

LA MYSTIQUE

Roger Marcaurelle

« SI LE MYSTICISME est à la base, il est aussi au sommet de toute religion », estimait le sociologue français Roger Bastide (1931). En effet, si l'on en croit les traditions religieuses ou encore si l'on se fie à certains témoignages personnels transmis jusqu'à nous par l'écriture, les fondateurs des grandes religions — tels les rishis védiques de l'Inde, le Bouddha, le sage taoïste Lao-Tseu, Abraham, Jésus, Mahomet — ainsi que les grands réformateurs religieux — tels le philosophe hindou Shankara, le maître *chan* (zen) Bodhidharma, le soufi al-Hallâj, les chrétiens Thérèse d'Avila et Jean de la Croix — ont été pour la plupart des mystiques. Chacun à partir de son héritage culturel et de sa personnalité propre, ils semblent avoir fait l'expérience directe de l'Absolu et vécu une forme d'union avec lui. Ayant atteint, aux yeux des croyants, l'expérience la plus élevée que l'être humain puisse vivre, ils ont souvent symbolisé la source et la fin ultime de la vie spirituelle. Ainsi, la mystique occupe une place très significative dans la religion et l'étude de cette dernière.

Bien que la mystique puisse inclure des phénomènes comme les visions, les révélations, les manifestations somatiques extraordinaires et les pouvoirs supranormaux, elle se caractérise avant tout par un contact direct ou une union avec un principe spirituel infini — que ce soit un Dieu personnel comme, par exemple, dans le contexte monothéiste, ou un Absolu transpersonnel, notamment dans le taoïsme et le bouddhisme zen. Comme l'a montré Michel de Certeau (1987), c'est en Europe, aux XVI^e et XVII^e siècles, que la mystique s'est constituée comme un domaine relativement détaché de la théologie traditionnelle et des institutions ecclésiales, avec pour objet la connaissance expérimentale du Divin. Mais il serait abusif de limiter la notion de mystique à la seule sphère occidentale ou monothéiste comme le propose Joseph Beaudé (1990) car, tel que l'affirme de Certeau (1985) lui-même, les phénomènes de la *vie* mystique elle-même remontent sans doute aux débuts de l'expérience religieuse.

BILAN

Ce chapitre examinera donc l'étude de la mystique au sens le plus large, dans le Québec des trente dernières années. Nous commencerons par les ouvrages qui ont abordé la mystique dans une perspective surtout psychologique, pour ensuite considérer les contributions sur des thèmes mystiques spécifiques. Puis on examinera les textes portant sur des mystiques particuliers et on étudiera les apports à la mystique comparée. Suivra un aperçu de la contribution de quelques auteurs spirituels. Des remarques sur l'avenir de l'étude de la mystique termineront le chapitre.

Psychologie de la mystique

Plusieurs auteurs québécois qui se sont penchés sur les rapports entre la psychologie et la religion ont souligné l'importance, pour la vie spirituelle, de la démarche mystique et de la croissance personnelle qui l'accompagne. Le lecteur pourra se référer à cet égard au chapitre « Religion et psychologie » du présent volume. Tout en adoptant aussi une perspective psychologique, quelques auteurs se sont consacrés plus spécifiquement à l'expérience mystique.

Le mémoire de maîtrise de Jean-Paul LaPointe (1989) s'inscrit dans le débat entre les perspectives constructiviste et pérennialiste sur l'expérience mystique. Les constructivistes comme Steven Katz (1978) soutiennent qu'au même titre que toute autre expérience humaine, les expériences mystiques sont contextuelles et toujours particulières, car nécessairement colorées par la culture, la tradition et les préférences du mystique. Les pérennialistes comme Robert K.C. Forman (1990) estiment au contraire qu'il existe au moins un noyau universel de l'expérience mystique. Suivant la perspective pérennialiste, LaPointe suggère que l'expérience mystique de la conscience pure au-delà de la dualité sujet-objet est l'aboutissement naturel du mouvement de l'esprit vers la limite supérieure du mode « intégrant » de la conscience. S'appuyant notamment sur des études psychophysiques, l'auteur soutient l'existence d'une structure universelle des processus cognitifs humains ouvrant sur l'expérience mystique de la conscience pure. Bien que cette conclusion de LaPointe vaille pour les traditions axées sur l'expérience transpersonnelle de l'Absolu, elle ne tient pas forcément dans le cas de celles qui privilégient un lien personnel avec le Divin. Dans une autre étude, LaPointe (1995) fait un parallèle entre les caractéristiques des états de conscience mystiques décrites dans les textes sacrés de l'hindouisme et les conceptions de la structure de l'univers dans la physique quantique. Reprenant l'idée de certains physiciens contemporains, LaPointe estime que la conscience mystique possède les propriétés du niveau fondamental d'un champ quantique et qu'elle peut donc produire des effets à distance. À l'appui de cette hypothèse, l'auteur présente des études empiriques qui suggèrent qu'un nombre de personnes aussi petit que la racine carrée de 1 % de la population, pratiquant la méditation, peut diminuer les tendances sociales négatives comme la criminalité.

