèle de la chose à faire et notamment, comme nous le verrons, à l'artiste. Sa « créativité » est plutôt une « mise en rapport », grâce à l'énergie visionnaire de l'élan spirituel, de « l'intention » (*niyah*), de la concentration du cœur (*himma*). Lors de cette concentration l'initié contrôle et maintient en lui les états ou présences qu'il a pu atteindre. Un instant suffit puisque sur ce plan le temps n'existe pas. Son activité imaginatrice, sa sensibilité aux métamorphoses, qui devance et modèle la perception sensible et lui prépare son réceptacle, c'est, en un mot, l'organe du surnaturel, la voie ordinaire de la contemplation, des révélations et des prophéties.*

Toute influence spirituelle, en effet, passe obligatoirement par cette imagination spécifique et dérive de l'esprit prophétique originel, source de toute tradition, ce que l'on oublie trop souvent. C'est elle qui nous permet de prendre conscience de l'Esprit Saint, inspirateur de l'Ange de la connaissance, de l'*imâmat* caché en chacun de nous. C'est cette même

faculté dont l'initiation a pour but de ressusciter l'exercice en vivifiant en nous l'influx de la grâce, toujours présent, quoique presque toujours insensible.

Tout prophète collabore consciemment avec l'Esprit ou l'Ange qui le meut. Mais l'audition ou la vision directe qu'il accueille ne peut être transmise par lui et reçue par nous que comme un message intermédiaire que l'intellect interprète, ce qui suppose que tout spirituel est, à son niveau, son propre envoyé.

La source de cette herméneutique se trouve dans l'intellect actif, dont on a pu se faire des conceptions également valables. Au niveau du Principe, si l'on peut dire, c'est une Intelligence Unique à laquelle tous les êtres participent dans une mesure indéfiniment variée. Au niveau des individus c'est un agent personnel et immanent. Dans le monde intermédiaire, où notre propos nous maintient, l'influence prophétique du Principe se reflète dans une pluralité d'intelligences séparées par la diversité spécifique des âmes. Cette conception intermédiaire a été celle d'Abû'l-Barakât (mort en 1165) et elle n'est pas contradictoire avec les deux autres puisqu'elle les unit.

Le monde intermédiaire peut aussi être appelé le monde angélique, les anges personnifiant les qualifications des familles d'âmes, qui manifestent ainsi leur fraternité psychique. Chaque âme est la mesure de ce qu'elle peut comprendre et le signe de la lumière qu'elle a reçue. Chacun de nous participe à l'ange de son être, qui est l'ange de ceux dont il est psychiquement proche. L'ange du maître est aussi celui du disciple et ces divers degrés angéliques, qui représentent les qualités de l'Homme Universel, sont spécifiés en Islam dans la doctrine des Noms Divins.

L'angéologie soufie a emprunté son vocabulaire et son imagerie à l'angéologie d'Avicenne, elle-même issue du néoplatonisme. Avicenne identifiait l'Intellect actif avec l'Esprit Saint et l'Ange de la Révélation prophétique. Or, comme on le sait, la scholastique du XIII^e siècle n'a pas plus admis l'an-

géologie avicénienne que l'Eglise du II^e siècle n'avait admis le prophétisme de Montan. L'Eglise rejeta Montan, et saint Thomas rejeta Avicenne, de même que l'exotérisme islamique écarta le chiisme. Mais comme l'esprit prophétique préexiste à tout dogme et que cet esprit, qui en est la source, est seul capable de l'expliquer, le même rapport reparait et la même question se repose à tout autre degré de la hiérarchie.

Il est donc naturel que le soufisme ait investi de la qualité de *nabî*, tout spirituel qualifié qui participe à l'intellect agent.

Et si cette assimilation a été possible c'est parce que, contrairement aux suppositions de l'exotérisme, qui sans cela n'existerait pas, aucun envoyé ne veut, ni ne peut établir une « loi nouvelle ».

C'est l'incompréhension de la foule qui transforme le nouveau message d'une Vérité immuable en nouvelle vérité. Les révolutions spirituelles ne sont jamais qu'apparentes et illusoire comme le domaine où elles se produisent. Un exotérisme nouveau remplace l'ancien et la Vérité demeure aussi cachée sous le voile changeant de la *Maya*.

2. — LES NOMS DIVINS

Le monde intermédiaire, puisqu'il est un lieu de passage, s'évanouit quand l'être atteint le « centre du monde » ou « le cœur de l'homme universel », où se cache le maître invisible, le mystérieux Khidr, initiateur de Moïse, que la tradition islamique nomme le maître de ceux qui n'en ont pas. L'affiliation à une chaîne initiatrice n'est que l'image terrestre d'une affiliation à Khidr, à une *silsilah* intérieure. Le maître visible est le substitut et le médiateur de Celui qui est le Maître éternel des bénédictions. René Guénon l'a répété. L'initiation n'apporte rien de plus à l'initié que l'occasion d'une orientation véritable, d'une révélation de sa nature sans modifier ses capacités. La réalisation ultérieure ne fait que répondre à la grâce par l'action, l'amour ou la connaissance, suivant les possibilités de l'initié. Cette conquête

méthodique serait impossible sans un appel divin, sans vocation, et elle emprunte obligatoirement l'échelle des stations intermédiaires qui sont les approches successives de l'Essence, du Principe et du Soi.

