

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Jean de la Croix KAELIN

L'expérience mystique du soi (2)

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1981, tome 77, p. 176-201

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

L'expérience mystique du soi

Seconde partie

III. ESSAI D'ÉVALUATION

Une expérience d'une telle plénitude nous interroge. Il serait malhonnête et trop facile de l'écartier d'un geste méprisant parce que étrangère à nos traditions. Les textes comparent souvent l'expérience suprême au sommeil profond. Certains en prennent prétexte pour ne voir en elle qu'un état quasi hypnotique, un état d'infra-conscience. D'autres ont entendu parler de graves déviations morales et surtout de troubles psychiques sérieux provoqués par ces techniques spirituelles ou par l'ambiance de certaines communautés sectaires inspirées de l'hindouisme ou du bouddhisme zen. Il ne s'agit pas de nier ces faits. Il y a de faux sages en Inde comme il y a de faux mystiques en christianisme. Nous protesterions avec raison si l'on voulait juger de la spiritualité chrétienne sur la base d'aberrations que l'Eglise elle-même condamne.

L'essai d'évaluation que nous voudrions faire porte sur ce que l'Inde considère comme pur de ces déviations, sur ce qu'elle présente elle-même comme modèle et idéal. C'est l'expérience d'un Râmakrishna, d'un Râmana Maharshi, pour parler de sages de notre temps, qui nous interroge.

Mais notre regard dépasse le cadre de l'hindouisme. Ce que celui-ci appelle expérience du *Brahman* *, de l'*Atman* *, du *Purusha* *, etc., le

* Les mots marqués d'un astérisque sont expliqués en fin d'article.

bouddhisme l'appellera le *Nirvâna* *, le *Satori* *, l'Illumination, l'état de Bouddha, le Corps suprême, le Mental cosmique. Ce qui est commun à tous ces courants, c'est l'affirmation que le moi, l'ego — et pour beaucoup l'univers lui-même —, n'ont pas de réalité consistante. Ils sont comme un mirage qui cache la Réalité fondamentale où toutes distinctions et fluctuations s'évanouissent.

*Quand on dit d'un homme qu'il dort, il est alors uni à l'être. Il est entré dans le soi. Ce qui signifie : la personne qui dort est entrée dans sa propre forme. De plus il n'y a aucun moment où l'âme ne soit pas en parfaite identité avec le Brahman *, car sa propre forme ne passe jamais... ce que nous mettons en évidence c'est que le Brahman * est le séjour perdurable du sommeil profond ; or une telle connaissance est riche de signification par rapport à notre fin ultime, puisqu'elle inclut la certitude que l'âme a le Brahman * pour Soi-même et qu'elle est essentiellement indépendante des apparences du rêve et de l'univers pratique de la veille.¹*

1. Qu'est-ce que le Soi ?

On ne peut éviter la question : qu'est-ce donc que ce Soi, cette Réalité dont font l'expérience les quelques privilégiés qui arrivent au bout du chemin ? Ce ne peut être une illusion, car les témoins ne sont ni des déséquilibrés ni des imposteurs. L'étude attentive des textes conduit aux conclusions suivantes :

a) *C'est une réalité immanente à l'homme*

Tous les textes nous orientent en effet vers une réalité qui est intérieure, plus intime à l'homme que tout ce qu'il en perçoit par ses perceptions sensibles ou par sa réflexion sur lui-même, fût-elle psychanalytique ; une réalité qui est au centre le plus profond de nous-mêmes, qui est le centre le plus profond de nous-mêmes, atteint directement et éprouvé comme le véritable moi. Une réalité immanente à l'homme.

¹ Shankara, cité par O. Lacombe, *L'Absolu...*, pp. 166-168.

Preuve en est que ce centre intérieur est accessible par des voies et des moyens humains. D'où cet aspect de technique spirituelle dont le *yoga* * est l'exemple le plus parfait. (Voir annexe VIII)

L'expérience du Soi peut s'acquérir. Elle est en quelque sorte à portée de notre main même si elle requiert une terrible ascèse. Bien appliquée sous la conduite d'un *guru* * expérimenté, la technique qui y mène est d'une efficacité quasi infaillible. Preuve qu'on est là à hauteur d'homme.

b) *Ce n'est pas le Dieu vivant révélé en Jésus-Christ*

Certes, Dieu est présent à sa créature. Il est plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes, disait saint Augustin. Il nous donne d'exister et ne cesse de nous soutenir dans l'existence. Mais précisément Dieu est Dieu et nous sommes ses créatures. Il *est* la Vie et nous *avons* une vie reçue gratuitement, limitée. Entre *être* et *avoir* il y a un abîme que seul l'amour peut franchir. Même l'amour ne peut faire que la créature cesse d'être créature. Ce n'est donc pas Dieu en lui-même qui est ainsi « expérimenté ».

La première preuve en est le témoignage des textes eux-mêmes : jamais l'expérience que nous étudions n'est décrite comme la rencontre de l'homme avec Dieu, ce qui impliquerait encore dualité.

Une contre-épreuve réside dans les témoignages innombrables, aussi sérieux que ceux dont nous avons parlé jusqu'ici, qui font état de l'expérience de Dieu. Nous les trouvons, non seulement dans le christianisme, mais aussi dans le judaïsme, dans l'islam et dans l'Inde elle-même.²

Autre preuve : l'expérience du Soi se rencontre en dehors de tout contexte religieux comme nous le montre, par exemple, cette lettre écrite par Miss Dorothea Spinney de Felden au professeur R. C. Zaehner :

Je m'assis dans mon lit pour regarder à travers la longue fenêtre juste en face de moi, et j'y contemplai les lumières qui se reflétaient dans les étroites rues boueuses de cette petite ville. Je pensais au plaisir que donnait à Charles Lamb la clarté des lampadaires sur les pavés mouillés,

² Cf. p. 89, *Les Echos de Saint-Maurice* N° 2, le texte si clair de Shrî Nivâsa.

quand soudain une brume d'un blanc bleuté, translucide, brillante, déroba à mes yeux ce monde et toute expérience du séjour que j'y faisais. Avec la brume me vinrent une paix et une joie ineffables.

Je n'avais pas conscience de ma propre personnalité. Je ne pensais pas : la pensée est limitée par le langage, les mots et la condition. J'étais tout entière éveil, sentiment, acuité d'esprit, mais inconditionné, si « Je » pouvait encore être appelé « Je ».

La brume devint plus dense, et à mesure qu'elle devenait plus profonde, la connaissance, le réconfort, le rayonnement, la paix, — en un mot l'extase —, s'approfondissaient aussi, jusqu'à ce que « Je » semblât être « Cela » et « Cela » semblât être « Je ». Nous étions confondus, mêlés, fusionnés.

« Je », ma personnalité, avait disparu — où ? Enigme laissant un frémissement de béatitude au sein d'un frémissement. Assouvissement serait le mot qui comprendrait tout cela.

Tout entière conscience, éveil, et cependant, quand je revins, il n'y avait pas d'incidents à raconter. Lorsque j'étais immergée, j'étais dans tout ce qui a été, fut, et sera ; je me rends compte à présent que l'homme mesure l'espace et le temps, rien n'est après ou avant, mais simultanément, tout est là.