Accompagnée de ces appuis théoriques et empiriques, cette perspective révolutionnaire mérite l'attention des chercheurs.

Pour sa part, Laurence Nixon étudie l'expérience mystique du point de vue de la théorie de la désintégration positive de Kazimierz Dabrowski. Dans son mémoire de maîtrise (1983), Nixon avance que les méditants contemporains ont en commun au moins certains traits de tempérament avec les mystiques des diverses religions et que ces caractéristiques peuvent être comprises non pas en termes de pathologie, mais à la lumière de ce que Dabrowski appelle la sur-excitabilité (sensibilité hors du commun), particulièrement sur les plans intellectuel, émotionnel et imaginaire. En se référant à la recherche empirique sur les effets de la méditation, Nixon soutient à juste titre que la méditation favorise le développement de la personnalité religieuse idéale. Dans sa thèse de doctorat (1990), Nixon développe ensuite l'idée que l'intérêt pour la méditation et la voie mystique viennent avant tout d'un conflit interne caractéristique d'un niveau avancé du développement de la personnalité selon Dabrowski. Le développement mystique désintègre la structure personnelle de départ pour l'amener à un fonctionnement plus flexible, plus adapté et plus efficace. Cette grille d'analyse pourrait sans doute éclairer la démarche de nombreux mystiques.

Louis Roy (2000) présente une perspective stimulante qui distingue d'abord les facettes suivantes de l'expérience mystique : la préparation, l'occasion, le sentiment, la découverte, l'interprétation et le fruit. Il identifie également quatre types d'expérience mystique : esthétique, ontologique, éthique et interpersonnel. Ce sont surtout les aspects de la préparation et de l'occasion qui déterminent le type de mystique. L'auteur reste néanmoins tributaire de la perspective dualiste basée sur l'Absolu comme une entité tout Autre par rapport à la conscience du mystique. En outre, il ne distingue pas bien les expériences où l'accès à l'Infini est médiatisé par la pensée ou le sentiment de celles où s'opère une fusion directe de la conscience avec l'Absolu.

Chantal Deschamps (1983) se penche pour sa part sur les rapports entre l'expérience de l'illumination spirituelle zen (*satori*) et la science de la créativité (la synectique) inspirée des travaux de William J. J. Gordon. S'appuyant notamment sur des témoignages de personnes ayant suivi une formation théorique et pratique dans le processus créateur, l'auteur conclut que l'utilisation intensive des mécanismes de la créativité peut préparer à un éveil créatif dont les caractéristiques incluent un changement de niveau de conscience, un sentiment de détachement et une impression d'harmonie. De façon fort intéressante, ces caractéristiques sont analogues à l'éveil spirituel zen.

Enfin, vingt-cinq ans après la publication du livre de Raymond Moody sur les expériences de mort imminente, l'ouvrage de Yves Bertrand (2000) fait habilement le point sur les interprétations de ces phénomènes proposées jusqu'ici et, cherchant à éviter réductionnisme et triomphalisme à la fois, identifie des traits communs entre ces phénomènes et les expériences mystiques.

Thèmes mystiques

Rosemary Drage Hale propose plusieurs contributions significatives sur l'imagerie mariale, les objets de dévotion, l'imitation de la Vierge Marie et son pouvoir de transformation spirituelle dans la mystique médiévale. L'auteure examine (1999) notamment les pratiques d'imitation de la Vierge chez la sainte allemande Margaretha Ebner — à propos de laquelle la tradition rapporte une lactation miraculeuse. Celle-ci pourrait être attribuable à l'effet transformateur de l'identification à la Vierge Marie. Dans un autre article, Drage Hale (1998) met en contraste les discours de Maître Eckhart et de Johannes Tauler destinés aux sœurs, d'une part, et, d'autre part, la littérature de couvent de la même époque. On y voit comment les deux théologiens encouragent l'imitation d'une Marie silencieuse et détachée pour favoriser la naissance de Dieu dans l'âme, pendant que la littérature de couvent privilégie l'image d'une Marie très concrètement engagée à aimer et nourrir comme une mère idéale. Claudie Vanasse (2001) propose pour sa part un article éclairant sur la mortification corporelle dans le contexte chrétien. Elle en présente deux types, l'un d'inspiration divine et l'autre satanique, respectivement chez les ursulines françaises Marie de l'Incarnation et Jeanne des Anges.