Chez Ibn 'Arabî cette remontée comporte des stations en nombre variable correspondant aux mondes angéliques et aux centres subtils auxquels président ceux que Semnânî appelle « les sept prophètes de ton être ». Mais dans sa volonté de préserver la transcendance du Principe, l'Islam a substitué au monde angélique d'Avicenne celui des Présences et des Noms Divins (1). Chez Ibn 'Arabî cette doctrine intériorise les autres symbolismes des images et des stations. Les Noms ne sont pas des attributs théoriques, mais des qualités, des aspects divins, des médiateurs privilégiés. Ainsi le lien entre Dieu et l'homme s'est spiritualisé. Pour l'homme, son nom manifeste le côté divin de sa nature, comme dans la doctrine hindoue *Nama*, le nom caché, qualifie *Rupa*, la forme visible. L'imposition du nom, à la naissance comme plus tard au moment de l'initiation, constitue le premier des rites auxquels l'homme est soumis.

C'est notre nom qui détermine notre vocation. C'est notre appel à l'être, le Sois ! (*Koun !*) qui a retenti à notre naissance. La parole qu'entendent les inspirés et qui emplit leur cœur de reconnaissance est un écho (2) de ce *Koun !* qui les a produit.

1. La suite innombrable des Noms Divins, fixée symboliquement à quatre-vingt-dix-neuf, a été divisée par les théologiens en trois grands groupes : celui des noms de l'Essence (*Dhâtîyah*), des noms de qualités ou de puissance (*Cifâtîyah*) et des noms d'action (*Afâliyah*) suivant leur éloignement plus ou moins grand du Principe.

2. L'expression symbolique de la vérité par le son dans l'écho (et dans l'oreille), équivaut à cette expression par l'image dans le miroir (et l'œil), ou par la Présence dans la conscience (ou le cœur). C'est pourquoi la Présence, l'Audition et la Vision sont des moyens prophétiques. Eckhart s'est servi du symbolisme de l'écho pour faire comprendre la relation de l'homme avec la Vérité. « C'est comme si quelqu'un, debout en face d'une montagne, criait : « Es-tu là ? » L'écho répondrait : « Es-tu là ? » S'il criait : « Sors ! » l'écho répondrait : « Sors ! ». C'est là un des meilleurs moyens de suggérer la Vérité comme une affirmation, un Oui, dans lequel la négation ne subsiste que comme une modalité accessoire d'une totale affirmation. Il a aussi l'avantage d'établir que l'affirmation doit être toujours inédite et constamment renouvelée, en tant que reflet temporel de l'Infini immuable.

Chaque être est une forme épiphanique du Verbe divin et il en est du Seigneur qui est en nous comme « de la couleur de l'eau qui prend celle du vase qui la contient » a dit Djonnayd. Innombrables sont les passages où Ibn 'Arabî exprime ce thème de toutes les façons possibles. « Dieu est un signe pour celui qui comprend l'allusion »... « En Le connaissant je Lui donne l'existence » dit le maître. « Quand tu es entré dans Mon Paradis, tu es entré en toi-même », répond le Seigneur. De toute éternité subsiste devant l'Essence divine la multiplicité des qualités et des noms qui sont pour elle des aspects ou des énergies et pour nous des stations, dont nous ne pouvons prendre conscience qu'en nous. Car suivant l'adage soufi : « les stations n'existent que par celui qui stationne ».

Nous ne pouvons voir Dieu en son essence. Moïse lui-même ne l'a pas vu. Cette Essence, est le Maître du Palais où le rendez-vous a lieu, la Lumière qui sort de l'apparition, l'ambiance où la Vision se produit. Si le but est surnaturel, les moyens ne sont que psychiques. Le croyant ne doit donc pas ériger sa foi ou l'initié sa vision en absolu, alors qu'elles sont nécessairement limitées par elles et par eux. Plus elles sont réelles sur un plan et plus elles seront illusoire sur un autre.

