

SAINT-MARTIN, FOU A DELIER

Discours de Tours¹

Jouer pour souffler — Annonce du martinisme — Sa « tâche neuve »
— « Qu'une science » — « Un ami de Dieu et de la Sagesse » — « Les
images et les sources » — « L'œuvre » — « D'un ton grand seigneur... »
— Point d'hommage sans aveu.

*« Les gens du monde me traitent de
fou. Je veux bien ne pas contester avec eux
sur cela. Seulement je voudrais qu'ils
convinsent que s'il y a des fous à lier, il
y a peut-être aussi des fous à délier; et
ils devraient au moins examiner dans laquel-
le de ces deux espèces il faudrait me ranger,
afin que l'on ne s'y trompât point ».*

Mon portrait, n° 977.

LES IMAGES ET LES SOURCES

Les grandes lignes de toute théosophie, chrétienne il va de soi, puisque Saint-Martin nous met historiquement en ce cas, et parce que pour d'aucuns aussi le Christ, *nomen* ou *res*, anonyme, pseudonyme, récapitule la théosophie et unifie les théosophies qui s'expliquent donc mieux en le nommant au juste, et l'on suivrait ainsi la voie du Philosophe inconnu et de l'ami des *Recherches* qu'il avait instruit; les grandes lignes de toutes théosophie que cet ami vient de dessiner, nous les retrouverons dans le système très dense composé par son instituteur en bonne part, qu'il est loisible de recomposer selon les règles (78). Système unitaire en théorie, récapitulatif en pratique, à l'instar du Christ qui est l'origine et la destination, la voie, la vérité, la vie de l'*homo theosophicus*, homme-Dieu de la terre lui-même et vicaire divin du créé et de l'émané.

La théosophie est une gnose. La gnose est une science religieuse, traditionnelle, initiatique et universelle; parfaite à ces titres (78*). Toute gnose — ainsi définie, prenons garde — visant à une expérience existentielle transformante — illuminante — engage l'être entier, et la doctrine de la généra-

¹ Voir l'EdC n° 29-30, 187-196 ; n° 31-32, 156-166.

tion spirituelle en l'homme charnel aussi, de la réintégration par les œuvres internes en l'homme extérieur aussi, comporte un aspect personnel impossible à évacuer. La psychobiographie de Saint-Martin n'est pas dissociable de l'intelligence du martinisme (79). J'indiquerai seulement ici quelques thèmes majeurs de l'imagerie saint-martinienne. Combien de ces images sises dans l'entre-deux s'extériorisèrent en événements ! Mais je me soucie d'y discerner l'annonce des vérités théosophiques que le Philosophe inconnu prêcha et qu'il vivait.

Parmi les images récurrentes, l'engendrement (mais est-ce une image ?) se complète (ou s'illustre), je l'ai indiqué ailleurs, de l'insémination et des semailles, de la fécondation, de la germination (80). J'introduis ici, docile à Saint-Martin, cet autre mot clef qu'est « végétation ». La pangénésie synthétise et codifie les stades successifs et similaires par quoi passent et repassent les constituants, à divers degrés de complexité, d'un univers régi par l'omni-vitalisme. Et la pangénésie déclenche la palingénésie, la pan-palingénésie, dont la réintégration des êtres, fût-ce paradoxalement dans le néant, est la forme extrême et définitive. L'embryon, les fruits mûrissent. Le lieu de la naissance et de la conception et de la gestation, c'est la mère, la femme, la terre. Lieu d'engloutissement, abîme sans fond ou bien refuge nourricier, prison ou espace ; lieu de pourriture ou de régénérescence ; lieu de ténèbres ou de lumière ; lieu de chute ou d'ascension dans les profondeurs ; lieu de sécheresse ou d'humidité ; *Mana* : eaux inférieures du cloaque, Eva ? ou bien eaux supérieures de la Vierge que l'*Ave* salue et fertilise ? Au vrai, ces valeurs antinomiques co-existent non seulement dans l'imagerie de Saint-Martin, et généralement théosophique, mais aussi en chacune des images qui s'y organisent : entre l'origine et la destination, intervient la chute. Les images du schéma ternaire doivent donc être ambivalentes.