En ce qui a trait aux religions non chrétiennes, on doit à Lynda G. Clarke diverses contributions sur la mystique musulmane, dont un excellent résumé des notions et des pratiques relatives à la sainteté dans un article encyclopédique intitulé « *Sainthood* » (1995). Georges Héral (1991) examine quant à lui les liens entre la connaissance rationnelle et l'illumination zen ou *satori*. Suivant en gros les propos de D. T. Suzuki, Héral affirme que la pensée rationnelle est basée sur la distinction entre le sujet et l'objet, mais qu'à l'occasion du *satori*, l'Absolu est saisi intuitivement sans distinction entre le sujet et l'objet. Héral n'a sans doute pas tort de penser que la réflexion philosophique occidentale trouverait à se rafraîchir en intégrant sérieusement cette possibilité. Dans le même esprit, s'inspirant notamment de Nicolas de Cues, un texte de Jean Bédard (2001) souligne le caractère indicible de l'expérience mystique et la transcendance des dualités qui s'y opère.

Notons enfin un collectif consacré aux rapports entre *Folie, mystique et poésie*, trois domaines caractérisés par l'expérience des limites, comme le note Raymond Lemieux (1988) dans sa présentation du volume. Écrivains, spécialistes des religions et intervenants en santé mentale examinent ici les enjeux de la transgression et l'irruption de l'altérité dans le langage, ainsi que dans l'expérience religieuse et la conduite humaine.

Portraits de mystiques

On doit au Centre d'études Marie de l'Incarnation, créé en 1993 à l'U. Laval, diverses études sur cette mystique célèbre de la Nouvelle-France, dont un numéro de la revue *Laval théologique et philosophique* (53, 1997) qui fait un tour d'horizon des tra-

vaux sur son œuvre écrite et soulève les problématiques actuelles autour de ce personnage, de même que des questions méthodologiques liées à l'étude de la mystique.

Dans un ouvrage très attentif au langage propre de Marie de l'Incarnation, Robert Michel (1975) suit pas à pas les grandes étapes de son cheminement spirituel jusqu'à l'expérience de l'union avec Dieu au milieu des activités quotidiennes. Il s'agit là d'une excellente étude sur les formes diverses que peut prendre l'expérience mystique, en fonction des catégories présentées par la sainte, comme la notion d'Esprit saint. Ghislaine Boucher (1976) retrace également l'itinéraire de Marie de l'Incarnation, mais cette fois-ci sous l'angle de la psychocritique et de l'analyse des symboles. Elle se base essentiellement sur deux rêves rapportés par la sainte dans la *Relation spirituelle de 1654*. Le symbole du centre apparaît ici comme le pivot de l'union contemplative. Par ailleurs, l'image de la croix représente la victime et cette dernière, la pauvreté en esprit comme moyen d'union avec Dieu dans le contexte apostolique. On note enfin, dans un numéro de la revue *Liberté* consacré à l'expérience mystique, une opposition stimulante des interprétations concernant Marie de l'Incarnation. Alors que celle-ci est présentée par Françoise Deroy-Pineau (2001) comme une créatrice de liens sociaux en Nouvelle-France, elle devient chez Suzanne Robert (2001) aussi ethnocentrique et détentrice de vérité absolue que le commun des colonisateurs, et aussi active militante pour la destruction de la civilisation autochtone.

Au chapitre des biographies de mystiques, on compte notamment celles de Marie de l'Incarnation et de Jeanne le Ber signées Françoise Deroy-Pineau (1999, 2000), celle de Délia Tétréault par Yves Raguin (1991) et celle de Dina Bélanger par Ghislaine Boucher (1983).

Gilles Cusson (1968) présente quant à lui un exposé relativement traditionnel sur la discipline contemplative catholique en montrant toutefois les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola sous un nouveau jour. Cette lecture affirme que le point de départ de la spiritualité ignatienne n'est pas l'esprit d'indifférence et de service — habituellement associé à la pensée d'Ignace — mais l'esprit de contemplation du mystère divin qui pousse le désir spirituel vers l'abandon à l'Esprit de Dieu. En partant des poèmes écrits par Jean de la Croix dans son cachot de Tolède où il avait été enfermé par l'Église pour ses ardeurs réformistes et d'où il réussit à s'évader au milieu de la nuit, René Champagne (1992) fait revivre l'itinéraire de ce mystique poète et théologien. Sensible à l'art poétique autant qu'à la vision théologique du saint, Champagne exploite fort habilement le fil métaphorique entre les murs physiques de la prison et les murs spirituels — celui des sensations et celui des imperfections de l'entendement et de la volonté qui empêchent de comprendre les desseins de Dieu et de l'aimer — que doit surpasser l'âme dans son cheminement vers l'union à Dieu. Dans une autre monographie, Champagne (1998) entreprend de faire revivre la passion pour autrui qui animait François de Sales, à travers sa correspondance

