

PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ D'IRANOLOGIE

N° 3

Henry CORBIN

Les motifs zoroastriens
dans la
philosophie
de
Sohrwardî

Shaykh-ol-Ischrâq (ob. 587/1191)

Préface de
M. POURÉ-DAVOUD

TEHERAN
Éditions du Courrier
1946-1325

HENRY CORBIN

Les motifs zoroastriens

dans

la philosophie de Sohrawardî

Shaykh-ol-Ishrâq (ob. 587/1191)



Préface de

M. POURÉ-DAVOUD



TEHERAN

EDITIONS DU COURRIER

1946-1325

INSTITUT KURDE DE PARIS

ENTRÉE N° 212

CORBIN. (H.) - Ravabetek.

He Kmatek Achragh. (Les motifs
zoroastriens dans la philosophie de
Sohrawardi.) : préface de Pour-DAVOU (M.)

Téhéran: Editions du Courrier. 1974.

N° 213.

Cote 13.

↓
Philosophie

Page: 64

Préface

Cette publication est un présent de notre cher et savant ami M. Henry Corbin, qui depuis l'été dernier se trouve parmi nous. Elle a pour thème la philosophie de l'«*Ishrâq*» et reproduit le texte de la conférence que notre ami prononça le 10 Abân 1324 (1^{er} novembre 1945) sur l'invitation de la Société d'Iranologie, dans la salle du Musée d'Archéologie de Teheran. La Société à laquelle M. Corbin appartient lui-même comme membre associé eût trouvé injuste que les lecteurs iraniens fussent privés du fruit de ses recherches en ce domaine. Aussi est-elle heureuse de mettre à leur disposition la traduction persane jointe ici au texte original.

C'est en Iran que la philosophie de l'«*Ishrâq*» prit naissance; c'est de l'ancienne religion de ce pays que jaillit sa source. Shihâbeddîn Yabyâ ibn *Habash* ibn Amîrak Sohrawardî * la remit au jour. Il ébranla l'édifice philosophique que le péripatétisme hellénisant avait élevé au sein du monde de l'Islam. Mais lui, un des hommes éminents que porta notre sol, pour avoir commis le crime de s'être complu en son peuple en redonnant la vie à ses gloires passées, devait mourir martyr en terre étrangère.

L'enfant qui plus tard devait être appelé le «*Maître de l'Ishrâq*» et prendre rang parmi les Sages éminents,

(*) Ne pas le confondre avec son homonyme baghdadien, autre soufi célèbre, Shihâbeddîn Abou *Hafs* 'Omar Sohrawardî (ob. 1234 A.D.)

vint au monde en 549 H. (1153 A.D.) à Sohraward, non loin de Zenjân. Il fut rappelé à Dieu en 587 H. (1191 A.D.) à Alep. C'est à Marâgha et à Isfahan qu'il fit ses études. Il passa quelques années en Asie Mineure, et de là prit la route de la Syrie, se précipitant au-devant de la mort. A Alep au commencement, il fut reçu avec honneur et faveur à la cour de Malek Zâher, fils de Salâbeddîn Ayyoubî. Mais le penseur à l'esprit libre et à la spontanéité géniale ne pouvait que mépriser le redoutable fanatisme de cette époque et de ce milieu. Il proclama intrépidement les sources de sa philosophie, et osa franchir les limites marquées par le cercle des enseignements qorâaniques, si bien qu'il offensa et déchaîna contre lui tout le groupe des obscurantins. Ces derniers réussirent à circonvenir Malek Zâher et à obtenir qu'on le supprimât de ce monde. Cela, à l'époque même où dans ce même pays les Croisades faisaient couler à flot le sang de milliers d'hommes d'Asie et d'Europe. Sohrawardî y fut lui aussi la victime du démon du fanatisme. La Fureur ahrimanienne ne permit même pas qu'après sa mort il fût honoré — officiellement du moins — du titre de martyr (shahîd); il fut désigné comme le «maq-toul» (mis à mort), désignation comportant une idée de culpabilité. Le Shaykh de l'«Ischrâq», salué comme «martyr» ou désigné comme «maq-toul», compte en tout cas parmi les grands sages et penseurs dont nous pouvons nous glorifier. Ainsi qu'il l'a déclaré plusieurs fois dans ses écrits, Sohrawardî a pris comme fondement de sa propre philosophie la sagesse de l'ancien Iran. La lampe qu'il a allumée dans son chef-d'œuvre «Hikmat ol-Ischrâq» aux flammes du passé, est une lampe éternelle qui jamais ne s'éteindra, bien que la lampe de sa propre vie ait été pré-