Soudain, la brume, la lueur, disparurent comme elles étaient venues. J'étais toujours assise dans mon lit, tenant le drap, les yeux grands ouverts, regardant les lumières dans la rue.

Ma première pensée fut : Eh ! bien, au-dessous de tout il y a ce calme, cette joie, cette assurance ; peut-être est-ce là les « bras éternels » ? Puis une curieuse chose m'advint ; je regardai le monde en dehors de la fenêtre, tâtai les meubles de ma chambre et dis : « Comme c'est étrange, ce monde est une ombre. J'ai touché le Réel et ce qui est toujours " là " — tout ce monde que j'ai connu sera désormais irréel. Pourquoi est-il là ? Pour expérimenter quoi ? » Je m'étendis pour dormir et me réveillai plus reposée que d'habitude. Mon corps et mon esprit étaient comme rafraîchis, je compris la sensation d'être « comme lavée de rosée ». Tous les événements sur cette planète sont comme des ondulations sur la mer ; le calme s'y trouve à jamais dans les profondeurs. Comment serait-il possible d'être jamais troublé ? (Inutile de dire que je suis souvent troublée, mais peut-être moins qu'auparavant.)³

c) C'est « l'exister » même de la personne

Un autre témoignage nous aidera à saisir quelque peu le contenu inexprimable de l'expérience du Soi. Il est emprunté à la vie de Râmakrishna. Celui-ci est un jeune brahmane de 28 ans, déjà vénéré comme une incarnation de la divinité, quand il entrera dans le *samâdhi**, nom donné souvent à l'expérience suprême. (Voir annexe IX.) Jusque-là,

³ Cité dans R. C. Zaehner, *Inde...*, pp. 113-114.

il était un adorateur passionné et amoureux de la Mère, la déesse *Kālī** qu'il avait choisie comme divinité. Une rencontre avec un ascète errant, Totapuri (l'homme tout nu), provoquera la rupture nécessaire :

*L'homme tout nu m'enjoignit de détacher mon esprit de tous les objets et de plonger dans le sein de l'Atman *. Mais, en dépit de tous mes efforts, je ne pouvais traverser le royaume du nom et de la forme, et amener mon esprit à l'état « inconditionné ». Je n'avais aucune difficulté à détacher mon esprit de tous les objets, un seul excepté : et c'était la forme trop familière de la radieuse Mère Bienheureuse, essence de la pure Conscience, qui apparaissait devant moi comme une vivante réalité. Elle me barrait la route de l'au-delà. J'essayai à plusieurs reprises de concentrer mon esprit sur les enseignements de l'Advaita * ; mais à chaque fois, la forme de la Mère s'interposait. De désespoir, je dis à Totapuri : « C'est impossible ! Je n'arrive pas à élever mon esprit à l'état " inconditionné ", pour me trouver face à face avec l'Atman. » — Il me répondit sévèrement : « Quoi, tu ne peux ? Il le faut ! » Jetant ses regards autour de lui, il trouva un morceau de verre, il le prit, il en enfonça la pointe entre mes sourcils, et il me dit : « Concentre ton esprit sur cette pointe ! » — Je me mis à méditer de toutes mes forces ; et aussitôt que la gracieuse forme de la Mère Divine m'apparut, j'usai de ma discrimination comme d'un glaive, et je la fendis en deux. Alors il ne resta plus d'obstacle devant mon esprit, qui s'envola aussitôt jusqu'au-delà du plan des choses « conditionnées ». Et je me perdis dans le Samādhi *. L'univers s'éteignit. L'espace même n'était plus. D'abord des idées ombres flottaient encore sur le fond obscur de l'esprit. Seule, la faible conscience du Moi se répéta monotone... Puis, cela aussi s'arrêta. Restait seule l'Existence. L'âme se perdit dans le Soi. Tout dualisme s'effaça. L'espace fini et l'espace infini ne furent qu'Un. Par-delà la parole, par-delà la pensée, il réalisa Brahman.⁴*

« Resta seule l'existence... » Ce ne peut être l'existence du Dieu vivant et personnel, car le mystique l'eût éprouvé comme telle et la fusion d'amour n'abolit pas la différence essentielle entre Dieu et l'homme, comme le prouvent les textes chrétiens, juifs et même les textes hindous appartenant au courant *bhakti* *.

L'existence ainsi « expérimentée » ne peut être que celle du sujet lui-même, mais elle est éprouvée, vécue d'une façon « non conditionnée ». Que veut-on dire par là ?

L'expérience que nous faisons de notre existence est toujours celle d'une existence vécue dans telle ou telle condition. Je m'éprouve existant comme écrivain, lisant, étant assis ou debout, fatigué, triste ou

⁴ Cité dans R. Rolland, *La vie...*, pp. 67-68.

heureux. La technique spirituelle mise en œuvre consiste toujours à dépasser et supprimer tous ces conditionnements. Vient un moment où, parfois, le seuil est franchi. En se repliant sur soi, en bloquant le flux mental, les images, les représentations, l'esprit fait le vide total dans un acte d'une intensité inouïe qui abolit tous les actes tels qu'ils sont exercés par un esprit comme le nôtre, esprit incarné. Il se saisit alors dans son acte même d'exister, dans cette richesse fondamentale qui est le premier don reçu : l'existence.

2. Richesse de l'expérience

Notre exister d'homme est en effet notre plus grande richesse naturelle. C'est l'exister d'un être fait à l'image de Dieu ; saisi à l'état pur, non-conditionné, il donne un sentiment de plénitude illimitée. Il est peut-être possible d'aller plus loin dans la compréhension de ce sentiment de plénitude et de béatitude. Nous savons que Dieu reste présent à sa créature. Non seulement il lui donne l'être, mais il la maintient dans l'existence. Un artiste « crée » une œuvre ; s'il meurt, l'œuvre n'en continue pas moins d'exister. Le Créateur ne saurait quitter sa créature, fût-ce un instant infinitésimal, sans qu'elle retombe dans le néant. Dieu est donc présent à tout ce qui est, de cette présence qui donne et maintient l'être et qu'on appelle la présence d'immensité. L'être créé n'est jamais séparé de sa Source (c'est *l'immanence* de Dieu) ; mais la Source ne se confond jamais avec lui ; elle s'en distingue comme *l'être* se distingue de *l'avoir*, c'est-à-dire absolument : entre *être* l'Amour, la Bonté, la Vie et avoir de l'amour, de la bonté, de la vie, il n'y a pas une différence de degré, mais de nature (c'est la *transcendance* de Dieu).

De bons philosophes chrétiens, comme J. Maritain, O. Lacombe, L. Gardet, pour citer ceux qui ont étudié attentivement cette mystique hindoue, pensent que celui qui fait l'expérience du Soi fait l'expérience de l'influx créateur, ou de la présence d'immensité, saisi non en lui-même directement, mais en ses effets. Il ne s'agit pas de l'expérience des profondeurs de Dieu, de son mystère d'amour, qui n'est accessible qu'à la grâce. Il reste que cette expérience de l'exister spirituel de la créature trouve dans la proximité de la Source infinie plénitude et joie.