Ibn 'Arabî abonde en paradoxes dont les formules contradictoires font cependant jaillir la lumière. Si le maître dit de son Seigneur : « Nous Lui avons donné de Se manifester parmi nous... ou je Lui donne la vie en Le connaissant dans mon cœur », le Seigneur répond : « Je Me conforme à l'opinion que Mon fidèle a de Moi ». C'est la même affirmation que formulait Angelus Silesius en disant : « Mon Dieu ne vit pas sans moi » étant entendu qu'il s'agit de *mon* Dieu et non pas de Dieu. Car sous ces prestigieuses images se cache une amphibologie redoutable. Si Ibn 'Arabî déclare : « Mon Dieu est ton miroir et tu es Son miroir », il faut entendre que les rapports doivent être strictement respectés et que ce miroir, tu l'es pour Lui et non pour toi. Dire que tu es Son miroir pour toi-même serait une imposture et un blasphème. Car le grand

secret qui libère du cauchemar d'une subjectivité radicale où ont sombré tant de philosophes, c'est un lieu commun trop rarement formulé et qu'on peut expliciter en disant que la première modalité subjective est forcément la subjectivité elle-même, comme tout relativisme voit restreindre son importance dans les limites de la relativité qu'il s'impose. La logique veut que chaque réalité emporte avec soi sa mesure, qui est à la fois sa vérité et sa limite, hors desquelles elle n'est ni réelle, ni vraie, puisque l'acteur, l'action et la prise de conscience s'identifient.

Husserl s'est fait une renommée pour avoir énoncé cette tautologie que la conscience est toujours conscience de quelque chose. Mais cette chose prend pour moi la forme de *ma* conscience. Dans le dialogue surnaturel qui s'institue, s'il y a échange entre *mon* Dieu et moi, chaque interlocuteur emploie forcément son propre langage. Le Coran le proclame : « L'homme est un témoin qui dépose pour lui ou contre lui » (75-14). Au sein de la même activité notre imagination crée des fantômes et Dieu crée notre réalité.

C'est pourquoi nous ne pouvons atteindre l'Essence que sous un aspect, une qualité, une « Seigneurie », revêtue du nom adéquat à notre état et dont le nom initiatique est le symbole. Une des caractéristiques les plus importantes de la théosophie d'Ibn 'Arabî consiste dans la distinction essentielle qu'il établit entre Allah comme Dieu suprême et le *Rabbi*, seigneur de chaque être en particulier, le seul qui nous soit accessible dans la Seigneurie du Nom qui nous est commune. « Chaque être n'a comme Dieu que son Seigneur particulier. Il est impossible qu'il ait le Tout... La Seigneurie divine a un secret qui est toi. Si tu disparaissais la Seigneurie disparaîtrait aussi », dit Ibn 'Arabî. Cette union du nom divin et de l'être recèle un secret de la divinité. C'est pourquoi Ibn 'Arabî a critiqué la fameuse formule d'Al Hallaj : « Je suis la Vérité », à laquelle il a substitué cette autre, plus ésotérique : « Je suis le secret de la Vérité ». Car nul que Lui et toi ne peuvent connaître ton vrai nom et ton secret. C'est

aussi pourquoi l'adage connu énonce : « Celui qui se connaît connaît son Seigneur », et non pas son Dieu.

3. — LA PRIÈRE DU CŒUR

Le dialogue qui s'institue entre l'homme et Dieu prend la forme rituelle de la prière, ou mieux de l'oraison, la forme la plus élevée de l'imagination créatrice. La faculté qui en facilite l'exercice est la concentration ou énergie, dirigée dans une bonne intention et matérialisée par l'orientation rituelle de la *qibla*.

Pour les Soufis, le cœur est traditionnellement l'organe de la connaissance, alors que l'organe de l'amour est l'esprit, le *pneuma*, le souffle, à cause de son lien avec la vie. Le cœur est le centre des visions théophaniques, visions qui diffèrent suivant les capacités du voyant. Pour le croyant ordinaire, Dieu s'épiphانىse dans le cœur du fidèle suivant sa propre forme. « Ayez-Moi présent à votre cœur et Je vous aurais présent à Moi-Même » dit Allah dans le Coran. Pour le soufi, le cœur prend la couleur sous laquelle Dieu s'épiphانىse en lui, dans la mesure où il est apte à toutes les métamorphoses, quand son individualité ne lui est plus un voile.

La prière n'est donc pas une demande faite à un être extérieur, mais un monologue intérieur, une oraison, une effusion par laquelle l'homme reprend force dans une communication avec le Soi. Ce qu'Ibn 'Arabî a exprimé en disant : « Pour chaque nom une langue, pour chaque langue une parole. C'est le même qui parle et qui écoute ».

Il ne peut y avoir d'entretien qu'intime entre le fidèle et le Nom qu'il porte en lui. « Je ne suis connu que de toi et tu n'existes que par Moi » dit le Seigneur, à quoi Ibn 'Arabî répond : « Là où je Le nie, c'est Lui seul qui me connaît. Lorsque c'est moi qui Le connais, alors je Le manifeste », adages que couronne la fameuse formule : « L'Aimé est plus proche de l'amant que sa veine jugulaire ». Alors les mots importent moins que le lien, qui ne doit pas être rompu.