NOTE PRÉLIMINAIRE

M. Pouré-Davoud rappelle amicalement dans les pages qui précèdent l'occasion de la conférence dont le texte est reproduit ici. S.E. M. Pierre Lafond, Ambassadeur de France à Teheran, voulut bien l'encourager de sa présence. Elle reste pour celui qui fut appelé à la prononcer un souvenir très précieux dont il est redevable à ses collègues de la Société d'Iranologie. Que ceux-ci veuillent bien trouver ici même l'expression de son affectueuse reconnaissance pour l'invitation qu'ils lui adressèrent, non moins que pour avoir décidé d'incorporer le présent opuscule dans la série des publications de notre Société.

Peut-être est-ce une rude épreuve pour un orientaliste européen que d'avoir à formuler le résultat de ses recherches et de ses méditations devant un auditoire iranien. Pour oser l'affronter, il doit se sentir soutenu par cet amour qu'il partage avec ses auditeurs pour un même univers spirituel, et par leur volonté commune de le faire vivre dans les cœurs. La communication humaine qui s'établit alors, devient la garantie que les années passées dans le travail solitaire n'ont pas été dépensées en de vaines constructions de l'esprit.

Depuis longtemps déjà, l'Occident a cherché un miroir de sa propre conscience du monde et de son devenir, en se présentant à lui-même le destin de ses philosophes et de ses philosophies. L'histoire de la philosophie a même pu dégénérer en historicisme, ce n'est qu'un des aspects d'une longue crise. Mais nous pouvons définir quelle portion d'un long héritage nous assumons, ou au contraire refusons. Il s'en faut de beaucoup que nous voyions aussi nettement la courbe des interprétations du monde en Orient, et singulièrement en Iran. Sans aucun doute, nos confrères orientaux n'ont pas été sollicités par la même inquiétude que celle d'où ont procédé nos investigations historiques. Il n'en reste pas moins qu'une lacune criante fausse dès le principe nos schémas d'ensemble. C'est cette absence qu'il nous faut combler. Elle ne peut l'être que par un effort mené ensemble. Peut-être alors l'immense

richesse gardée en réserves par le penseur d'Iran sera-t-elle un contre-poids aux valeurs disparues, faussées ou altérées.

Ce n'est pas un hasard que l'œuvre de Sohrawardî, le maître de l'*ishrâq*, puisse être prise comme un point de départ. Les pages qui suivent n'ont d'autre but que d'en montrer le comment. Si l'on s'est cru autorisé à parler de lui, c'est à dessein d'éprouver le fruit éclos après de longues années passées dans l'intimité de sa pensée. La décisive épreuve ne pouvait être tentée que dans ce pays d'Iran où coulent encore à l'état de sources vives toutes les inspirations de la pensée sohrawardienne *ishrâqî*, celles où elle s'abreuve et celles qu'elle fit jaillir. L'écho reçu en retour des paroles conservées dans le texte imprimé ici, restera comme la suprême récompense à ambitionner. Que tous nos amis Iraniens en soient affectueusement remerciés.