Ailleurs aussi, j'ai justifié par l'état de la biologie au XVIII^e siècle (et, tout à l'heure, parlant des rapports catégoriels de la biologie de Saint-Martin avec l'alchimie, j'aurais pu signaler qu'il s'agissait alors d'une complaisance plus que d'une innovation), le transfert si fréquent que l'imagination de Saint-Martin effectue d'un règne de la nature à l'autre (81). Tout en observant que Saint-Martin est fixiste, s'agissant des espèces intérieures à chaque règne et que l'analogie des lois biologiques en chaque règne n'en est que plus remarquable et plus significative, je noterai que le règne végétal semble à Saint-Martin du meilleur symbolisme.

Il n'est pas le seul à le préférer : l'agriculture céleste fournit un langage prégnant à Ricci et à Fabre d'Olivet, pour prendre les deux premiers exemples qui me viennent (82). Ce qui est en bas est comme ce qui est haut. Mais ce qui est en haut n'est pas en bas et il advient que l'analogie soit intervertissante. Le germe sort d'en bas, mais il est venu d'en haut. L'arbre vrai s'enracine dans le ciel, mais ses racines terrestres peuvent aussi bien illustrer le délire d'un matérialiste que signifier l'inversion par rapport à la nature déchue, pour peu que soit élucidée la nature de la nature (83).

Toutes productions, tous individus de la création générale sont l'« expression visible, le tableau représentatif des propriétés du principe soit général, soit particulier qui agit en eux [...] le signe caractéristique, et, pour ainsi dire, l'image sensible et vivante » (84). Ainsi, « chaque minéral annonce quelle est l'espèce de terre et de sel qui lui sert de base et de lien ; chaque végétal, quel est le germe qui l'a engendré » (85). Les images de germination, et d'émanation (à la limite de l'abstraction), de végétation, suscitées par Saint-Martin, expriment la tendance de l'être, de tous les êtres (la matière n'en est pas un), à recouvrer leur ressemblance avec leur principe (86). (Principe originel par définition : nous retrouvons les deux notions clefs de germe et de puissance, à l'origine et sur le chemin de la destination, voire à la destination, quand l'universalité réunifiée répétera par sept fois, à l'infini, le nom de l'Eternel (86*)). Tout vient du centre, tout est dans le centre. Où s'en aller, où être sinon au centre ?

Le martinisme s'enseigne dans une grammaire génésique exemplifiée. « Après avoir été détaché de l'*arbre universel*, qui est son arbre générateur, l'homme se trouvant précipité dans une région inférieure, pour y éprouver une végétation intellectuelle, s'il parvient à y acquérir des lumières et à manifester les *vertus* et les facultés analogues à sa vraie nature, il ne fait que réaliser et représenter par lui-même ce que son principe avait déjà montré à ses yeux [etc.] » (87). Mais la génération pour l'homme est, dès lors, angoissante (angoisseuse aussi, au sens de Böhme). L'angoisse, au psychique, c'est le *Heimweh*, dont les connotations sont métaphysiques, et que Saint-Martin nomme par son nom allemand. Gai en surface, disait-il de lui-même, mais la tristesse faisait le fond de son caractère à cause de l'énormité du mal ; et, ajoute-t-il aussitôt, car cette deuxième cause tient à la première, « de mon profond désir pour la renaissance de l'homme » (88).

Différence entre le *Heimweh* et le *spleen*, que Saint-Martin désigne, lui, par son nom anglais : le *spleen* des Anglais « les rend noirs et tristes », tandis que celui du théosophe, qui est *Heimweh*, le rend « tout couleur de rose » (89). A cause de son désir et de sa certitude qu'il sera satisfait.