Si du côté du créateur la création peut être dite une pensée, une oraison divine, un souffle de la Miséricorde, la prière de l'homme constitue un écho de cette création, une réminiscence, un souvenir. Cette réponse est notre « manière d'être ». « Chacun connaît le mode de prière et de glorification qui lui est propre », dit le Coran (24-41), vérité que cinq siècles auparavant avait énoncée Proclus en disant : « Chaque être prie suivant la place qu'il occupe dans la nature ». Certes l'orant peut quelquefois croire qu'il n'est pas entendu, qu'il n'obtient pas de réponse. C'est qu'il est encore incapable de comprendre que cette réponse est Lui-même. Dans le symbolisme de l'intuition intellectuelle, il doit gravir les trois degrés d'accès au dialogue surnaturel que reconnaît le soufisme, la Présence, l'Audition, la Vision, degrés qui sont les mêmes que ceux de l'inspiration prophétique.

Absurde serait la supposition que par la prière on puisse atteindre l'Essence. « Chacun de nous, dit Ibn 'Arabî, prie son Seigneur. Il n'y a pas de prière plus élevée ». « C'est par une seule et même connaissance que sont connus créateur et créature », dit Jili. Reconnaître cette polarité, nul ne peut y parvenir que dans l'état de *fanâ* ou d'extinction, qui abolit toute distinction entre les interlocuteurs du dialogue. Il n'y a d'ailleurs pas extinction absolue, mais en même temps extinction et métamorphose. Dieu se retire (*fanâ*) de ses attributs humains, équivalents aux Noms de Beauté, pour se concentrer dans ses attributs divins, représentés par ses Noms de Majesté. Il ne s'agit pas d'extinction des facultés du soufi, mais la reconnaissance de leur précarité, de leur relativité. C'est pourquoi Ibn 'Arabî put critiquer la notion même de *fanâ*, en soutenant que la manifestation, éphémère par nature, n'avait nul besoin d'une extinction spéciale (1).

1. Une semblable critique pourrait être opposée, par exemple, à la prescription de l'humilité par la morale chrétienne, vertu qui pourrait être comparée au naïf sentiment d'orgueil qui pousserait un nain à baisser la tête en passant sous un haut portique.

4. — L'ACTION

La puissance du cœur, au plan médiateur de l'être, ne se manifeste pas seulement dans la prière, mais même dans l'action, la prière n'étant que la forme la plus élevée de l'action, quand, au delà de l'accomplissement d'un acte, elle devient la réalisation d'un état, en accord avec « la volonté du ciel » et, pourrait-on dire, quand elle devient une action de grâce. Il y a en effet complémentarisme entre l'oraison et l'action.

La tradition islamique, par son origine, est particulièrement capable d'éclairer la connexion qui existe entre la spiritualité et l'action, car Mohammed était le chef d'une fraternité chevaleresque étendue à son peuple. Chaque arabe pouvait devenir un *fêta* (un preux), ainsi que le prophète qualifia Ali après la bataille d'Ohod. L'histoire de la conquête et des croisades montre que les vertus de magnanimité, d'héroïsme, de générosité et de courtoisie, de loyauté envers la parole donnée furent pratiquées par les Arabes autant et plus que par les Chrétiens. Il y avait là pour les compagnons du prophète une « tradition » antérieure à l'Islam et qui ne devint une institution chevaleresque qu'au XI^e siècle lorsque l'Occident la Lui eut empruntée. C'est en effet en Andalousie que se rencontrent les plus anciens vestiges de la chevalerie occidentale et à cet égard n'oublions pas qu'Ibn 'Arabî était lui-même andalous. Au XII^e siècle les cours sarrazines d'Espagne qui unissaient les cultures musulmane et chrétienne, ne faisaient que continuer la grande civilisation arabe, chantée par les poètes comme un tournoi permanent de noblesse d'âme et d'élégance virile, un assaut de vertus et de beau langage, qui était devenue l'idéal de la vie de tout un peuple.

Or depuis un siècle les soufis employaient ces termes de *fêta* et de *fétoua* dans le sens chevaleresque. D'après Ibn 'Arabî, la *fétoua* ou âge viril s'étendait de 18 à 40 ans et pendant ce temps le *fêta* devait employer sa force à la défense de

la religion et de la justice. La chevalerie « terrienne » était si mêlée à la chevalerie « céleste » qu'elles échangeaient leurs danses rituelles et leurs affiliations de fraternité. Les guerriers empruntèrent aux soufis leur vocabulaire, leurs vêtements et la chaîne de leurs grands maîtres, de même qu'en Occident saint Bernard rédigeait les statuts des Templiers.

On comprend mieux pourquoi l'une des fonctions de ces ordres guerriers était celle de gardiens de la Terre Sainte, ce qui signifiait « du centre ou du cœur du monde ». Chevaliers et Soufis employaient des moyens différents pour atteindre le même but, celui de toute action complète, la réalisation du Soi. Les actions comme les pensées ne valent que par l'intention et prennent leur source dans la concentration du cœur, origine de l'Imagination créatrice. « A chacun il sera donné ce vers quoi il tend » proclame un *hadith* mohammédien. L'acte est l'aspect extérieur d'un élan intime et son excellence se fonde sur l'oubli du moi qui agit, comme dans le tir à l'arc, le tireur doit oublier le geste qu'il exécute. Par l'effet des actes dirigés par l'intention, l'âme se dépouille, « s'éteint » et s'ouvre à la grâce qui, par un juste retour, déborde sur le corps et lui permet la réussite de l'acte difficile. L'exploit chevaleresque, la force habile deviennent qualités psychiques et vertus spirituelles.