On peut comprendre aussi le sentiment d'être hors du temps dont témoignent ces mystiques. L'esprit de l'homme, bien qu'il soit incarné, n'est pas en lui-même lié au temps. La durée intérieure est différente de la durée de nos horloges, nous le savons tous : il y a des situations où les minutes paraissent des heures et d'autres, où les heures passent avec une rapidité foudroyante. Certains moments de contemplation — contemplation esthétique ou prière intérieure — absorbent l'âme au point que le temps semble suspendu. Il est vrai que le rythme de notre civilisation affairée et affairiste ne nous aide pas à percevoir la durée profonde de notre être. Le plus souvent nous sommes entraînés dans le tourbillon d'une vie mesurée par les horloges, anxieux de ne pas manquer un train ou un bus, de ne pas travailler une minute de plus que l'horaire fixé, de ne pas rater un rendez-vous... Difficile, dans ces conditions, de prêter attention à l'invitation discrète qui nous est faite de par la nature même de notre être profond, pour ne rien dire de celle que ne cesse de nous adresser l'Esprit-Saint : invitation au recueillement, au silence intérieur, à la simple présence du Dieu-Trinité qui a établi sa demeure en nous.

L'Inde, au contraire, est restée extraordinairement sensible à la nature spirituelle de l'être humain. L'expérience du Soi l'exalte à un niveau extrême. Parce que l'exister y est vécu de façon inconditionnée, parce que la Source est toute proche, il est perçu comme un océan sans rives, sans limites de temps ni d'espace, comme le Tout, comme l'Absolu. (Voir annexe X.)

3. Limites de l'expérience

Du point de vue de Shankara et des courants spirituels qui visent au même terme, on ne saurait parler des limites de l'expérience du Soi. L'Absolu est sans limites et il n'y a pas d'au-delà de cette expérience qui soit pensable, à moins de reconnaître la présence et le don d'un Autre.

Nous devons cependant, comme chrétiens, projeter sur cette spiritualité la lumière de l'Évangile et indiquer quelques critères de discernement. Mais auparavant il faut tenir compte de cet *avertissement important* :

Nous allons parler de limites et de dangers. Nous pensons qu'ils concernent essentiellement les Occidentaux. Car l'hindou est prémuni contre

eux à cause du contexte global dans lequel il se trouve : les oppositions y deviennent complémentarités, l'équilibre est maintenu. La vie de l'hindou est en effet régie tout entière par le *dharmā* *, en gros l'ensemble des normes fondamentales de l'existence, l'expression d'une loi qui n'a pas eu de commencement ni de fondateur historique. Or, le *dharmā* est double :

- a) il y a le *dharmā* qui est tourné vers la délivrance ;
- b) il y a le *dharmā* qui est tourné vers la mise en ordre de la vie dans le monde.

L'hindou est très conscient de ces deux plans. Tout en sachant qu'au niveau de l'Absolu, l'univers et l'existence temporelle relèvent de *māyā* *, il prend très au sérieux l'existence quotidienne, avec ses responsabilités et ses exigences. Selon les règles traditionnelles, il passe successivement par quatre états de vie (*āshramas* *) : le jeune hindou se consacre d'abord à l'étude des textes sacrés, étape qui dure une douzaine d'années ; il mène ensuite la vie de chef de famille, une vingtaine d'années durant ; il abandonne son foyer et ses richesses pour vivre en ermite dans la forêt avec sa femme ; enfin, il renonce même à sa femme et à son ermitage et devient moine errant : c'est l'état vénéré de *sannyāsa* *.

L'Occidental qui entre dans une communauté de spiritualité hindoue ou bouddhiste et qui reste, quoi qu'il veuille, marqué par une autre culture, aura rarement cet équilibre et cette cohérence. Son refus du monde est plus négatif que positif et il n'est pas compensé par cette charité qui rendait les Pères du désert pleinement solidaires de leurs frères engagés dans les combats du monde.

C'est ainsi qu'il faut comprendre ce que nous dirons du danger de fermeture sur soi. Le témoignage des grands mystiques de l'Inde est très net : leur intériorisation n'est en rien une fermeture orgueilleuse. Ils sont humbles et pauvres. Qui n'a pas cette humilité, diront-ils, prouve qu'il est toujours prisonnier de son moi. Mais ce danger de fermeture existe chez le disciple, en particulier chez le disciple occidental. Le sommet n'est pas atteint. Le péril existe alors que la découverte des richesses intérieures, la maîtrise progressive sur soi, l'obtention de certains pouvoirs para-normaux, conduisent à de graves déviations, à la recherche *de* soi, et non à la recherche *du* Soi.

Voici donc quelques points qui pourraient servir de critères :

- **L'expérience du Soi n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise**

Elle relève des possibilités naturelles, même si on accède par un refus du fonctionnement habituel de l'esprit humain. Du point de vue moral, il en est d'elle comme de l'expérience poétique, bonne ou mauvaise selon la fin qu'on poursuit et les moyens mis en œuvre : expression privilégiée des dons humains, parmi d'autres, ses réussites manifestent la splendeur de cette créature qu'est l'homme et exaltent le Créateur ; mais si l'art et ses œuvres deviennent un absolu auquel sont subordonnées toutes les autres valeurs, elle devient idolâtrie.

L'expérience du Soi peut être l'exploration d'une authentique richesse humaine et un témoignage exaltant de la nature spirituelle de l'être humain.

- **Elle comporte cependant certains dangers**

Il y a sans doute les *risques psychiques* qu'elle fait courir aux imprudents qui s'y aventurent sans l'aide d'un maître véritable et parfaitement intègre. Ces risques sont loin d'être négligeables et l'Inde elle-même multiplie les avertissements.

Mais plus graves, à notre point de vue, les *dangers spirituels*. Que soient signalés ici les plus évidents :

a) *Fermeture sur soi*

Celui qui cherche en lui-même une plénitude totale au niveau de l'expérience, court le risque d'éprouver un sentiment d'auto-suffisance absolue. Libéré des soucis humains, n'ayant besoin de rien ni de personne, établi dans un « esseulement » parfait, il se sent riche d'une richesse qu'il ne doit à qui que ce soit. Il est en péril de ne plus pouvoir être pauvre comme il faut l'être pour recevoir le Royaume. La tentation d'orgueil et d'égoïsme est d'autant plus subtile qu'elle n'est pas reconnue comme telle parce que le moi individuel est radicalement nié.

Celui qui serait attiré par cette promesse de bonheur, s'il était très attentif, pourrait peut-être discerner le son d'une voix bien connue : « Vous serez comme des dieux. »

*Il vit dans une constante béatitude, il a presque oublié l'univers des phénomènes. Même lorsque sa pensée est immergée en Brahman *, il est néanmoins tout à fait éveillé, mais en même temps libre des caractéristiques de l'état de veille. Il n'a plus l'idée de « je » et de « mien », même pour le corps qui le suit comme une ombre. Il ne se remémore pas les jouissances passées, ne s'inquiète pas de l'avenir et considère le présent avec indifférence.⁵*

b) Refus de la condition humaine

Le non-dualisme de Shankara aboutit de fait à refuser la condition humaine qui est celle d'un être à la fois spirituel et corporel, dans une unité complexe mais parfaite. Car, pour un regard chrétien, le corps n'est ni étranger ni hostile à l'esprit. Il ne peut se concevoir sans lui. Un cadavre n'est plus à proprement parler un corps humain. Il en a seulement l'apparence, pour si peu de temps ! Le corps n'existe qu'animé par l'esprit qu'il rend en quelque sorte visible. Il est le moyen indispensable de toute rencontre avec l'autre.