Entre Saint-Martin et nous, j'aperçois — vous me laisserez aller à cette confidence d'une pseudo-vision — la silhouette (terme d'époque !) de Johann Heinrich Jung-Stilling. Cet autre théosophe, bien allemand celui-là, de Rhénanie, décrit l'œuvre de la repentance, de la conversion et de la sanctification du vrai chrétien. Il recourt à l'allégorie du voyage vers la patrie céleste, suivant peut-être l'exemple de John Bunyan, et en tire son titre. Or, l'idée lui vient de cette sentence écrite peu auparavant dans son album : « Heureux ceux qui ont le *Heimweh*, car ils verront leur patrie ! ». L'état de *Heimweh* l'étreignait et le stimulait alors, c'est-à-dire en 1793-1794...

Revenons à Saint-Martin, comme feignait de se réprimander Jules Bruneau. Des images récurrentes glissons aux idées

pures qu'elles suggèrent, mais les images menacent de nous rattraper de même que la théosophie qui est incapable de s'en exonérer, méthodiquement, afin de les dépasser dans la contemplation dernière.

Dieu est le premier désir, le désir un ou universel. La racine — l'Un — n'est pas entendement, mais désir ; désir et volonté. Chez l'homme aussi. Tous les fruits de la simple intelligence ou du simple entendement ne sont que fruits du sens moral. C'est le fond de la controverse avec Garat, que je ramasserai dans mon avant-dernier chapitre : « D'un ton grand seigneur... ». Les affaires de « justesse », me contenterai-je de dire ici, découlent des affaires de « justice » ; impossible de les disjoindre (90). Et, si nous avons perdu le pouvoir de produire nos pensées, nous gardons la liberté d'accueillir ou de rejeter celles qui nous sont offertes. (Pirouette encore, mais irrépressible, quand tout est sens dessus dessous : les idées ne sont pas innées en l'homme, elles ne sortent pas non plus d'un travail sur les données des sens : elles existent en elles-mêmes, mais en dehors de nous, au choix de qui les anges les présentent).

La loi vraie appelle à l'action plutôt qu'à la spéculation. Notre prochain stade, notre prochaine étape de ce vagabondage nous fixera sur l'œuvre. Mais impossible de jamais l'ignorer. (Et impossible, dans l'œuvre, d'ignorer la vérité idéale.)

Le désir... « le premier principe de la science que nous cultivons est le désir. Dans aucun art temporel, nul ouvrier n'a jamais réussi sans une assiduité, un travail et une continuité d'efforts pour parvenir à connaître les différentes parties de l'art qu'il se propose d'embrasser. Il serait donc inutile de penser que l'on peut parvenir à la sagesse sans désir, puisque la base fondamentale de cette sagesse n'est qu'un désir de la connaître, qui fait vaincre tous les obstacles qui se présentent pour en fermer l'issue ; et il ne doit pas paraître surprenant que ce désir soit nécessaire, puisque c'est positivement la pensée contraire à ce désir qui en a éloigné tous ceux qui cherchent à y entrer.

Or, il faut, pour y revenir, faire le chemin en raison de l'éloignement où l'on est. [...] Mais l'on pourrait peut-être me demander quelle connexité il y a des vertus avec les sciences ? Cette instruction va être employée à en démontrer la nécessité » (91).

Et la conclusion, démonstration faite, résume celle-ci : « Nous voyons donc bien, mes frères, que le principe ou l'origine du mal est venu de l'orgueil. Or, par une suite nécessaire, le principe de tout bien doit être l'humilité, la patience et la charité : la patience par la nécessité où nous sommes d'endurer les fatigues d'un pénible voyage, et la charité par la nécessité absolue de supporter les fautes de nos semblables et de tâcher de les en corriger en les rendant bons. [...] C'est donc, mes frères, par la pratique constante de ces vertus que notre union sera durable, et qu'elle enfantera des fruits sans nombre d'intelligence, de connaissance et de sapience » (92).

Voilà l'éthique rescapée, en domaine mystique, au bénéfice de la théosophie. Mais celle-ci, répétons-le, n'est pas que morale ni que mystique, ni même que morale et mystique ; non plus que philosophie de professionnels.