avec cinq personnes de milieux divers. L'auteur montre comment le « docteur de l'amour de Dieu » était aussi axé sur l'amour du prochain et adaptait constamment son discours dans un esprit de dialogue avec ses interlocuteurs. Jean-François Malherbe (1992) propose quant à lui une étude stimulante de la pensée de Maître Eckhart. Il met bien en évidence la distinction, chez le maître rhénan, entre la déité (transpersonnelle) et le Dieu (personnel), le second étant l'être extérieur de la première. Il éclaire aussi la dialectique du détachement par rapport au monde et de l'appropriation du divin. Il explique avec justesse comment l'action du mystique est ancrée consciemment dans l'inaction de la déité. Enfin, Malherbe offre des commentaires pénétrants sur les jeux de langage souvent paradoxaux ou inusités du grand théologien.

On ne saurait passer sous silence la remarquable collection des Éditions Fides intitulée « L'Expérience de Dieu » et dirigée par l'écrivain québécois Fernand Ouellette. Cette série propose de brèves monographies d'auteurs très diversifiés sur des mystiques modernes et anciens, plus d'une quarantaine de titres jusqu'ici. Ces livres comprennent tous une brève introduction à la vie et à la pensée du mystique, une bibliographie de base et, couvrant la majeure partie de l'ouvrage, un choix de textes du mystique. On y trouve des mystiques philosophes comme Plotin, Denys l'Aréopagite et Maître Eckhart, des mystiques dévotionnels comme François d'Assise, Thérèse de Lisieux, Vincent de Paul, les Québécoises Marie de l'Incarnation, Marguerite Bourgeoys, Jeanne Leber, Dina Bélanger, Délia Tétreault, et des mystiques moins connus comme Claudine Thévenet et Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus. Bien que le format de cette collection ne permette pas des études approfondies, l'initiative contribue à rendre la vie et la pensée mystiques beaucoup plus accessibles.

Mystique comparée

Les travaux portant spécifiquement sur les questions de mystique comparée sont rares au Québec. La contribution de certains auteurs spirituels — que nous abordons dans la section suivante — est plus abondante que celle des universitaires à ce chapitre. Dans un de mes ouvrages en ce domaine (Marcaurrelle, 1993), j'identifie deux paradigmes qui orientent de façon significative — et peuvent donc biaiser — l'interprétation des expériences mystiques. Selon le paradigme de la finitude — plus caractéristique de l'Occident — l'union avec l'Absolu est tenue pour inaccessible, imparfaite ou transitoire en cette vie, alors que, selon le paradigme du non-dualisme — plus fréquent en Orient — elle est considérée comme possible dans sa plénitude dès cette vie. À l'occasion d'une critique de l'interprétation des expériences de Thérèse d'Avila par Michel de Certeau et Antoine Vergote, j'examine dans cet article comment l'adhésion au paradigme de la finitude biaise la lecture d'expériences mystiques qui relèvent plutôt du paradigme du non-dualisme. Dans ma thèse de doctorat (Marcaurrelle, 1996) sur René Daumal, un écrivain français du XX^e siècle

profondément influencé par la pensée orientale et la mystique, je retrace la façon dont les concepts, les symboles et les structures narratives de son œuvre remettent en question le paradigme de la finitude qui domine la culture occidentale. Dans une autre étude (Marcaurelle, 1992), je soutiens que la compréhension du sacré chez Mircea Eliade relève aussi, à certains égards, du paradigme de la finitude, et ne peut donc rendre compte de l'expérience mystique non-dualiste telle que décrite pas des penseurs hindous comme Shankara et Abhinavagupta. Selon Eliade, le sacré se voile toujours en même temps qu'il se manifeste dans une forme particulière. Au contraire, selon Shankara et Abhinavagupta, la manifestation du sacré dans une forme empirique n'est pas l'expression d'une réalité transcendante tout autre et jamais pleinement accessible, mais plutôt le jeu du Soi cosmique où le mystique est en mesure de reconnaître la nature essentielle de sa propre conscience et où l'impression de dualité entre lui et l'Absolu est abolie.