Après avoir rejeté ce corps au loin, comme s'il n'était qu'un cadavre, le Sage ne s'y attache jamais plus, alors même que — conséquences d'actions antérieures — il le perçoit encore ; au même titre que l'ombre qui l'accompagne, ce corps n'est plus pour lui qu'une simple apparence... Tiens-toi à distance de cette limitation : le corps ! Par nature, il est inerte et impur ; chasses-en jusqu'à la mémoire : le souvenir de ce que l'on a vomi suffit à soulever le cœur de dégoût.⁶

⁵ Shankara, cité par J. Herbert, *Spiritualité...*, p. 132.

⁶ Shankara, cité par J.-A. Cuttat, *Expérience...*, p. 179.

L'hindouisme affirme au contraire une opposition irréductible, une incompatibilité totale entre l'âme et le corps. Leur liaison est contre nature. Elle est une espèce de violence provisoire bien qu'existant depuis toujours, de transmigraton en transmigraton, jusqu'à la délivrance qui affranchira enfin l'âme de cette servitude.

Le délivré-vivant proclame en théorie un monisme absolu, mais vit en pratique un dualisme radical. Une rupture de niveau s'opère au sein de la conscience, qui entraîne parfois un véritable dédoublement de la personnalité et n'est pas sans relation avec les déviations sexuelles qui peuvent se produire.

*Plus la conscience humaine s'immerge dans la Conscience de « ce Brahman * qui, suivant Shankarachârya, est homogène, infini... sans trace de dualité », plus elle doit en fait se distendre au point de se scinder en deux zones ou « étages » coexistants et de plus en plus dissociés : une zone purement spirituelle et désincarnée qui nie jusqu'à l'ignorer le moi et le corps dont l'homme reste pourtant conscient, et cette dernière zone, individuée et incarnée, qui abandonnée à elle-même ou refoulée, fait que le même homme, sous un autre aspect simultanément, ignore jusqu'à la nier sa propre dimension spirituelle.⁷*

c) *Chaque homme est une île*

Pour le mystique cherchant ou réalisant l'identité avec le Soi, le prochain n'existe pas en tant que tel, c'est-à-dire dans ce qu'il a d'unique. Nous avons bien là un des traits qui différencie le plus cette expérience de l'expérience chrétienne. Comment s'en étonner si Dieu lui-même n'est pas un Toi ? S'il n'est pas, comme proclame notre foi, l'Amour en personne qui s'éprend de sa créature au point de lui offrir en partage sa propre vie, sa propre joie ? Car c'est bien le dialogue de Dieu avec l'homme qui révèle à ce dernier sa dignité de « personne », qui le fait être « quelqu'un ».

⁷ J.-A. Cuttat, *Expérience...*, p. 178.

Le Sage hindou ne voit pas dans l'autre un toi, avec ce mystère propre qui donne à chaque rencontre, à chaque amour, son caractère absolument singulier. Tous les amoureux du monde savent que l'aimé est unique. Unique pour les parents chacun de leurs enfants. Eh bien, ils se trompent ! Toute diversité, on l'a vu, est illusoire. Illusoires donc la souffrance et la joie, l'espérance et les larmes de ceux qu'on aime. Shankara l'affirme dans ce texte où il compare le Suprême Seigneur, le *Brahman* * personnalisé, qui n'est pas engagé dans la transmigration, avec l'âme individuelle :

Pour le Suprême Seigneur il n'y a pas d'état (dû à l'ignorance) où le corps lui apparaisse comme son soi-même, ni d'imagination abusive de la douleur. Et pour l'âme individuelle elle-même l'imagination de la douleur est causée par une erreur provenant de ce qu'elle ne se discrimine pas de ses conditions adventices, corps, sens, etc., engendrés par les noms-et-formes produits à leur tour par l'Inscience, et elle n'est pas réelle absolument parlant. Et de même que l'âme éprouve la douleur causée par une brûlure ou une coupure affectant son corps, par l'effet d'une erreur qui la fait se l'imputer abusivement, de même aussi la douleur qui affecte d'autres êtres, tels un fils ou un ami, elle l'éprouve par le fait d'une erreur qui la fait se l'imputer abusivement, entrant en eux par la puissance de l'amour et de la sorte en venant à penser : « Je suis ce fils, je suis cet ami... » Nous concluons donc avec certitude que l'expérience de la douleur n'a d'autre cause qu'une erreur par imputation abusive. On arrive à la même conclusion par la considération de cas négatifs. Soit par exemple un grand nombre de personnes, ayant chacune un fils, un ami, etc., assises ensemble ; certaines d'entre elles s'imputent abusivement une connexion réelle avec ce fils ou cet ami ; d'autres ne le font pas. Si quelqu'un vient à crier : « Le fils est mort », « L'ami est mort » ou quelque nouvelle analogue, la douleur se produit, causée par cette annonce, chez ceux qui se croient liés à leur fils ou à leur ami, mais non pas chez ceux qui ont abandonné cette fausse opinion d'eux-mêmes, les ascètes errants, par exemple. Et par conséquent c'est un fait constaté que la connaissance correcte est bénéfique même pour un homme encore engagé dans le monde.⁸

Ce que le Sage peut faire de mieux pour son prochain, c'est de l'aider à prendre conscience que ses souffrances et ses luttes n'ont pas plus de consistance que les péripéties d'un cauchemar : tout se dissipera au réveil ! Il faut donc que l'âme sorte de l'ignorance et s'éveille à la connaissance. Alors elle sera comblée d'une sérénité que rien plus jamais ne troublera.

⁸ Cité par O. Lacombe, *L'Absolu...*, pp. 264-265.

La doctrine ne peut faire place à ce qui serait comme une communion entre les hommes. Elle veut que chacun se perde dans le *Brahman* *, seul et sans second. En fait, chacun se perd dans la richesse de son propre soi-même, comme le dit bien Shri Nivâsa (cité p. 89, *Les Echos de Saint-Maurice* N° 2) et les possibilités de vraies relations humaines s'évanouissent. Chacun est une île éloignée de toutes les autres par des millions d'années-lumière. Esseulé. (Voir annexe X.)

Jésus le regarda et l'aima. Mc 10, 21

Jésus dit : « Où l'avez-vous déposé ? »
Ils répondirent : « Seigneur, viens voir. »
Alors Jésus pleura.

Jn 11, 34-35

Jésus lui dit : « Marie ! »
Elle se retourna et lui dit en hébreu :
« Rabouni », ce qui signifie maître.