Où Saint-Martin a-t-il puisé les éléments de sa théosophie ?

Martines de Pasqually lui fournit le principal et beaucoup de l'accessoire quant à la théorie (je passe sous silence, mais j'en porte mémoire, les emprunts de détails à des théosophes antérieurs, le cas de Böhme réservé ; à des philosophes ; et à des « philosophes » que les théosophes annexent, Platon en tête ; à des auteurs mystiques). Martines convainc aussi Saint-Martin de la nécessité d'une théurgie. Mais que la vraie théurgie consiste en la naissance immatérielle du nouvel homme, qui le lui a appris ? Des auteurs parmi ceux dont je n'ai eu loisir que de faire mémoire collective l'ont certes éclairé sur ce point. Mais n'est-ce pas Jacob Böhme qui fut décisif ? La question n'est pas rhétorique, cherchons la réponse, et vous serez étonnés.

L'enthousiasme de Saint-Martin pour Jacob Böhme, « le prince des philosophes divins » (93), est flagrant et frappant. Mémoire en suffira aussi. Saint-Martin, lui devrait-il tout ? Il le laisse entendre. Mais Saint-Martin était théosophe en puissance dans le sein de sa mère et commença de l'être en acte en sa tendre enfance. Il se souvient « combien, dès mon plus bas âge, j'ai souffert des indices de l'espèce de germe qui était semé en moi ». (94)

Nous sommes là avant Böhme sans doute, mais avant Martines aussi, et avant toutes lectures, et avant toutes influences dont la première sera, en l'espèce, celle de sa belle-mère, la vraie mère offerte à ses quatre ans, qui cultivera son germe, comme un germe se peut cultiver, en l'accueillant, le préservant et l'excitant, par paroles, par intelligences et par amour, par la présence de son être et de sa nature.

Martines de Pasqually, chez qui les linéaments d'une sophiologie apparaissent, indices peut-être d'une sophiologie secrète (Saint-Martin le croyait (95)), indices sûrement, à mon sens, d'une expérience sophianique, Martines et sa doctrine de la réintégration posés comme base et cadre théoriques, comme esquisse très poussée, et admis les ajoutés et les corrections des livres et des personnes, et repoussé, sans peine, le rôle parfois attribué à Swedenborg, il reste qu'on surestime d'ordinaire celui de Böhme. Arthur E. Waite est, à ma connaissance, le seul auteur qui se soit élevé là-contre : « L'influence certaine et réelle sur Saint-Martin des écrits de Jacob Böhme a été aussi beaucoup exagérée, et par nul davantage que l'intéressé » (96). Encore Waite n'utilise-t-il pas la forte preuve qu'apporte la liste que Saint-Martin a établie dans *le Ministère de l'homme-esprit*, son dernier ouvrage, des données absentes des siens, dont il invite son lecteur à s'instruire chez Böhme : rien de neuf, des compléments, des explicitations, des dévelop-

pements... L'essentiel leur est, de longtemps, commun : l'existence d'un principe universel à la fois dominateur suprême et source de tout ce qui est au nombre des êtres ; la nature de l'homme pensant et distinct de la classe animale ; la dégradation de l'espèce humaine, dégradation qui s'est étendue jusqu'à l'univers et a fait que cet univers n'est plus que comme notre prison et notre tombeau au lieu d'être pour nous une demeure de gloire. En mode chrétien, faut-il ajouter ? Du moins ne faudrait-il qualifier davantage ce christianisme.

Saint-Martin se félicite surtout que Böhme, en raison de ses propres circonstances, ait pu aller plus avant que lui, qui avait en son temps sa tâche neuve d'allure souvent philosophique (97), et que Martines qui aurait jugé ses émules un peu faibles pour tout supporter (98). (S'agissant de Böhme, ma remarque, inspirée par les définitions de Saint-Martin, ne préjuge pas son talent en matière de technique philosophique, sur quoi Alexandre Koyré, suivi par quelques böhmistes contemporains, aide à réfléchir, ainsi que sur son jeu, en quelque rôle que ce soit, dans l'histoire de la philosophie) (99).