C'est ainsi que dans l'action la volonté de l'homme s'efface devant la volonté divine et se transforme en une connaissance en acte. Dieu nous a créés pour exercer une fonction qui ne peut être exécutée que par nous. Les Ash'arites se sont demandés si, lorsque l'homme agit, c'est lui-même qui crée ou si le seul agent est Dieu. Les lois du monde intermédiaire imposent cette évidence que la divinité n'y est accessible que sous un mode personnel. Dieu se fait sentiment pour un sentimental et action pour un actif. En notre âme le vouloir divin qui est grâce n'est sensible pour nous que transformé en effort, en amour ou en désir. La Présence qui prend possession de l'âme lui influe son Energie. Dieu agit avec nous, par nous, mais nous seuls pouvons agir dans le

monde manifesté. Nous sommes l'instrument d'une fonction suprême et incompréhensible qui nous fait obéir à la volonté du ciel. C'est là un premier degré de l'extinction qui transforme l'action en sacrifice, puisqu'en obéissant à Dieu, nous pouvons en apparence nous éloigner de lui. Le *fanâ* est l'aspect ultime et le plus épuré de l'action, analogue au non-agir taoïste. Et si l'union pouvait être atteinte par l'action elle ne le serait que grâce au *fanâ* intégral, qui suivant les points de vue, peut apparaître sous l'aspect de connaissance ou de sacrifice.

5. — LES MÉTAMORPHOSES DE L'AMOUR

Le cœur est le centre de l'être, spirituel, intellectuel, affectif, volontaire ou moral. Par lui et en lui s'équilibrent l'intelligence, l'amour et la volonté. L'intelligence apporte sa lumière à l'amour aveugle, qui de son côté réchauffe sous le feu de la charité, l'intelligence glacée et meut l'action dans son élan vers le bien désiré. La volonté divine, que l'âme éprouve en ce centre, prend le nom de Miséricorde et l'aspect actif lorsqu'elle descend vers l'âme sous la forme de la grâce, et le nom d'Amour et l'aspect passif, lorsqu'elle appelle l'âme à elle pour lui faire gravir l'échelle des états élevés. Dans ce processus, l'intelligence devient amour de la vérité et l'amour devient intelligence du cœur, c'est-à-dire intuition intellectuelle.

La résorption et la concentration des fonctions diverses dans le cœur permet leur exercice simultané, en évitant l'abstraction mortelle que l'on reproche justement au primat exclusif d'un faux intellectualisme mental.

La voie centrale du soufisme consiste justement à faciliter cet épanouissement de l'être par l'anéantissement (*el-fanâ*) du moi au cœur de l'amour divin. Dieu n'est plus seulement l'Infini inatteignable, mais un ami miséricordieux qui se révèle à nous dans la présence d'une égale nostalgie et comme une âme en quête de notre amour. C'est le sens du *hadith*

fameux : « J'étais un trésor caché, j'ai désiré connaître (ou être connu) et j'ai créé le monde ».

En envisageant ainsi l'Amour comme un aspect et un nom du Principe, Ibn 'Arabî lui donne un sens qui est celui que lui accordent Dante et les Ordres de chevalerie, tel qu'on peut l'induire du cri de guerre des Templiers : « Vive Dieu, Saint Amour » ou du dernier vers de la Divine Comédie : « l'Amour qui meut le soleil et les étoiles ». On sait que Dante était l'un des chefs d'une filiation initiatique, les *Fidèles d'Amour*, analogue à celle des Soufis et que toutes deux étaient liées par des rapports secrets que l'érudit Asin Palacios s'est attaché à découvrir.

Dans toute tradition chevaleresque l'élément affectif, prépondérant mais non exclusif, est naturellement attaché à un Principe féminin. Ce principe peut être symbolisé par les qualités ou énergies divines comme la Sagesse, la Force, la Beauté. Il peut être représenté par la Mère d'un Dieu comme la Madone chrétienne. Il peut figurer la Présence divine elle-même comme la *Shekinah* hébraïque ou la *Shakti* hindoue, qui prend d'ailleurs beaucoup de formes. Enfin plus simplement encore ce principe peut prendre l'apparence d'une Dame inspiratrice, comme la *Madonna Intelligenza* de Compagni, la *Nezam* d'Ibn 'Arabî, la Laure de Pétraque ou Béatrice, « qui est Amour », dit Dante.