Auteurs spirituels

Un tour d'horizon de l'étude de la mystique au Québec au cours des trente dernières années ne saurait faire l'économie de certains auteurs qui, en dehors des ouvrages de stricte nature universitaire, ont contribué significativement à la compréhension de la mystique. Ces auteurs spirituels se tiennent pour ainsi dire à la frontière entre l'étude de type universitaire et l'édification spirituelle. Sans se considérer forcément comme des mystiques, ils combinent la réflexion critique et les références scientifiques ou historiques avec un enseignement qui inclut la prescription de moyens comme la méditation. Les ouvrages de ces auteurs sont destinés à la fois au penseur critique et à l'adepte actuel ou potentiel de la mystique. Ils donnent assurément le pouls du nouvel esprit mystique de notre temps — qui est souvent nourri par des perspectives interreligieuses.

« Foudroyé » par l'amour mystique de Thérèse de Lisieux, l'écrivain Fernand Ouellette (1996, 2001) procède à une interprétation minutieuse des écrits de la sainte et suit son itinéraire dans deux livres qui, s'appuyant sur une vaste culture, lui permettent de poursuivre sa propre quête spirituelle. Moine bénédictin et fondateur du Prieuré bénédictin de Montréal, John Main (1981) tente pour sa part de renouveler la spiritualité occidentale en ravivant la méditation chrétienne et l'expérience mystique à la lumière des méthodes orientales basées notamment sur la répétition d'un mantra. L'auteur souligne d'ailleurs la parenté de ces méthodes avec les prescriptions de répétition continue d'un mot simple chez Jean Cassien et chez l'auteur du *Nuage d'Inconnaissance*. Formé par John Main, Thomas Ryan (1998), directeur du Centre canadien d'œcuménisme, propose un guide pratique de méditation chrétienne tout en donnant un aperçu de la tradition qui l'a véhiculée et des principaux protagonistes de son renouveau au XX^e siècle, comme le moine américain Thomas Merton. Un petit livre d'introduction du psychanalyste Pierre Pelletier (1987) traite

par ailleurs de la façon dont le chrétien peut intégrer la pratique de la méditation bouddhiste à sa vie spirituelle. Fondateur du Centre d'Emmaüs, Lucien Coutu (1996) présente dans son contexte chrétien orthodoxe et dans ses rapports avec l'Ancien et le Nouveau Testament la « prière de Jésus » — ou méditation hésychaste —, tout en faisant des parallèles avec les méthodes hindoues et bouddhistes. Directeur du Centre zen de Montréal, Albert Low (1988, 1992) présente pour sa part la perspective et la méthode zen en se référant aux maîtres de cette tradition et, à l'occasion, en proposant des rapprochements avec les mystiques chrétiens. Jean Bouchart d'Orval (1992) fait de même pour l'expérience mystique dans le contexte du yoga hindou. S'inspirant de nombreuses traditions et d'auteurs ésotériques ou mystiques, Jacques Languirand (1978) présente une synthèse intéressante des grands principes et des principales étapes de la réalisation du Soi transpersonnel. Placide Gaboury (1992) propose dans le même esprit *Une voie qui demeure* à travers les âges et les cultures. Enfin, Roger Savoie (1993) identifie les étapes de l'éveil au Soi transpersonnel en mettant au jour les limites de la vision du monde qui domine en Occident depuis plusieurs siècles, et en débusquant les stratégies de résistance de l'ego devant la possibilité de l'accès à un Soi non personnel qui le transcende radicalement.

PROSPECTIVES

Au cours des trois dernières décennies, l'intérêt des universitaires a surtout porté, dans le domaine de la mystique, sur les aspects psychologiques et sur la vie et la pensée de mystiques particuliers. Évidemment, il reste pertinent de poursuivre des projets monographiques éclairant la vie et la pensée des personnalités mystiques. On pourrait également étudier la mystique dans le contexte québécois contemporain, que ce soit les expériences d'éveil vécues parmi les nouveaux groupes spirituels, les expériences mystiques spontanées dans la population en général¹, ou la vie intérieure des moines contemplatifs². Par ailleurs, peu d'ouvrages ont porté sur les mystiques orientaux et sur la mystique comparée. Ces domaines font nettement figure de parents pauvres. Plusieurs autres aspects de la mystique ont été peu explorés, comme la mystique athée, la mystique sauvage (marquée par des expériences inattendues), la psychophysiologie des états mystiques ou encore les rapports entre la mystique et le chamanisme, la féminité, l'érotisme...

-
1. Il existe maintenant des questionnaires validés sur la phénoménologie des états modifiés de conscience, incluant les expériences mystiques. Voir notamment le livre de Ronald J. Pekala, 1991. On y trouve le *Phenomenology of Consciousness Inventory* et le *Dimensions of Attention Questionnaire*. J'ai co-produit une traduction française — bien que pas encore validée — de ce dernier questionnaire, qui est disponible auprès de Monsieur Pekala.
 2. On trouve un premier effort en ce sens dans un livre de Paul Longpré, 1996.