Jacob Böhme a aidé Saint-Martin à préciser sa pensée, à approfondir et à comprendre, puis à nous expliquer son expérience intérieure. Favorisant sa marche, il l'a conseillé dans l'œuvre en cours sous ses divers aspects. Rien d'essentiel, encore une fois. Mais il faudrait analyser de plus près la relation des deux théosophes. Je ne saurais ni m'étendre ni me taire tout à fait. Quelques mots, donc, à peine plus que pour mémoire encore.

Il est abusif de constituer Böhme en parangon des théosophes occidentaux, et, en particulier, du Philosophe inconnu (ce qui serait, de plus, anachronique) ; il n'en fut que le second maître, second dans le temps et second dans la mesure de l'apport réel. Mais leur dessein fut commun, et de l'œuvre, en sa globalité, Böhme et Saint-Martin avant comme après avoir rencontré Böhme ne prirent ni ne défendirent une vue différente. Jacob Böhme n'a, lui non plus, jamais rien cherché, ni ne s'est jamais attaché à rien d'autre que Dieu ; et jamais il ne se leurra qu'il le trouverait intimement ailleurs que dans son âme, qui est de la nature éternelle, où est la connaissance divine. Et il ne recommande donc à quiconque nulle autre voie : retourne-toi, dit-il, avec ta volonté vers l'interne, et ainsi tu seras comme Dieu lui-même. Toute la religion chrétienne se ramène donc à ceci : apprendre à nous connaître. (*L'Art de se connaître soi-même*, du pasteur Jacques Abadie, au XVII^e siècle, avait été l'une des premières lectures du très jeune Louis-Claude, et des plus incitatrices). L'âme, à connaître puisque nous sommes essentiellement notre âme, est la propre essence de Dieu, selon Böhme, mais elle n'est pas Dieu lui-même. Tout ce que Dieu est dans son Trinaire, l'âme l'est dans son essence : ni plus ni moins. Le Trinaire est action, d'essence et d'existence, l'âme humaine aussi : il faut, pour se connaître et se connaissant, agir. Le böhmisme enseigne une « puissance alchimie spirituelle » (100). Böhme et Saint-Martin accordent même importance, même place et même fonction, même signification d'ensemble (pour dire le moins, mais parler d'un concept identique serait léger)

au désir et au rapport du désir avec la Sagesse divine (101). Et, très notamment, à la Sagesse divine, que Böhme a aidé Saint-Martin, entre tous objets de leurs communes amours, à mieux connaître, au sens épistémologique et au sens biblique du terme (que l'un et l'autre se refusent à séparer).

Et il est vrai que, pour Saint-Martin, comme pour Böhme, selon Bernard Gorceix, domine le désir de l'Eternel féminin, de la Mère première (102). N'est-ce pas le propre du « genre masculin » en matière d'Absolu ? Or, Saint-Martin a assigné Böhme dans ce genre, auquel il estimait ressortir lui-même. Le *Philosophus teutonicus* n'est évidemment pas un « bricoleur de l'astral » (pour reprendre l'expression dont un néo-gnostique désignait les occultistes primaires) ni même un papillonneur de cet astral (comment d'ailleurs un sous-occultiste pourrait-il papillonner sans bricoler, puisque l'occultisme, qui est une cosmosophie, associe doctrine et pratiques ?). Non, le monde où Jacob Böhme opère n'est pas l'astral, monde inférieur si l'on en compte deux, monde second si l'on subdivise les deux mondes en trois ou quatre ; l'astral dont Saint-Martin, sans attendre l'exemple ni la leçon de Böhme, se méfiait tant.

Ce n'est pas davantage la mystique qui est le champ de Böhme, et quoiqu'il excède de beaucoup celui des manifestations de l'astral. Mais la mystique est relativement faible encore, féminine pour tout dire. Madame Guyon, j'y ai fait allusion, avait moins séduit Saint-Martin que le père Lacombe ou même Fénelon, car « cette femme célèbre confondait l'œuvre de l'âme avec l'œuvre de Dieu, comme cela arrive aux spiritualistes mystiques. J'ai lu fort peu de ses ouvrages. Son élection n'était pas du genre masculin comme celle de mon ami B. » (104).