Jn 20, 16

La spiritualité asiatique renferme une profondeur authentique et hautement spirituelle : mais c'est une profondeur solitaire, isolée de Dieu et, par-là même, isolée du prochain. Un jour que je rendis visite, au pied de l'Himalaya, au vénérable ascète Purushottomananda qui, devant la grotte où il avait vécu en ermite pendant vingt ans presque sans nourriture, méditait, immobile, au milieu du cercle de ses disciples, les deux dimensions signalées de la spiritualité orientale étaient nettement perceptibles : d'un côté, une intériorité abyssale, qui spiritualisait la face grisonnante du maître et

répandait un calme rayonnant ; d'autre part, le total repli sur soi, tant chez le maître que chez les disciples, leur manque total de rapports interpersonnels entre eux. A ma question répétée : « N'y a-t-il réellement pas le moindre rapport mutuel entre le moi intime d'un yogi et celui d'un autre ? » je reçus toujours la même réponse : à ce niveau, toute relation est exclue ; le Soi de tous les délivrés est un seul et même Soi, sans second ; à ce niveau, le Christ, Shankara et le Bouddha sont indistinctement la même personne ou, pour mieux dire, la même chose.⁹

d) *Dangers des plus graves confusions*

Il y a Esprit et esprit ; il y a l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme. L'expérience du Soi est l'expérience de l'esprit humain, de sa richesse d'existence, de sa spiritualité naturelle. Pour les raisons qu'on a dites plus haut, elle est vécue comme une plénitude sans limites. D'où la possibilité de se tromper sur son objet véritable et de prendre le contact avec une réalité merveilleuse, certes, mais créée, pour une rencontre avec le Dieu personnel et vivant révélé dans ses profondeurs.

Sans doute Dieu habite-t-il en l'homme qui vit en état de grâce, c'est-à-dire qui aime Dieu plus que lui-même. L'Esprit de Jésus, nous dit saint Paul, crie en nous et nous donne de crier avec lui : « Abba, Père ! » (Rm 8, 15 ; Ga 4, 6). Il prend en nous l'initiative secrète de l'amour. Qui se laisse conduire par lui s'engage dans une voie spirituelle toute différente de la voie orientale parce que la Source, en nous, vient d'infiniment plus haut que nous-mêmes. Au sommet de l'expérience mystique chrétienne, l'âme transformée en Dieu par l'amour sait qu'elle reste créature ; elle devient Dieu par participation de grâce, non par nature.

Le danger de confusion est d'autant plus grand que les voies d'accès à cet océan de paix conquise présentent beaucoup de ressemblances avec celles qui préparent à la rencontre intime du Dieu vivant : dépouillement et ascèse, méditation, recueillement et silence, mort à soi-même. On pourrait mettre en parallèle toute une série de conseils spirituels dont il serait difficile de dire, si on en ignore le contexte, s'ils sont

⁹ J.-A. Cuttat, *Expérience...*, p. 112.

hindous, bouddhistes ou chrétiens. D'où la porte ouverte à tous les malentendus. Beaucoup de *guru* * en Occident entretiennent ces malentendus par leurs références fréquentes à l'Évangile et aux mystiques chrétiens. Ils laissent ainsi entendre à leurs disciples d'origine catholique ou protestante qu'en s'engageant dans la spiritualité orientale, ils gardent le meilleur du christianisme. Mauvaise foi en certains cas ; ignorance toujours des vraies réalités en cause.

En mélangeant les paroles du Christ et celles des Sages hindous ou bouddhistes, comme le font certains maîtres avec une insistance pénible, en ne retenant de l'Évangile que les textes dont on peut se servir en vue de rejoindre d'autres textes venus d'horizons spirituels différents, on fausse la portée du message chrétien. On fait dire au Christ autre chose que ce qu'il voulait dire et qui ne peut se saisir que dans le contexte global de sa vie et de son enseignement. Procédé qui serait sévèrement condamné s'il était appliqué dans le domaine des sciences ou de la philosophie. (Voir annexe XI)

Ne nous laissons donc pas prendre aux pièges du langage. Car ce qui donne leur vrai sens aux conseils et aux moyens spirituels, c'est leur visée ultime. Dépouillement et recueillement peuvent être profonds de part et d'autre et pourtant diverger grandement dans leur signification réelle. Perdre sa vie, mourir à soi-même, c'est pour l'hindou nier le moi, la personne, pour atteindre quelque chose qui n'est ni un moi, ni un toi, mais, dit-il, l'*Atman**, la Conscience universelle, le *Brahman**, auxquels il s'identifie.

La divergence essentielle concerne la présence et le rôle de l'amour. L'amour chrétien dit dialogue et communion. Il s'ouvre sur le mystère de l'Autre, des autres. Il est miséricorde et compassion pour le prochain dont la souffrance n'est pas illusion, mais souvent terrible réalité. Mourir à soi-même, c'est pour le disciple du Christ mourir à l'égoïsme et à l'orgueil qui nous font mettre notre moi au centre de tout, c'est mourir afin de vivre vraiment en nous ouvrant au Toi divin qui nous dit : « Tout ce qui est à Moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à Moi » ; invitation à la communion la plus inimaginable qui soit entre le Créateur et la créature.

Si grande que soit sa valeur humaine quand on échappe aux dangers qu'elle comporte, l'expérience du Soi n'apporte pas par elle-même le

salut. Pas plus que la plus belle des expériences poétiques. Car le Royaume n'est proportionné à aucun moyen humain, à aucune technique. Il est pur don de grâce.

Or, la notion chrétienne de grâce présuppose un Dieu qui donne gratuitement et un homme qui reçoit avec un cœur plein de gratitude. Le salut, pour Shankara, n'est que la reconnaissance expérimentale par l'âme de sa véritable nature. Il n'y a pas de cadeau donné et reçu. Il n'y a pas de merci à dire. Disparaît aussi le sens du péché comme blessure et offense faites à l'Amour infini. La vraie faute, pour l'hindou, c'est l'ignorance de notre véritable condition « divine », car c'est de cette ignorance que nous viennent tous les maux, puisque c'est elle qui nous asservit à cette existence de misère et nous oblige à sans cesse renaître.

Cela ne signifie pas que le salut ne soit pas offert à l'homme en route vers les sommets de cette expérience. On a vu que Dieu venait à la rencontre de tous les hommes. Il n'est pas interdit de penser que, dans certains cas, la grâce trouvera dans un cœur traversé par une telle soif d'absolu un terrain favorable. Cela ne fera pas encore de l'expérience du Soi une expérience mystique surnaturelle, car celle-ci est toujours rencontre avec l'Autre, étreinte mystérieuse de Dieu et de l'homme. Ici le Soi s'efface devant le Toi bouleversant de l'Amour infini venant s'offrir à l'homme et lui mendier son amour.

Conclusion

L'expérience du Soi ici présentée est celle que Maître *Shankara* a enseignée et défendue avec une autorité sans pareille. Elle est un témoignage d'une grande vigueur sur la nature spirituelle de l'homme (au prix, il est vrai, d'une séparation radicale entre l'esprit et le corps). C'est dans cette reconnaissance de l'esprit que l'Inde puise cette force qu'est la non-violence et peut nous donner une précieuse leçon. Bien des mouvements spirituels en Asie et en Occident s'inscrivent dans la même ligne, mais sont loin d'être aussi purs. Il en résulte qu'ils n'offrent pas tous les garanties de sérieux qui sont requises. La fausse monnaie n'est pas rare. Il est bon de le savoir pour éviter de vraies catastrophes, autant psychiques que spirituelles.

D'autre part, se sont répandus partout chez nous, et pas seulement dans les villes, des écoles de *yoga* *, de *zen* *, des groupes de « méditation transcendante », etc. Les chrétiens doivent faire preuve de prudence.