L'étude de la mystique au Québec s'est développée en tenant peu compte des contributions françaises sur la mystique comparée (Gardet, 1981 ; Vallin, 1980). Elle s'est tenue également à l'écart du grand débat anglo-saxon de ces trente dernières années autour des perspectives constructiviste et pérennialiste où s'affrontent la thèse voulant que l'expérience mystique soit toujours déterminée par la culture et les préférences personnelles (Katz, 1978) et celle affirmant qu'il existe à tout le moins un noyau d'expériences communes parmi les mystiques de diverses traditions (Forman, 1990).

Comme je l'ai soutenu ailleurs (Marcaurelle, 1993), l'interprétation universitaire de la mystique est restée largement tributaire du paradigme de la finitude, soit sous l'influence de Michel de Certeau, soit sous l'ascendant de la théologie chrétienne traditionnelle. Le paradigme de la finitude est caractéristique de la forme dominante de la pensée occidentale où l'expérience plénière de l'Absolu est inaccessible en cette vie. Sous cet angle, la mystique apparaît surtout comme une modalité du désir régie par une ambivalence permanente, celle de la présence et de l'absence simultanées de Dieu. Mais cette perspective ne rend pas compte d'autres types d'expérience mystique reconnus dans plusieurs autres traditions et même de certaines expériences chrétiennes où le désir est dépassé et où le mystique peut connaître de façon constante l'Absolu comme l'essence de sa propre conscience. Les travaux du philosophe français Georges Vallin (1980) sur la mystique comparée m'apparaissent essentiels à cet égard. Mais Vallin reste malheureusement méconnu en France comme au Québec.

À titre d'exemple d'une façon d'aborder la mystique comparée, je propose une grille présentant des catégories ou moyens heuristiques pour mieux identifier les différences, les similitudes et les contextes ambigus parmi les expériences mystiques des traditions les plus diversifiées. Cette grille décrit les tendances de deux grands types que j'appelle la mystique de l'Absolu (ou du Dieu) personnel et la mystique de l'Absolu transpersonnel.

Ces types caractérisent soit des religions dans leur ensemble, soit des traditions particulières à l'intérieur de religions. Par ailleurs, certains mystiques d'une religion particulière peuvent se démarquer du type dominant de leur religion et se ranger dans l'autre type. Enfin, certaines expériences peuvent sembler alterner d'un type de mystique à l'autre. Dans l'ensemble, la mystique de l'Absolu personnel compte notamment les religions monothéistes (judaïsme, christianisme, islam), le « non-dualisme du particulier » ou non-dualisme partiel de l'hindou Râmânûja, le dualisme de l'hindou Madhva, le bouddhisme de l'école de la Terre pure et le shintoïsme. La mystique de l'Absolu transpersonnel regroupe notamment certains penseurs juifs hassidiques comme Dov Baer, le théologien catholique Maître Eckhart, des maîtres soufis comme Bâyezîd al-Bastâmî, la tradition non-dualiste du philosophe hindou Shankara et celle du shivaïsme du Cachemire, le bouddhisme

theravâda, le bouddhisme mahâyâna de Nâgârjuna, le bouddhisme tibétain, le bouddhisme zen et le taoïsme.

Tendances des deux grands types de mystique

Dimensions spirituelles	Mystique de l'Absolu personnel	Mystique de l'Absolu transpersonnel
Nature essentielle de l'Absolu	personnelle	transpersonnelle
Attributs de l'Absolu	suprêmes (créateur omnipotent, infiniment bon, infiniment aimable, etc.)	aucun (ni créateur, ni bon, ni mauvais, etc.)
Immanence et transcendance de l'Absolu	partielles ^a	complètes
Statut de l'individualité	irréductible à l'Absolu ^b	réductible à l'Absolu
Relation essentielle entre l'Absolu et l'individualité	non-dualité partielle ou dualité	non-dualité
Forme de l'union mystique	participation ^c	fusion/identité transpersonnelle
Moyen d'union privilégié	méditation dévotionnelle sur l'Absolu	connaissance directe et unitive de l'Absolu
Cause déterminante de l'union	grâce divine	effort humain
Libération (salut)	après la mort seulement, ou en cette vie, mais de manière incomplète	complète en cette vie
Statut éthique du mystique	individu toujours sujet aux impératifs moraux	l'individu parvenu à l'union permanente avec l'Absolu est au-delà de tout impératif moral parce qu'en parfait accord avec le principe d'organisation de l'univers