Voilà le brevet de théosophe que Saint-Martin décerne à Böhme. Böhme n'est pas mystique, à son sens. Mais n'est-il qu'une seule manière de confondre l'œuvre de l'âme — même de l'âme ! — avec l'œuvre de Dieu ?

Saint-Martin, loin de proscrire l'aspect mystique de l'œuvre, le lui conserve et le cultive, selon l'un des aspects de son tempérament. Ce qu'il redoute, c'est que cet aspect, peut-être quand il est le tout ou la dominante du tempérament, ne devienne le tout de l'œuvre ; car, alors, l'œuvre n'est pas l'œuvre selon son cœur, son esprit et son âme, que l'intégration habilite d'après sa compétence. Parce que la mystique entre en composition dans l'œuvre (autre manière de dire que l'œuvre comporte un aspect mystique) et que Saint-Martin agit et pense en conformité, parce qu'au fond de lui-même et au fond de sa doctrine le mystique compte, c'est bien Dieu qu'il invente au fond de lui-même et c'est bien Dieu qui est au centre de sa doctrine. Dieu est aussi au centre de la doctrine de Böhme, du moins à l'en croire, et il a cru aussi rencontrer Dieu en soi. L'homme, lui, est le livre des livres, qui contient tout ; en me lisant moi-même, je lis dans le livre de Dieu. « C'est que le livre qui recèle toute

intimité est l'homme lui-même. C'est l'homme qui est le livre de l'être de tous les êtres [...]. Il recèle le grand arcane [...] » (105). Il livre Dieu. Mais n'y a-t-il pas risque de ne connaître, en cherchant à connaître Dieu en moi, que moi-même ? De se trouver en croyant trouver Dieu ?

Chaque individu est un centre. « Chaque chose contient en soi sa séparation. Le centre de chaque chose est l'esprit, issu de l'état originel de la parole » (106). Le mystère de chaque être réside en ce centre (107). De l'image du livre de l'homme — de l'homme-livre, qui fait le livre de l'homme — et de l'image du centre on peut rapprocher, sans toutefois pouvoir l'y substituer entièrement, une image spécialisée de ce miroir, dont le symbolisme, selon Saint-Martin, est universel et la présence centrale en chaque homme. (Mais l'universalité de l'homme une fois reconnue, l'image particularisée recouvre sa généralité). « Nous avons tous un miroir uni, sans tâche, sans défaut et dans lequel nous pouvons nous regarder à toute heure » (108).

Nous regarder à toute heure, ce qui n'est y regarder Dieu que pour autant qu'il s'y reflète, que nous le reflétons, le révélons. Böhme enseigne bien la nouvelle naissance, par le sacrifice suprême de la volonté. Grâce à l'imagination, « nous entrons avec notre vouloir dans le vouloir de Dieu et nous approprions entièrement et remettons à lui » (109). (Comment l'imagination ne serait-elle pas agissante, puisqu'elle actualise ?) Et si l'homme recèle le grand arcane, la fin du texte que nous avons cité précise que c'est au seul esprit de Dieu qu'il incombe de l'ouvrir. Mais, en fait, n'y aurait-il pas risque de prendre le miroir pour le reflet, par l'effet d'un volontarisme non mitigé ?

Il y a ce risque. Sans décider (je n'oserais) si Böhme y succombe, constatons que Saint-Martin en est indemne, et je crois que, chez le Philosophe inconnu, c'est le mystique qui l'en protège. Il échappe ainsi à l'accusation qui a pu être portée contre Böhme (et dont l'équité exige qu'elle soit débattue contradictoirement) de n'avoir été, dans sa « praxis d'auto-salvation » (110), qu'un « autosophe » (111). En tant que mystique, Saint-Martin réalise la plénitude de la théosophie.