Ceux qui s'adonnent au *yoga* ou au *zen* y cherchent surtout un moyen d'équilibre personnel, de maîtrise de soi, d'apaisement, et en tirent parfois un grand bienfait. Par rapport au vrai *yoga*, tel qu'il est conçu en Inde, ce que nous pratiquons représente à peine le b a ba du *yoga*. Malgré cela, le chrétien devrait être attentif à l'orientation du maître. Il est de fait très difficile de dissocier tout à fait le moyen technique de la spiritualité dans laquelle il est né et s'est développé. Ils ne sont pas rares les maîtres qui, à l'occasion des divers exercices, distillent un enseignement spirituel contestable pour un chrétien. Certains ont essayé d'y remédier en proposant des *yoga* ou des *zen* chrétiens. Les avis à ce sujet sont divergents.

Il est vrai que l'Inde connaît le *yoga* dévotionnel, tout orienté vers la rencontre avec le Seigneur. (Voir annexe XII.) Mais elle nous dit aussi à quelles conditions : l'hindou qui cherche, par le moyen du *yoga*, à atteindre l'union avec le Seigneur doit, *avant* de s'engager dans la méditation et la concentration spirituelles, franchir des étapes de purifications particulièrement exigeantes. Nous ne sommes pas sûrs que les écoles de *yoga* ou de *zen* qui se veulent chrétiennes soient toutes conscientes que le *yoga* ou le *zen* se situent dans un ensemble, dans un style de vie, et qu'on court des risques à les en détacher.

En outre, il importe que les chrétiens qui veulent s'aider de ces techniques veillent à diriger leur regard intérieur vers Celui qui habite en eux et les invite à l'amour. Car tout vide ne débouche pas nécessairement sur la présence de Dieu. Le silence intérieur qui n'est pas écoute d'une secrète Parole n'est pas prière. Une attitude d'adoration aimante peut permettre d'échapper à la tentation de repli sur soi inhérente au genre d'efforts qui leur est demandé dans ces techniques. Qu'ils se souviennent que, même si notre collaboration est requise, l'union à Dieu n'est jamais le fruit de nos efforts, mais le don de sa grâce.

Les dangers sont évidemment beaucoup plus grands dans les groupes qui n'ont aucun souci de discernement spirituel ou d'éclairage chrétien. Ils le sont d'autant plus que les effets d'une technique sont en quelque

sorte mesurables et, selon les cas, assez rapidement ressentis. On s'explique ainsi pourquoi des jeunes, qui trouvaient la messe du dimanche trop longue lorsqu'elle durait plus de quarante-cinq minutes et qui étaient incapables de faire quelques instants de prière silencieuse dans leur chambre ou devant le Saint Sacrement, passent sans trop de difficultés plusieurs heures de méditation par jour, dans une immobilité totale, quand ils entrent dans un groupe de spiritualité orientale. C'est qu'ils éprouvent très vite les bienfaits promis : les tensions s'apaisent, l'irritabilité disparaît. Au fur et à mesure où s'accroît l'attention pour le monde intérieur, le monde extérieur perd de son importance. Comment dans ce cas ne pas persévérer ? Tout n'est pas négatif en cet acquis, mais la tentation du repli sur soi et de l'indifférence à l'égard d'autrui et des responsabilités sociales n'est pas illusoire. Elle peut, quand on y succombe, livrer l'âme à l'Esprit de mensonge et la fermer à l'Esprit de Dieu qui est un Esprit de charité.

L'efficacité psychologique de ces méthodes spirituelles entraîne souvent leurs adeptes à admettre comme vraie la doctrine que l'hindouisme ou le bouddhisme professent. Or, il est important de noter que reconnaître la vérité et la valeur, à son niveau, de l'expérience du Soi, ne signifie pas que soient vraies pour autant la vision de l'Absolu et la conception de l'homme et du monde que ces religions proposent. Preuve en est le fait attesté que *la même expérience est vécue par des hommes qui adhèrent à des doctrines ou à des métaphysiques aussi différentes* que le non-dualisme de Shankara, le *Sâmkhya* * (système hindou qui admet, lui, la réalité du *prakriti* *, la nature physique, et la pluralité des *âtman* * qu'il appelle des *purusha* *), le bouddhisme, l'agnosticisme occidental. L'expérience est donc détachable de telle ou telle doctrine. En d'autres mots, le rayonnement incontestable d'un Râmana Maharshi manifeste la profondeur de son expérience spirituelle mais n'est pas une démonstration que l'homme, en son être intime, est identique à l'Absolu incréé. Nombreux sont les adeptes de ces groupes qui, parce qu'ils ne font pas ce discernement, ne perçoivent plus la nouveauté absolue de Jésus-Christ. Ils pensent lui rendre hommage en reconnaissant en lui une des plus belles incarnations (*avatâra* *) du Divin, à l'égal de Krishna ou d'autres dieux « incarnés ». (Voir annexe IX.)

Un chrétien peu averti risque donc de s'éloigner de la foi chrétienne et de tomber dans la plus grave des erreurs en croyant cheminer vers Dieu — le Dieu de Jésus-Christ — alors qu'il chemine vers le fond de

lui-même. Si au moins c'était pour y rejoindre l'Hôte qui y habite ! Mais non, dans certaines voies, il importe de fuir tout dialogue avec un Toi. La sérénité qu'il conquiert peu à peu, la paix qui le gagne, la disparition progressive des conflits intérieurs, tout peut lui donner l'illusion qu'il sait maintenant ce qu'est la paix promise par Jésus. Et pourtant, ce qu'il connaît en fait, c'est encore la paix « comme le monde la donne », c'est-à-dire celle que les ressources humaines peuvent construire, fût-ce au prix d'un héroïque effort.

Ce n'est pas la paix divine à laquelle l'homme peut se disposer, certes, mais qu'il doit recevoir comme un pauvre : une paix ici-bas toujours crucifiée parce qu'elle vient du Cœur blessé de Jésus ; une paix qui accueille toute la misère du monde et toute la souffrance des hommes ; une paix lumineuse mais déchirée parce que, comme s'écriait saint François d'Assise en pleurant : « L'Amour n'est pas aimé. »

P. Jean de la Croix Kaelin, o. p.

Annexe VIII

Le yoga *

Le mot sanskrit *yoga* signifie « attelage » ; le mot « joug » a la même racine. Son origine pourrait remonter jusqu'au troisième millénaire et serait bien indienne. Il fut accueilli par la religion védique car on trouve des allusions explicites au *yoga* dans les plus anciennes *Upanishad* *. Le mot désigne en général toute technique d'ascèse et de méditation. Le *yoga* se présentera sous des formes très diverses, dans l'hindouisme et en dehors de l'hindouisme, dans le bouddhisme par exemple. A côté du *yoga* classique, du *yoga* royal exposé par Patanjali (auteur inconnu des *Yoga-Sutrâ* qu'on ne peut dater : entre le II^e et le V^e siècle après Jésus-Christ), l'Asie connaîtra une grande diversité de *yoga* : *Jnâna* *-*Yoga*, *Bhakti* *-*Yoga*, *Karma* *-*Yoga*, *Hatha-Yoga*, *Yoga* du bouddhisme, etc.