Les témoignages sont ici parfaitement explicites. « J'en atteste Allah !, écrit Ibn 'Arabî, si nous en étions restés aux arguments rationnels de la philosophie, aucune créature n'eût éprouvé d'amour pour Dieu... Or nous n'aimons jamais que Lui. Il est celui qui, dans chaque être aimé, se manifeste au regard de chaque amant. La femme est sans doute le plus haut type de beauté terrestre. Mais cette beauté n'est rien sinon une manifestation et un reflet des attributs divins. La contemplation de Dieu dans la femme est la plus parfaite ».

Ainsi s'explique l'extraordinaire transfiguration de l'amour humain dans les chants des poètes, l'idéalisation de la femme adorée comme une divinité, l'exaltation de la passion

chaste et spiritualisée, en contradiction occasionnelle avec les mœurs apparentes et la conception de l'amour antique.

La généralité des hommes n'aurait jamais contemplé Dieu en l'absence de tout « support », de toute image belle et désirable. La femme seule pouvait promouvoir cette contemplation et son culte chevaleresque se conçoit lorsqu'il se transforme en action et en sacrifice. C'est pour plaire à sa « dame » que l'amant devient un guerrier parfait ou un poète inspiré. C'est ainsi que s'explique l'amour courtois, élément essentiel de la poésie arabe, codifié dès le x^e siècle à Bagdad par le théologien Ibn Dawd al-Alfani, dans son *Kitab az-Zohra*. Cet amour, les arabes l'appelaient amour *ohdri*, du nom de la tribu du Hedjaz qui était renommée pour la noblesse de ses sentiments et sa chasteté. Son héros était Majnoun, qui s'était épris de sa Leïlah au premier regard. Les poètes persans lui avaient consacré de longs poèmes et les soufis ont vu en lui le modèle de l'âme qui, par son abnégation et son sacrifice, obtient dans la mort le baiser de Dieu. Le prophète lui-même n'a-t-il pas déclaré : « Celui qui aime et meurt chaste en gardant son secret, meurt en martyr ».

L'amour *ohdri*, par l'Andalousie, a gagné tout l'Occident où le poète Ibn Hazm el-Andalouzi l'a célébré dans le Collier de la Colombe (*Tawq el-Hamma*). Au xi^e siècle les troubadours provençaux s'inspirèrent de cette poésie andalouse et lui empruntèrent leurs thèmes d'inspiration, leurs images et leurs rythmes. L'amour est considéré par eux comme le moteur de toute action et le principe de tout mérite. Le sentiment qui l'accompagne est la *joy*, le *gai savoir*, qui est un état de grâce, d'enthousiasme, de consentement au monde, d'enivrement pour sa beauté. C'est le secret des Fidèles d'Amour et des initiés soufis, chez qui le sentiment du beau devient créateur, en éveillant dans l'âme de l'homme un amour divin, dont l'amour profane, dans sa conception occidentale, n'est qu'un reflet dégradé (1).

1. Dans un livre paradoxal et brillant, *L'Amour et l'Occident*, M. Denis de Rougement, reprenant les thèses d'Aroux les moins défendables, a prétendu

Deux exemples suffiront à le prouver, l'un emprunté à Djelal ed-Din Roumi qui déclare : « le poète contemple dans la femme la beauté éternelle qui est l'inspiratrice et l'objet de tout amour et il la regarde comme la médiatrice par laquelle cette beauté incréée se révèle et exerce son activité créatrice ». L'autre est d'Ibn Hazm el-Andalousi, qui proclame : « L'union des âmes est mille fois plus noble que l'union des corps ».

Si sur le plan naturel et cosmique l'amour s'exprime par l'attraction mutuelle des êtres, il ne peut naître et régner à l'égard du Principe que s'il préexiste à son objet et que si le Seigneur prend la forme désirée personnellement par le fidèle, comme tout amant transfigure une apparence de rencontre en sa propre conception de la beauté, par la puissance de l'Imagination créatrice.

L'amour est le secret de celui qui aime et c'est pourquoi il reste le plus exact symbole de la vérité ésotérique. Aucune explication rationnelle ne le légitime. Comme le dit Djelal ed-Din Roumi : « La raison qui commente l'amour est comme un âne qui se roule dans la boue. L'amour seul peut expliquer l'amour ».

retrouver chez les Cathares l'origine de la conception moderne de l'amour. L'historien chez lui a été la dupe du protestant. Toute aussi fallacieuse serait la thèse qui placerait à l'origine de cette conception occidentale la dévotion mariale de saint Bernard. M. Gilson en a fait justice dans son livre sur la *Théologie mystique de saint Bernard*. Mais pourquoi faut-il qu'il minimise sa thèse en notant : « l'amour courtois est inconcevable en dehors du milieu chrétien » ? Affirmation que contredit toute étude exacte sur l'origine de l'amour courtois. La vérité est qu'en cette matière tout l'Occident est débiteur des Arabes. La chronologie est ici un témoin irrécusable. Le célèbre arabisant anglais Nykl, reprenant après un siècle d'incompréhension hostile, les thèses de Fauriel, en a établi le bien-fondé par un appareil critique qui doit contenter les plus exigeants.