Cependant, Divonne, ami et confident de Saint-Martin, conclut, avec une originalité de bon aloi, sur le rapport de celui-ci à ses deux maîtres humains, par conséquent subsidiaires : « Vous aurez sans doute été frappé de la lacune qui existe entre *l'Esprit des choses* et les ouvrages qui l'ont précédé : en effet *l'Esprit des choses* fut comme le produit d'une effervescence résultant du contact de son esprit avec celui de Böhme. Mais alors il n'avait pas encore [c'est-à-dire en 1800] approfondi ce disciple de la sagesse, et conséquemment trouvé le point de réunion de ses principes à ceux de l'école de M. Pasqually, ce qui semble l'avoir jeté dans le doute sur certains points de la doctrine de son premier maître. Dans les derniers temps de sa vie, nos conversations et nos correspondances avaient principalement pour but de concilier ces deux hommes admirables. — La méprise vient de ce qu'on

ne les envisage pas réciproquement sous le véritable point de vue : l'un a été appelé à fonder une école régulière et exacte ; l'autre a écrit des ouvrages profonds mais où il ne faut pas chercher la même régularité et la même exactitude ; ils sont destinés pour le travail et la nourriture des disciples, mais c'est l'école seule qui apprend à les lire et à les comprendre — hors d'elle il a presque impossibilité de ne pas tomber dans quelques notions fausses.

« Quant aux pouvoirs de M. de Saint-Martin, ils étaient plutôt intellectuels que sensibles, c'est pourquoi il occupait dans la loge une place plus élevée, car les phénomènes de l'intelligence sont bien au-dessus de ceux de l'ordre sensible et formel » (111*). La couronne, vous dis-je, la couronne.

La voie martiniste dont il fut opportun de rappeler qu'elle est voie de volonté, tandis que mon discours tourne autour de l'intelligence — fou à délier —, c'est aussi voie du cœur. Saint-Martin s'efforce, travaille, agit, opère, lit en l'homme, lit en soi, y cherche Dieu, comme de nécessaire et prescrit par Dieu. Il l'y trouve, mais c'est après l'avoir aussi imploré dans un aveu d'impuissance, qu'on dirait tout mystique — et pourquoi pas quiétiste ? — si le contexte théorique et pratique ne le rendait théosophique. Voici cette prière.

« Est-ce moi qui puis aller à votre rencontre ? Lié à la terre comme l'herbe des champs, ne suis-je pas condamné comme elle à toute l'aridité de l'hiver ?

Ne me faut-il pas attendre que la douce chaleur du printemps vienne fondre les eaux salutaires suspendues en durs glaçons sur les montagnes, et les fasse couler abondamment pour désaltérer l'humble plaine ?

Vous avez fait faire un grand deuil au jour où je suis tombé ; vous m'avez couvert de l'abîme. Vous avez arrêté les fleuves qui m'arrosaient, vous avez retenu les grandes eaux.

Mais *les arbres d'Eden* sont descendus avec moi jusqu'aux lieux les plus profonds de la terre. Ils me ramèneront à la région de l'air libre et pur. [...]

Ce ne sera pas moi qui prendrai les clefs de la mort et de la vie, pour ouvrir les archives où sont déposés les secrets et les volontés du Seigneur.

La sève des arbres d'Eden, opérera pour moi toutes ces merveilles. Elle est la lumière, elle est la vie. Elle mettra sous mes yeux tous les tableaux de l'histoire naturelle de l'homme ;

Et elle m'apprendra quelles sont les fonctions que j'aurai à remplir pour concourir au grand œuvre de notre Dieu » (112).

Or donc, je crois que Saint-Martin lui-même et la grâce de Dieu en Saint-Martin, agissant pour son profit et pour le profit des « poulets » auxquels il aurait à distribuer, et auxquels il distribua « la becquée » (113), Saint-Martin lui-même, de son expérience personnelle, induisit les thèmes majeurs sur lesquels travaillèrent son imagination et son entendement, en son cœur, et que son existence consista à réaliser.

(à suivre)