Naturellement, le texte apparaîtra d'une concision extrême. Si quelqu'un en formule le reproche, on ne songe nullement à s'en défendre. La philosophie de l'*ishrâq* a été profondément ressentie par celui qui en parle, comme une philosophie de la Présence. Il eût été faux de la décomposer par les méthodes d'un historicisme qui ne peut prendre le passé qu'en tant que passé, sans même être bien au clair sur les postulats qu'il implique. Malheureusement il nous était impossible de vous expliquer longuement ici sur les prémisses philosophiques de notre compréhension «au présent». Ce sont elles, certes, qui nous ont guidé dans l'élaboration des motifs de l'ancien Iran «présents» dans la philosophie de l'*ishrâq*. Mais ce sont elles encore qui nous interdiraient d'opposer stérilement l'un à l'autre les aspects ou moments de la pensée iranienne. Celle-ci a pu s'exprimer en pahlavi, en persan, en arabe. Elle est restée la gardienne d'un héritage qui plus haut encore qu'un concept national limité, s'est maintenu comme un univers spirituel où ont pu trouver accueil hôtes et pèlerins venus d'ailleurs. Précisément l'œuvre de Sohrawardî est riche de tous les motifs qui se sont fait entendre à leur heure dans la conscience iranienne.

C'est pourquoi aussi l'étude de son œuvre n'est qu'un point de départ. Encore fallait-il réussir à prendre ce départ, et pour cela il fallait que cette œuvre fût rendue accessible. Avant d'oser la synthèse, une longue et obscure besogne aura été nécessaire dans un grand nom-

bre de manuscrits. Elle n'est pas encore achevée. Néanmoins un premier volume en existe déjà. Il est précédé de prolégomènes étendus, auxquels on se permet de renvoyer pour plusieurs points sommairement esquissés dans le texte de la présente conférence. Nous avons indiqué ces références dans nos notes. Ces notes ne sont pas en grand nombre. Elles ont été ajoutées au texte de notre conférence, simplement pour l'étayer des justifications textuelles indispensables. Sur le fond, nous nous sommes expliqué ailleurs.

Nous souhaiterions que l'on entrevît ici quels prolongements entraînera l'appel reçu de l'œuvre de Sohrawardî. L'indispensable travail d'édition une fois achevé, il sera possible de montrer dans toute son ampleur le projet sohrawardien. Le rayonnement en traverse tous les moments de la conscience spéculative et religieuse de l'Iran. Les noms des grands maîtres d'Isfahan et de Shîrâz, ceux d'un Mîr Dâmâd et d'un Mollâ Sadrâ, ont été évoqués ici au passage. Il faut évoquer aussi dès maintenant les noms de Shaykh *Abmad Absâ'i*, de ses disciples et successeurs au sein de l'école Shaykhîya. Nous aurons pour tâche d'être l'interprète de leur vision du monde, ce à quoi nous ne pourrions réussir sans l'aide de nos confrères iraniens chez qui ces traditions restent vivantes.

Dans cette voie, la décision prise par la Société d'Iranologie de joindre à notre texte sa traduction persane, nous est un précieux stimulant. Que toute notre gratitude soit exprimée ici à M. Ahmad Fardîd, qui voulut bien assumer la tâche de traduire les deux premiers chapitres, ainsi qu'à M. Abdol-Hamid Golshan qui voulut bien se charger de la traduction du troisième.

Une grande reconnaissance est due aussi à nos collègues de la Société d'Iranologie qui ont aidé à la présente publication: à M. Moqarrabî, et à celui dont le nom sera mentionné ici en hommage d'amitié reconnaissante, le Dr. M. Moïn dont les nombreux travaux ont montré la haute compétence dans les choses de l'ancien Iran comme dans les choses de l'Ishrâq, et sans le secours de qui notre séjour en Iran n'aurait pas été ce qu'il fut.

Enfin que M. Ladune, Attaché d'Information auprès de l'Ambassade de France à Teheran, veuille bien trouver ici l'expression cor-

diale de nos remerciements. La présente publication doit à ses services d'imprimerie son heureuse naissance. (*)

H. C.

Teheran

22 février 1946

(3 Esfand 1324 H.s.)