Au fond, c'est le même terme de *yoga* qui a permis cette grande variété de significations : si en effet, étymologiquement, *yuj* veut dire « lier », il est cependant évident que le « lien » auquel cette action de lier doit aboutir présuppose, comme condition préalable, la rupture des liens qui unissent l'esprit au monde. En d'autres termes : la délivrance ne peut avoir lieu si l'on ne s'est d'abord « détaché » du monde, si l'on n'a pas commencé par se soustraire au circuit cosmique faute de quoi on n'arriverait jamais à se retrouver, ni à se maîtriser soi-même ; même dans son acception « mystique », même en tant que signifiant l'*union*, le *yoga* implique le détachement préalable de la matière, l'émancipation par rapport au monde. L'accent est mis sur l'*effort* de l'homme (« mettre sous le joug »), sur son auto-discipline, grâce à laquelle il peut obtenir la concentration de l'esprit, avant même d'avoir demandé — comme dans les variétés mystiques du *yoga* — l'aide de la divinité.¹⁰

Annexe IX

Avatâra * et incarnation

Les *théophanies*, manifestations ou « descentes » (avatâras) divino-humaines de l'Orient hindou et bouddhiste ne sont *pas* des « incarnations ». Une différence, non seulement de degré mais de nature, les distingue de l'Incarnation du Christ. *Krishna* *, le huitième *avatâra* de *Vishnou* *, par exemple, est conçu comme n'ayant que l'apparence d'un homme. Comment en serait-il autrement dès l'instant que l'homme comme tel n'est qu'une apparence pour autant qu'il fait partie du monde ? Pour l'Orient, le docétisme (de *dokeô*, « paraître »), non seulement n'est pas une hérésie, il est même un article de foi. Vishnou-dieu, par conséquent, ne peut que demeurer inaffecté par les vicissitudes humaines (ou animales) des formes qu'il condescend à revêtir périodiquement pour tirer l'humanité de l'ignorance et de la servitude. L'historicité de *Krishna* n'est pas niée, mais elle n'importe pas au fond ; histoire ou légende, l'*avatâra* est essentiellement un « mythe symbolique efficace » évoquant et suggérant, sous une forme épisodique et cyclique, ce qui

¹⁰ Mircea Eliade, *Le yoga, immortalité et liberté*, pp. 16-17.

ne peut être exprimé directement, à savoir la Réalité unique, ineffable et « supra-personnelle », dont le moi, le toi, le monde et *Krishna* lui-même ne sont que des manifestations transitoires. Il y aurait même, pour un Hindou, blasphème à dire que *Krishna* a réellement souffert et agonisé humainement.¹¹

Annexe X

La notion d'absolu

Le mot *absolu* vient du latin *absolvere* qui a deux sens bien distincts :

- a) délier, dégager, affranchir ;
- b) achever, rendre parfait (*Dictionnaire de Philosophie* de Lalande).

Absolu pourra donc désigner :

- a) ce qui est détaché, ce qui a rompu tous les liens, toutes les relations, et être appliqué légitimement à l'expérience mystique du Soi ;
- b) ce qui est parfait, sans imperfections d'aucune sorte : il ne s'appliquera alors qu'à Dieu seul.

Annexe XI

C'est le reproche majeur que nous ferions à Arnaud Desjardins. Les références au Christ et à l'Évangile sont nombreuses dans son œuvre. Il sait pourtant — et il le dit honnêtement — qu'il y a deux grandes voies, et qu'elles sont incompatibles :

Certains Chemins sont de nature dualiste ; certains Chemins sont de nature non dualiste. Autrement dit, certains chemins sont de nature religieuse et certains chemins sont de nature métaphysique. Le chemin religieux fait

¹¹ Jacques-Albert Cuttat, *Expérience chrétienne*, p. 154.

*appel à la relation entre une créature et un Dieu personnel, même si les mystiques de ce Chemin affirment que l'homme peut être transformé de la nature humaine en nature divine. Ce Chemin est fondé sur la relation entre un homme qui se considère comme une créature faible et impuissante et un Dieu considéré comme fort, puissant, plein d'amour, avec lequel nous pouvons entrer en relation. Les chemins métaphysiques ne font pas appel à la grâce d'un Dieu personnel ; ils affirment l'immanence de ce Dieu, qui est la Vérité avec un « V » majuscule de toutes les vérités avec un « v » relatif, et qui est la Grande Réalité en nous sans laquelle nous ne serions pas mais dont nous avons perdu la conscience. Et ces deux grandes voies ne peuvent pas être mélangées.*¹²

Arnaud Desjardins a opté, quant à lui, pour la voie non dualiste. S'il cite les paroles du Christ, ce ne peut être qu'en un sens différent de celui que leur donnait le Christ.

Annexe XII

La Bhagavad-Gîtâ *

Plusieurs des voies conduisant à la délivrance demandaient de la part du disciple une rupture totale avec le monde. La conséquence, c'était le danger d'un départ des élites dans la solitude et donc d'un affaiblissement grave de la société indienne. Une réaction ne tardera pas à apparaître qui trouvera son expression dans la *Bhagavad-Gîtâ* (Le Chant du Bienheureux), le plus célèbre poème mystique de l'Inde. Inséré dans la grande épopée du *Mahâbhârata*, probablement avant l'ère chrétienne, il met en scène *Arjuna* *, un jeune guerrier hésitant à se jeter dans l'action, et *Krishna* *, incarnation (avatâra *, voir Annexe IX) de *Vishnu* *. Sous l'aspect d'un conducteur de char de guerre, *Krishna* répond à la question capitale de savoir si l'action peut, elle aussi, conduire au salut. C'est au fond le conflit entre « action » et « contemplation ».

Krishna révèle à *Arjuna* que l'homme d'action peut se sauver. La condition unique et indispensable est qu'il soit détaché de ses actes et de

¹² *A la recherche du Soi, le vedanta et l'inconscient*, p. 317.

leurs résultats ; il doit « renoncer aux fruits des actes », « agir impersonnellement, sans passion, sans désir, comme s'il agissait par procuration, à la place d'un autre ».¹³

Krishna révélera aussi à *Arjuna* que la voie de la *bhakti* *, de la dévotion, de l'adoration est une voie plus aisée et plus parfaite que la voie de la connaissance (celle que Maître Shankara élèvera au-dessus de toutes les autres).

Voici un des plus beaux passages de ce poème :

Ceux qui, pleins d'une foi inébranlable, fixant en moi leur pensée, me servent avec une application incessante, ce sont ceux-là que je tiens pour les yogins les plus parfaits.

Pendant, ceux dont le zèle religieux a pour objet l'Indestructible, inexprimable, inaccessible aux sens, omniprésent et impensable, inébranlable, immuable, fixe ;

Qui, dominant leurs sens, n'éprouvent, au regard de toutes les sensations, qu'une indifférence complète,

Ces hommes passionnés pour le bien de tous les êtres, c'est moi-même qu'ils atteignent.

Mais l'effort est bien plus pénible pour les esprits qui s'attachent à l'inaccessible ; un objet abstrait est, pour les hommes, malaisé à atteindre.

*Ceux, au contraire, qui s'allégeant en moi de tous les actes, ne voient que moi, qui me servent en concentrant dans ma contemplation tout leur effort, ces hommes dont l'esprit se réfugie en moi, rapidement, ô fils de Prithâ (*Arjuna* *), je les arrache à l'océan de la transmigration et de la mort.*

Porte ta pensée vers moi seul, fixe en moi ton intelligence, tu seras sûr alors de demeurer dorénavant en moi.