Mieux encore, dans une récente étude sur *l'Amour Provençal* (Cahiers du Sud, 1958 N° 347), M. René Nelli a montré comment l'amour platonique des troubadours dérivait, par transfert tardif, de l'amitié virile et fraternelle des compagnons d'armes, souvent scellée par le rite de l'affrèment par le sang. Après la promotion sociale de la femme, l'amour courtois a pu remplacer l'amî par l'amie, bien qu'en fait le réel « aimé » des poésies mystiques ne soit jamais clairement dévoilé, le rituel de la courtoisie exigeant que soit maintenu l'anonymat (très suggestif) du véritable destinataire.

6. — L'ART ET LA BEAUTÉ

Toute la poésie soufie est un hymne à la beauté du monde, reflet de la beauté céleste. « C'est d'elle, déclare Djami, qu'est épris tout cœur amoureux, qu'il le sache ou non. Elle est à la fois le trésor caché et l'écrin visible... Bois à la coupe des apparences, si tu veux ensuite goûter la saveur de l'élixir ! ». La même imagination qui crée les mondes, transfigure le visage de l'aimé et fait naître la beauté de l'œuvre d'art. Les soufis invoquent avec prédilection le *hadith* qui proclame : « Dieu est beau et il aime tout ce qui est beau », car la beauté est théophanie.

Parmi les Noms Divins de qualités et de puissance, les théologiens ont distingué les Noms de Majesté (*Djalâliyah*), proches de l'Essence et les Noms de Beauté (*Djamâliyah*), proches de la manifestation. Tout nom de Majesté peut être mis en correspondance avec un nom de Beauté. Le Beau apparaît ainsi comme l'expression sensible d'une harmonie plus haute, celle du bien et correspond à une réalité plus essentielle. Sur ce point le Soufisme ne fait que répéter l'enseignement des autres traditions, exprimées par les Védas, Pythagore, Platon ou Denys, qui magnifient le pouvoir de la beauté, évocatrice du divin. C'est dans le beau que la connaissance communie le plus étroitement avec l'amour, sentiment si difficile à réaliser au plan de l'intelligence pure.

La beauté constitue le caractère principal du Monde des Images. Le beau est à la fois Nom Divin, qualité cosmique et modèle subtil de l'art humain. Il nous offre une métaphysique du sensible et comme le disait Barrès « un mystère en pleine lumière ».

En tant que Nom Divin, le Beau échappe à toute définition comme à toute figuration. C'est pourquoi l'Islam interdit de donner à Dieu et au prophète une apparence figurée. L'art fini ne peut représenter l'Infini, sauf par symbole géométrique, c'est-à-dire intellectuel. Car toute figuration s'im-

pose comme un début de réalisation et la beauté divine est faite pour être contemplée et non expliquée.

En tant que qualité cosmique le beau s'applique d'abord à la nature vierge considérée comme création divine. Il est à cet égard fort important de remarquer qu'à côté de l'Islam, les deux traditions où l'amour et le respect de la nature se manifestent à l'état pur avec le plus d'éclat sont les civilisations indiennes d'Amérique et la civilisation japonaise, toutes deux également basées sur des traditions chevaleresques, où le dévouement fraternel et l'amitié guerrière priment de beaucoup l'amour pour la femme, caractère qui permet d'y déceler un aspect archaïque où la femme n'a pas encore remplacé la Nature.

Chez les Indiens leur culte symbolique et hautement spiritualisé de la nature s'y manifeste par un profond respect à l'égard des montagnes, des forêts, des prairies et des animaux. La beauté pour eux ne peut exister sans la force. Et la nature est pour les Indiens une réserve de jeunesse. La vie dans les bois les enveloppe d'un bain d'énergie et de rénovation. Pratiquant toutes les vertus chevaleresques, l'art pour l'indien est sa vie même, en harmonie avec l'ambiance. La tente où il habite est de tous les habitats humains celui qui lèse le moins l'entourage naturel et qui laisse le moins de trace lorsqu'il a disparu. Pour ce peuple sans architecture, comme pour tous les peuples nomades, la nature est un temple. Les entraves ou les mutilations que lui impose la civilisation moderne sont à ses yeux autant de sacrilège contre la beauté. Ils croient qu'on ne doit rien détruire inutilement dans le monde, arracher un arbre, cueillir une fleur, tuer un animal, sans s'en excuser par une prière, et chacune de ces atteintes comporte d'ailleurs un redoutable choc en retour.

La civilisation japonaise, bien que sédentaire, se rattache d'une certaine façon à la vie nomade à cause de la précarité et de la légèreté de ses maisons en bois ou en bambous, construites sans étages, et qui ne séparent pas l'homme de son ambiance naturelle.