(*) Ne disposant pas encore de caractères et signes diacritiques, il nous a fallu, pour assurer une transcription orthographique aussi rigoureuse que possible, recourir au compromis des caractères en italique et des lettres doubles. Pour plus de clarté, voici la transcription adoptée pour ceux des caractères arabes n'ayant pas d'équivalent direct en français: ث = th; ج = j; ح = h; خ = kh; ذ = dh; ش = sh; ص = s; ض = dh; ط = t; ظ = z; ع = ' ; غ = gh; ق = q; ك = k. Pour les voyelles, le «ô» long est représenté par «ou», sans plus. Certaines vocalisations propres à la phonétique iranienne ont été respectées autant que possible. De même, pour la transcription des noms propres d'auteurs iraniens contemporains, on s'est en général conformé à la forme qu'ils ont déjà adoptée.

LES MOTIFS ZOROASTRIENS DANS LA PHILOSOPHIE DE SOHRAWARDÎ, *Shaykh ol-Ishrâq* ¹

En proposant pour thème de cette conférence les « motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî, Shaykh ol-Ishrâq », j'éprouvai le sentiment d'une double et redoutable difficulté. D'une part, la synthèse dont il s'agit concerne vraiment un moment capital de l'histoire spéculative et religieuse de l'Iran. D'autre part, l'instauration même du problème de cette synthèse postule une justification ne pouvant venir que de ses éléments d'ores et déjà réunis. C'est à dessein que j'ai parlé de « motifs », au sens primordial du mot: Ce qui meut, ce qui met en mouvement, ce qui est soi-même origine, raison suffisante et justification de ce mouvement. Voici dès lors la difficulté, lorsque nous affrontons une synthèse doctrinale aussi complexe que celle de Sohrawardî: rien d'« antérieur », aucun « avant », de par sa seule matérialité de fait, ne permet de l'expliquer, de déduire la

1) Notre « Note préliminaire » s'est déjà référée au T.I de notre édition des Oeuvres de Sohrawardî: Shihâbeddîn *Yahyâ as-Sohrawardî Opera metaphysica et mystica...* volumen primum (Bibliotheca Islamica, 16a) Istanbul 1945; in-8°, LXXXI—511 p. Certains des motifs esquissés ici ont été plus amplement développés dans les Prolégomènes en français qui précèdent cette édition, notamment dans le chapitre II sur la notion d'Ishrâq, dont le propos est de définir tour à tour la connaissance « orientale », l'instauration d'une « philosophie orientale », et la Tradition « orientale ». Bien que l'exposé en soit encore sommaire, on s'est permis d'y référer ici chaque fois qu'il a paru utile, afin d'éviter les répétitions. Le 1^{er} volume des « Opera metaphysica » contient les « *Ilâhîyât* » des trois ouvrages suivants: *Talwîbât*, *Moqâwamât*, et *Mashârî wa Motârabât*. La suite contiendra l'édition critique de « *Hikmat ol-Ishraq* » et les « Opera minor ». L'ensemble sera complété par l'édition des « Opera physica ».

présence simultanée de ses éléments. Son intention centrale se confère à elle-même, en quelque sorte, une préexistence d'autorité. Toute autre est la situation de la recherche, lorsqu'elle se met à la trace d'objets ou d'instruments ayant appartenu à un monde qui maintenant n'est plus. Ces objets peuvent nous devenir intelligibles, si nous retrouvons un système de références, sans qu'il soit besoin que leur monde ressuscite. En face d'un système philosophique, nous n'avons plus un monde d'objets impersonnels ou d'instruments, mais le monde de l'Existence, c'est-à-dire le monde que cette existence humaine fait surgir et porte avec elle-même, rend présent de par sa Présence même. Dès lors, faudrait-il nous mettre tout d'abord à isoler les éléments de cette pensée—et dans la pensée sohrawardienne ils sont nombreux: zoroastrisme, manichéisme, néoplatonisme, hermétisme, gnose islamique fort proche parfois du shî'isme,—avec l'espoir de la reconstruire après coup? Et cela au lieu de nous placer avant tout sous l'horizon que fait lever la volonté absolument personnelle du penseur, afin de comprendre à la seule lumière qui en effuse ses éléments intégrants? Mais alors nous la reléguerions, elle, dans le passé, dans l'absence, dans le lointain, au lieu de nous en rendre possible la Présence. A l'encontre des objets matériels, dont d'autres objets antérieurs permettent parfois peut-être d'expliquer génétiquement l'existence matérielle, c'est cette présence humaine qui en évoquant à elle-même le passé, commence par nous le rendre présent en elle, par le privilège d'une antériorité inversée. C'est en partant *de* cette présence même, et *avec* cette présence, qu'il nous faut aller vers ce passé qu'elle nous expliquera; ce n'est pas en partant d'autre chose «vers elle» qu'il nous faut aller, car alors nous ne la rejoindrions jamais. Ces prémisses ne sont pas arbitraires: la philosophie «ishrâqî» ne peut être qu'une philosophie de la Présence. Les termes allégués ici, nous allons les retrouver en arabe ou en persan dans son lexique même. A cette condition, nous pourrions apprécier la présence des *motifs* zoroastriens qui «mettent en mouvement» l'œuvre du Shaykh Sohrawardî. Cette présence nous apparaîtra sans doute éclairée d'une autre lumière que dans les écritures canoniques mazdéennes. Mais c'est dans et par la succession imprévisible de vocations accomplissant leur destin