- a. Ici, l'Absolu (le Dieu personnel) est conçu comme un Créateur fondamentalement distinct du monde et de ses créatures. Sa présence (son immanence) dans le monde et auprès des créatures n'est donc que partielle. En vertu de son statut ultime de Créateur, l'Absolu est en quelque sorte tributaire de ses créatures tout comme un parent n'obtient son statut parental qu'en vertu du fait qu'il a des enfants. La transcendance de l'Absolu n'est donc que partielle.
- b. Même dans le contexte de la contemplation céleste de Dieu après la mort, l'âme (la créature) reste toujours séparée de l'Absolu (le Créateur).
- c. Ici, la conscience individuelle (l'âme) participe de la nature divine, mais sans s'y identifier complètement comme à son propre Soi.

Compte tenu des limites de ce chapitre, je ne peux présenter cette grille que sous forme schématique. Pour chacune de dix dimensions spirituelles, elle donne les tendances de la mystique de l'Absolu personnel d'une part, et de l'Absolu transpersonnel d'autre part. Ces dimensions incluent certains aspects de l'expérience, de la discipline et de la théologie (de la métaphysique ou de la philosophie).

Cette grille m'apparaît utile à la fois dans l'étude de la mystique en général et dans le contexte de la mystique comparée. Évidemment, elle ne constitue qu'une des perspectives possibles. J'ose espérer qu'elle témoignera du fait que l'étude de la mystique constitue une façon riche et passionnante d'aborder le phénomène religieux.

Bibliographie

- BASTIDE, Roger, 1996 [1931], *Les problèmes de la vie mystique*, coll. « Quadrige », Paris, Presses Universitaires de France, 216 p.
- BEAUDE, Joseph, 1990, *La mystique*, Paris, Cerf, 123 p.
- BÉDARD, Jean, 2001, « Nicolas de Cues et le bonheur mystique de la docte ignorance », *Liberté*, 252, p. 7-23.
- BERTRAND, Yves, 2000, *Les expériences de mort imminente. Une introduction au phénomène des EMI*, Beauport, Publications MNH, 78 p.
- BOUCHART D'ORVAL, Jean, 1992, *La Maturité de la joie : Patanjali et le Christ*, Montréal, Libre Expression, 318 p.
- BOUCHER, Ghislaine, 1976, *Du centre à la croix, Marie de l'Incarnation*, préface de Guy-Marie OURY, coll. « Symbole et esprit », Québec, Les Religieuses de Jésus Marie, 190 p.
- , 1983, *Dina Bélanger, Itinéraire spirituel*, Montréal, Éditions Paulines, 221 p.
- CERTEAU, Michel de, 1985, « Mystique », *Encyclopedia Universalis*, vol. 12, p. 1031-1036.
- , 1987, *La fable mystique : XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 414 p.
- CHAMPAGNE, René, 1992, *Le mur et le poème. Essai sur la vie et la poésie de Jean de la Croix*, Québec, Éditions Anne Sigier, 173 p.
- , 1998, *François de Sales ou la passion de l'autre*, Montréal, Médiaspaul, 167 p.
- CLARKE, Lynda, 1995, « Sainthood », dans John L. ESPOSITO (dir.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York, Oxford University Press, vol. 3, p. 460-462.
- COUTU, Lucien, 1996, *La méditation hésychaste. À la découverte d'une grande tradition de l'Orient*, Montréal, Fides, 236 p.
- CUSSON, Gilles, 1968, *Pédagogie de l'expérience spirituelle, Bible et exercices spirituels*, Paris, Desclée de Brouwer, 427 p.
- DEROY-PINEAU, Françoise, 1999, *Marie de l'Incarnation*, Montréal, Fides, 295 p.
- , 2000, *Jeanne le Ber. La recluse au cœur des combats*, Montréal, Bellarmin, 193 p.
- , 2001, « Marie Guyard ou l'incarnation de la mystique dans la société par les réseaux sociaux », *Liberté*, 252, p. 27-39.
- DESCHAMPS, Chantal, 1983, *Créativité et satori*, Montréal, Agence d'Arc, 92 p.