*Si tu ne peux fixer fermement en moi ton esprit, tâche, ô *Dhananjaya*, de m'atteindre par l'effort d'exercices soutenus.*

Si tu ne peux davantage réussir par ces pratiques, consacre-moi toutes tes actions ; en agissant en vue de moi seul, tu pourras encore atteindre la perfection.

*Si tu es, enfin, incapable d'agir de la sorte en t'efforçant à t'unir à moi, renonce, l'âme maîtrisée, à tout fruit des actes.*¹⁴

¹³ Mircea Eliade, *Le yoga*, p. 163.

¹⁴ *Bhagavad-Gîtâ*, XII, 2-12.

Lexique

Advaita : sans dualité, non dualisme.

ânanda : béatitude.

Aranyaka : dans le *Veda*, textes « forestiers ».

Arjuna : nom du prince auquel Krishna enseigne la voie de l'action désintéressée (cf. annexe XII).

âsrhramas : les 4 étapes de la vie (p. 183).

âtman : l'âme, le Soi (annexe V).

avatâra : « descente », incarnation de Dieu (annexe IX).

bhakti : « partage », dévotion.

Brahmâ : un des dieux de la trinité hindoue, le Créateur.

Brahman : l'énergie cosmique ou sacrificielle ; l'Absolu.

brêhmana : textes sacrés du *Veda* (p. 85).

brahmane : membre de la caste sacerdotale.

cit : esprit, pensée, conscience.

darshana : « point de vue », système philosophique (il y en a six principaux).

dharma : la loi cosmique, morale, religieuse.

guru : maître spirituel.

ishta : le dieu choisi par le dévôt.

Ishvara : nom donné au dieu suprême, personnalisé.

jïvan-mukta : délivré vivant.

jnâna : connaissance.

Kâli : la déesse noire, la Mère ; déesse de la fécondité, de la mort, de la destruction.

karma : acte, action.

Krishna : incarnation de Vishnu.

mantra : formule sacrée ; la plus célèbre : la syllabe Om (AUM), l'Absolu.

mâyâ : magie, illusion, irréalité.

nirvâna : état de plénitude.

prakriti : nature.

purusha : homme ; autre nom de l'*âtman*.

samâdhi : concentration, étape suprême du *yoga*.

sâmkhya : un des grands systèmes (p. 193).

samsâra : transmigration.

sannyasa : dernier état de la vie canonique des hindous, celui de l'ascète errant (*sannyâsin*).

sat : être, exister.

satori : dans le bouddhisme zen, l'expérience suprême.

Shiva : un des dieux de la trinité hindoue, il est le principe de la destruction dans le cycle : création, conservation, destruction, création, etc.

shruti : la note unique qui persiste pendant toute la durée d'un morceau de musique hindoue.

swâmi : maître.

Upanishad : les derniers livres sacrés du *Veda*.

Veda : les Ecritures sacrées (p. 85).

Vedanta : la fin du « Veda », l'un des grands mystères, centré sur l'investigation du *Brahman*.

Vishnu : un des dieux de la trinité hindoue, le Conservateur, doux et bienveillant. Il a eu dix avatâras, dont *Krishna*.

Yama : le roi des morts, souverain des enfers. Désigne aussi les vertus « passives » que doit pratiquer celui qui veut faire la méditation du *yoga*.

Yoga : l'un des six systèmes orthodoxes ; discipline ascéto-mystique (annexe VIII).

Zen : école de méditation bouddhiste.

Note pour la prononciation

Les voyelles se prononcent comme en italien :

Veda - Véda ; Upanishad = Oupanishad.

Les consonnes comme en français,

sauf : c = tch (cit = tchid)

g = g dur (yogin = yoguine)

j - dj (Râmânuja = Râmânoudja)

sh = ch (Shiva = Chiva)

Bibliographie

Bhagavad-Gîtâ (La), trad. E. Sénart, Les Belles Lettres, Paris 1967.

Chândogya-Upanishad, trad. E. Sénart, Les Belles Lettres, Paris 1930.

J.-A. Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Paris 1967. Très bonne étude comparative, assez technique.

A. Desjardins, *La recherche du Soi, Le vedanta et l'inconscient*, Paris 1978. Intéressant comme exemple d'accueil en Occident de l'expérience du Soi ; et aussi comme exemple d'interprétation abusive de l'Evangile.

- M. Eliade, *Le yoga, immortalité et liberté*, Paris 1975. Une des meilleures études sur le sujet. Scientifique.
- J. Herbert, *Spiritualité hindoue*, Paris 1972. Très bonne présentation de la spiritualité hindoue en ses diverses formes ; description détaillée de la vie religieuse de l'Inde. Lecture facile. (Le désir de faire comprendre cette spiritualité à des Occidentaux aurait pu se réaliser en sauvegardant mieux l'originalité de la foi et de l'expérience chrétiennes.)
- Katha-Upanishad*, trad. L. Renou, Adrien Maisonneuve, Paris 1943.
- O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, Paul Geuthner, Paris 1937. L'ouvrage classique sur le sujet. Les comparaisons avec les conceptions chrétiennes sont d'une remarquable justesse. Scientifique.
- Râmana Maharshi, *Œuvres réunies*, trad. C. Couvreur et F. Duquesne, Ed. traditionnelles, Paris 1976.
- R.-C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam*. Religions mystiques et révélations prophétiques, Paris 1965. Etude très sérieuse, bien équilibrée. Pas très difficile.
- Textes hindous : *Le Veda, premier livre sacré de l'Inde*, 2 vol., Marabout Université, Paris 1967. Meilleure anthologie française des textes sacrés.
 - L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris 1953. / *Thèmes et textes mystiques*. Recherche de critères en mystique comparée, Paris 1958. Ouvrages excellents, pas très faciles, mais précieux pour les critères de discernement.
 - O. Lacombe, *Existence de l'homme*, Paris 1951. Excellente petite anthropologie philosophique. / *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne*, Paris 1956. Contient quelques chapitres éclairants sur Gandhi, ascèse, chasteté et pauvreté en Inde. Pas difficile.
 - J. M. Déchanat, *La voie du silence*, Paris 1959. / *Yoga chrétien en dix leçons*, Paris 1964.
 - H. M. Enomiya-Lassale, *Méditation zen et prière chrétienne*, Paris 1973.
 - Th. Merton, *Zen Tao et Nirvâna*, Esprit et contemplation en Extrême-Orient, Paris 1970.
 - B. Griffiths, *Le Christ et l'Inde*, Paris 1967.
 - P. Johanns, *La pensée religieuse de l'Inde*, Paris-Louvain 1952.
 - J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Paris 1974. Contient des écrits et des notes précieuses réunies après la mort de l'auteur qui a cherché à vivre l'expérience chrétienne, sans en rien retrancher, dans un style de vie indien. A signaler pp. 241-242 : *contre et pour un yoga chrétien*.
- La profondeur spirituelle des auteurs fait de ces études des témoignages à prendre au sérieux, même si, parfois, on souhaiterait d'autres formulations.
- Y. Raguin, *Chemins de la contemplation*, Paris 1969. / *L'Esprit sur le monde*, Paris 1975. Excellents livres de spiritualité. Pas difficiles. (Christus.)