prééternel, que se consomme sur terre la perpétuation d'une école de pensée, d'une Eglise, d'un peuple. La présence de l'Iran ici et maintenant, le secret de toutes les présences spirituelles iraniennes, ne peuvent se dévoiler à l'hôte admis à y participer, que par cette compréhension «au présent». De l'Iran zoroastrien au Shaykh ol-Ishrâq élaborant son œuvre dans une solitude errante; de lui ensuite jusqu'à l'École d'Isfahan sous les Safawides, en la personne de Mollâ Sadrâ Shirâzî et dans celle de ses maîtres et de ses élèves aussi bien que dans le parsisme de la même époque, et jusqu'à nos jours, faut-il dire, — un pont est jeté, qui cohère l'existence théologique de l'Iran. Voilà donc ce qui va nous occuper pendant ces quelques instants: *sur quoi* s'appuie et *vers quoi* se projette l'œuvre de Sohrawardî? Ce qu'il a voulu faire revivre et ce dont ont vécu d'autres qui sont venus après lui. Sans doute cette esquisse sera-t-elle une anticipation: les textes qui nous permettraient une vision totale jusque dans les détails, ne sont pas encore tous publiés. Essayons néanmoins par quelques questions, de faire surgir devant nous les grandes lignes de l'édifice. Tout d'abord:

I. Sohrawardî lui-même nous a-t-il confié dans son œuvre le secret de sa vie, son intention maîtresse? A-t-il eu des devanciers? Quelle ascendance spirituelle se donnait-il à lui-même? A quelle instauration philosophique assistons-nous en voyant son œuvre se dresser? Esquisser une réponse à ce groupe de questions, ce sera tout d'abord suggérer la plus fidèle façon de comprendre le terme «ishrâq», et essayer de le traduire si possible. C'est là-même que nous rencontrerons le *motif* le plus puissant de sa volonté instauratrice: une interprétation angéologique mazdéenne de la doctrine platonicienne des Idées.

II. L'idée même du Sage parfait qui va se dégager de ces fondations, fera éclore avec elle au cœur de la synthèse sohrawardienne, le *motif* qui anime la vision mythique et sotériologique de l'Iran zoroastrien: le Xvarenah, la Présence flamboyante, source du charisme royal et sacerdotal.

III. C'est le rapport institué entre les êtres par la puissance cosmique de cette irradiation sacrée, qui fonde toute la mystique

d'amour dont Sohrawardî exprime le premier en ce sens le *motif* métaphysique, mais qui reste à tout jamais la nostalgie propre de l'Iran dans le cycle de ses poèmes mystiques succédant à son épopée héroïque.

Embrassant ces trois *motifs* essentiels, son œuvre nous laissera peut-être entrevoir la plénitude d'une Présence iranienne.