Depuis que le Bouddhisme Zen, transformé par le Taoïsme, a été adoptée par la chevalerie des samouraïs, l'esprit de la vie courtoise s'est exercé à l'égard de la nature, des arbres, des fleurs, des jardins et des sites. Cet amour du naturel et de la simplicité constitue un art de vivre qui a atteint sa plus parfaite expression dans la cérémonie du thé, rite civil du Bouddhisme Zen, qui a progressivement imposé sa marque à l'art nippon classique, à son architecture, à sa céramique, à sa peinture et à ses jardins.

Le but du Zen consiste à retrouver le naturel en toute chose à force d'art, c'est-à-dire de simplicité, de discrétion, de sobriété et d'élégance. La maison du thé, où la cérémonie s'accomplit, est une hutte de paille, construite en matériaux rustiques, dont aucune forme, aucune couleur, aucun bruit ne doivent rompre la pureté et la solitude. Jamais l'art n'a réalisé cette perfection de raffinement dépouillé qui est le sceau de la véritable maîtrise.

Jamais il n'a atteint ce degré de transparence où la forme vide suggère la spiritualité. Jamais l'art n'a rempli plus parfaitement son rôle de révélateur de la Beauté. L'ésotérisme informulé devient sensible à travers les formes. D'ailleurs, étant si parfaites, ces deux civilisations, indienne et nipponne, sont très fragiles. Elles ne peuvent que se maintenir ou disparaître, sans compromis possible. Extériorisé à ce point dans les formes, l'esprit périt avec elles.

Plus qu'une autre la tradition nipponne peut nous faire comprendre les rapports de l'art avec la beauté naturelle du monde. L'art est un équilibre entre la nature, toujours renouvelée, et un Esprit immuable, entre une sensibilité frémissante et une tradition impassible. La réalisation de l'art est en effet attaché à un paradoxe. Il existe chez tout homme une opposition naturelle entre les exigences de la sensibilité qui vit de différences et celles de la raison qui vit de ressemblances de souvenirs, et d'habitudes, opposition qui dans l'œuvre d'art se traduit par l'antithèse de l'émotion et du style.

Sur le plan le plus matériel et technique, l'art obéit aux lois physiques les plus générales, celles de symétrie, d'ordre, de proportions et d'analogie, qui relèvent de la raison géométrique. Sur le plan psychique l'art ne relève que du sentiment et doit parler au cœur. Les lois physiques sont toujours présentes, mais elles s'incarnent dans un homme qui est l'artiste, leur médiateur nécessaire. Comme pour toute action et toute prière, c'est alors l'intention qui commande et non plus la forme. A ce niveau, l'art est don de soi et amour. L'artiste n'imité plus un modèle, mais obéit à l'inspiration et à la grâce, à la lumière spéciale que sa vocation lui révèle. Les seules règles qu'il doit respecter sont des tours de main d'exécution technique, tout comme Dieu respecte les lois de la pesanteur dans un monde constamment renouvelé.

Ainsi, comme nous l'avions annoncé au début de cette étude, le lecteur est plus apte à comprendre comment l'art traduit les lois du Monde des Images, dont il est lui aussi issu. De même que le chrétien en oraison doit passer par Jésus incarné pour arriver jusqu'au Père, de même qu'en Islam le Coran est « descendu » dans le corps du prophète et non pas seulement dans son esprit, l'Art doit devenir pour l'artiste une « manière de vivre », avant d'être une manière de faire et de créer. La beauté s'insinue comme un élément impondérable entre l'inspiration et l'expression. C'est le rythme de la concentration du cœur qui la crée. Aucune règle extérieure, aucun « principe » ne peut suppléer à la carence de la vertu intérieure et créatrice. Il n'y a pas d'autres principes que le Principe Suprême et celui-ci ne peut s'appliquer à l'œuvre d'art qu'à travers un artiste, dont c'est justement la raison d'être que cette alchimie humaine et divine. Les rites et les règles, qui ont pour but de suppléer à l'absence de l'inspiration, sont toujours des témoins de décadence. Les encyclopédies et les codifications sont des herbiers desséchés.

C'est dans un être complet, dans le cœur d'un artiste que se rejoignent la personne et la fonction, l'œil et l'ange, l'art

et le Principe. Sans cela à quoi bon être artiste ? Des livres de géométrie et d'optique, des traités de peinture, des recueils de symboles suffiraient à la recreation du monde. Or seul s'impose l'appel du nom et de la vocation. Tout comme la vérité l'art n'a pas d'autres règles que des symboles d'une spiritualité, que seul l'artiste peut et doit traduire à notre usage, d'une façon nécessairement nouvelle, comme la création elle-même.

LUC BENOIST.

Note supplémentaire, appelée à la p. 151 :

* La racine du mot *al-Khayâl*, imagination, évoque l'élément aérien du monde subtil (l'air, l'atmosphère), les formes qui s'y manifestent (apparence, apparition, fantôme) et la disposition de l'âme (tourné vers, disposé à) qui évoque ces formes, tous sens proches de la *Maya* hindoue.