- DRAGE-HALE, Rosemary, 1998, « The « Silent Virgin », Marian Imagery in the Sermons of Meister Eckhart and Johannes Tauler », dans R. HALE et D. STOUDT (dir.), *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, p. 77-93.
- , 1999, « Rocking the Cradle : Margaretha Ebner (be)holds the Divine », dans Mary A. SUYDAM et Joanna E. ZIEGLER (dir.), *Performance and Transformation, New Approaches to Late Medieval Spirituality*, New York, St. Martin's Press, p. 211-239.
- FORMAN, Robert K. C. (dir.), 1990, *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, New York, Oxford University Press, 307 p.
- GABOURY, Placide, 1992, *Une Voie qui demeure. L'expérience universelle de l'esprit*, Montréal, Libre Expression, 154 p.
- GARDET, Louis et Olivier LACOMBE, 1981, *L'Expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Paris, Desclée de Brouwer, 392 p.
- HÉLAI, Georges, 1991, « Le satori dans le bouddhisme zen et la rationalité », *Laval théologique et philosophique*, 47, p. 203-213.
- KATZ, Steven (dir.), 1978, *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, Sheldon Press, 264 p.
- LANGUIRAND, Jacques, 1978, *La voie initiatique. Le sens caché de la vie*, Montréal, Ferron Éditeur, 153 p.
- LAPINTE, Jean-Paul, 1989, « Pure Consciousness and "Cognitive Alternation" : A Study in the Psychology of Mysticism », mémoire de maîtrise, U. McGill, 114 p.
- , 1995, « Guerre et criminalité : les applications sociologiques des propriétés de champ de la conscience », dans Carl PRÉZEAU (dir.), *Échec à la guerre et à la pauvreté — Perspectives nouvelles et contemporaines*, Sherbrooke, Cogito, p. 169-229.
- LEMIEUX, Raymond (dir.), 1988, *Folie, mystique et poésie*, Québec, GIFRIC, 269 p.
- LONGPRÉ, Paul, 1996, *Sous le soleil de Dieu*, Montréal, Fides, 249 p.
- LOW, Albert, 1988, *Invitation à la pratique du Zen*, Québec, Éditions Primeur/Sand, 134 p.
- , 1992, *Le rêve du papillon. Une plongée au cœur du Zen*, traduit par Placide GABOURY, Montréal, Libre Expression, 191 p.
- MAIN, John, 1981, *Word into Silence*, New York, Paulist Press, 81 p.
- MALHERBE, Jean-François, 1992, « Souffrir Dieu », *La prédication de Maître Eckhart*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 119 p.
- MARCAURELLE, Roger, 1992, « Sacré, non-dualisme et ravissement esthétique », *Littérature et sacré, I*, *Religiologiques*, 5, p. 203-229.
- , 1993, « Mystique et paradoxe, lecture et paradigme », *Littérature et sacré, II*, *Religiologiques*, 7, p. 49-72.
- , 1996, « René Daumal ou les visages de l'Un multiple », thèse de doctorat, U. de Montréal, 280 p.
- MICHEL, Robert, 1975, *Vivre dans l'esprit : Marie de l'Incarnation*, Montréal, Bellarmin, 337 p.
- NIXON, Laurence, 1983, « Meditation as a Means of Actualizing the Religious Personality Ideal : A Review of Empirical Research from the Perspective of Kazimierz Dabrowski's Theory of Positive Disintegration », mémoire de maîtrise, U. Concordia, 80 p.
- , 1990, « The Mystical Struggle : A Psychological Analysis », thèse de doctorat, U. Concordia, 444 p.
- OUELLETTE, Fernand, 1996, *Je serai l'amour. Trajets avec Thérèse de Lisieux*, Montréal, Fides, 430 p.

- _____, 2001, *Autres trajets avec Thérèse de Lisieux*, Montréal, Fides, 182 p.
- PEKALA, Ronald J., 1991, *Quantifying Consciousness: An Empirical Approach*, New York, Plenum Press, 422 p.
- PELLETIER, Pierre, 1987, *Un souffle de silence. Méditation bouddhique, esprit chrétien*, Montréal, Fides, 57 p.
- RAGUIN, Yves, 1991, *Au-delà de son rêve... Délia Tétreault*, Montréal, Fides, 488 p.
- ROBERT, Suzanne, 2001, « Mère Marie de la désincarnation ou le mysticisme qui tue... les autres », *Liberté*, 252, p. 125-139.
- ROY, Louis, 2000, *Le sentiment de transcendance, Expérience de Dieu ?*, Paris, Cerf, 136 p.
- RYAN, Thomas, 1998, *La méditation à la portée de tous*, traduit par Albert BEAUDRY, Montréal, Bellarmin, 140 p.
- SAVOIE, Roger, 1993, *La Vipère et le lion. La voie radicale de la spiritualité*, Montréal, Libre Expression, 199 p.
- VALLIN, Georges, 1980, *Voie de gnose et voie d'amour. Éléments de mystique comparée*, Sisteron, Éditions Présence, 175 p.
- VANASSE, Claudie, 2001, « Le corps de la possédée », *Liberté*, 252, p. 76-94.