I

L'ANGÉOLOGIE

Sur la vie même de Shihâbeddîn *Yahyâ* Sohrawardî, Shaykh ol-Ishrâq, je ne crois pas devoir trop insister ici². Il naquit à Sohraward en 549 (1153). La ville de Sohraward au sud de Zenjân et à l'ouest de Soltâniyeh, dans la province de Jibal, l'ancienne Médie, était encore florissante et peuplée au IV^e siècle de l'Hégire. Aujourd'hui, la trace n'en est même plus exactement situable... jusqu'au jour où nos confrères archéologues pourront tenter de l'exhumer. Sohrawardî lui-même, à la fin de la Physique de son livre des *Talwîbât* et à propos de phénomènes de pétrification observés par lui, fait une allusion expresse à sa ville natale³. Tout jeune, il vint étudier à Marâgha, sous le shaykh Majdeddîn Jîlî. Fakhreddîn Râzî eut, lui aussi, le même maître, il y eut même entre les deux contemporains des conversations. Mais c'est seulement après la mort de Sohrawardî qu'un exemplaire des *Talwîbât* tomba sous les yeux de Fakhr Râzî: alors, dit-on, il baisa le livre⁴. Sohrawardî étudia ensuite à Isfahan. Puis

2) Pour la biographie de Sohrawardî, cf. principalement celle que l'on doit à son fidèle disciple Shamseddîn Shahrazourî, publiée in *Three Treatises on Mysticism... edited and translated by Otto Spies and S. Khatak*, Stuttgart 1935. Cf. encore les textes rassemblés et critiqués in *الجزء الرابع من اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء*, تأليف محمد راغب بن هاشم الطباخ الحلبي محمود بن 1324-1925, pp. 292-304.

3) Cf. *Prolégomènes*, p. II, fin de la n. 1 «وعلى» كما رأينا في بلادنا... «قرب من مدينتنا سهرورد» (Ms. Istanbul, Ragip 1480, fol. 277a) Cf. notre éd. des «Opera physica».

4) Sur la relation des deux shaykhs cf. notre étude «Sohrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative» (Publications de la Société des Etudes iraniennes, n° 16). Paris 1939, p. 6, n. 4.

commença pour lui une vie itinérante occupée à fréquenter les communautés de Soufis, éprise de la solitude permettant à sa méditation de gravir les degrés de la Voie mystique. Il séjourna à Diyâr Bakr, reçut le meilleur et le plus encourageant accueil à la cour des Seljouqides de Roum. Un de ses amis intimes, Fakhreddîn Mardînf, parlait de lui en ces termes à leurs compagnons: «De quel feu, de quel éclat d'aurore brille ce jeune homme. Je n'ai de ma vie rencontré personne qui lui ressemblât. Mais je redoute pour lui l'excès même de sa fougue, son peu de prudence à se garder. Je redoute que cela ne devienne la cause de sa perte»⁵. Hélas! c'est précisément en quittant son ami Fakhreddîn Mardînf que Sohrawardî se rendit à Alep pour le séjour qui devait lui être fatal. Là il gagna l'amitié profonde et fidèle de Malek Zâher, le propre fils de Salâbeddîn. Mais il perdit toute prudence et toute patience à l'égard des docteurs de la Loi, des juristes dont l'accusation capitale contre lui fut d'avoir insinué dans ses livres que Dieu aurait le pouvoir, chaque fois qu'il le veut, de susciter un Prophète. Salâbeddîn venait de triompher de la dynastie fâtimide, qui avait incarné tous les espoirs de l'Islam ésotérique des Ismaéliens. Le lexique de Sohrawardî est parfois très proche du leur. Il n'était pas difficile pour les juristes de donner à un procès de tendance théologique une couleur politique. Le drame se répète tout au long de l'histoire. Salâbeddîn donna l'ordre de faire mourir le shaykh, mais Malek Zâher se dressant contre son père, essaya de sauver son ami. Il fallut qu'à trois reprises, les juristes revinssent à la charge, pour que Salâbeddîn arrachât le shaykh à l'amitié de son propre fils⁶. Finalement, dans des circonstances qui n'ont pas été parfaitement élucidées par les biographes, le jeune shaykh mourut le 5 Rajab 587 (29 juillet 1191), dans la citadelle d'Alep. Il avait à peine 38 ans.

Notre shaykh, non pas simplement le shaykh «maqtoul» mais le shaykh «martyr» (shahîd), ainsi que le dénomment ses disciples d'après le témoignage des manuscrits, disparaît ainsi par

5) Cf. *ibid.* pp. 8-9, et Ibn Abî 'Osaybi'a, éd. Müller, II pp. 167-168.

6) Shahrazourî a décrit cette lutte pathétique dans sa biographie, *op. cit.* pp. 97-100.

la violence des hommes, à l'apogée de sa jeunesse. Eut-il le temps d'achever son œuvre, d'en livrer le plan et le secret? On peut répondre par l'affirmative. Le livre *Hikmat ol-Ishrâq*, auquel les autres traités ne sont qu'une préparation, contient vraiment au moins l'esquisse définitive. Souvent, l'auteur y réfère. Notamment à la fin de celui de ses livres dont l'étendue est la plus considérable (trois parties s'étendant sur près de neuf cents pages), le «*Livre des Entretiens*» (*Motârabât*), il y fait allusion dans un aveu où perce une grande amertume, celle qu'ont connue bien de ses semblables: «*Si de notre temps, dit-il, la route vers Dieu ne s'était pas trouvée coupée, nous n'aurions pas enduré tant de tristesse, ni souffert l'irritation d'un tel chagrin. Voici que mon âge est maintenant aux alentours de la trentième année. La plus grande partie de ma vie, je l'ai passée en voyages, en enquêtes, à la recherche d'un compagnon parfaitement initié, mais je n'ai trouvé personne qui fût informé des Hautes Sciences, ni personne qui eût foi en elles. Frères! voici le testament que je vous laisse: que tarisse pour vous tout autre souci que le monde divin, que la persévérance dans l'œuvre d'Esseulement mystique (tajrîd). La clef de toutes ces choses est déposée dans mon livre intitulé *Hikmat ol-Ishrâq* » 7. Et il déclare là-même pour la troisième fois, avoir inventé une écriture secrète pour ce livre, tant il redoutait que le profane inquisiteur y pût jeter les yeux.*

Comment ne trouva-t-il pas de compagnon? N'y avait-il donc, dans les mouvements secrets contemporains, rien ni personne qui fût en harmonie avec son propre propos? Il semblerait que si, mais cette question nous ferait dévier de notre route. Ce qu'il y a de sûr, c'est que Sohrawardî, selon le témoignage de son enthousiaste disciple et biographe Shahrâzourî, connut l'hostilité non seulement des orthodoxes de l'Islam sunnite, mais aussi bien celle des philosophes rationalistes pour qui tout cet Univers manifesté à la Révélation intérieure ne pouvait être qu'une illusion ou un défi.

L'ensemble de l'œuvre, dans le catalogue dressé par Shah-

7) Voir le texte de ce «testament» qui termine la Métaphysique du livre des *Motârabât*, p. 505 de notre édition.

razourî, comprend 49 titres⁸. Pour une quinzaine de ces titres, aucun manuscrit ne nous a encore été signalé. Pour les autres, ils existent en plus ou moins grand nombre. J'ai proposé un classement de cette œuvre considérable dans les *Prolégomènes* du premier volume de mon édition (pp. XVI-XVII). Je ne crois pas qu'un classement chronologique strict et vraiment signifiant puisse en être tenté. Tels quels, tous les traités se présentent comme obéissant à la même intention maîtresse du Shaykh ol-Ishrâq. Il apparaît bien que tous sont postérieurs à la crise spirituelle advenue au temps de sa première jeunesse. Cette crise, le shaykh y fait explicitement allusion dans son livre *Hikmat ol-Ishrâq*: elle l'arracha au rationalisme des Péripatéticiens tardifs, en illuminant son âme par la Présence d'un monde qui est mû non pas par le mécanisme des causes mais par l'intention providente d'Archanges célestes. Il est donc d'une méthode plus sûre et plus féconde de classer cette œuvre d'après ses caractères intrinsèques, en groupant entre eux les livres et les traités qui se correspondent. Nous voyons ainsi se détacher quatre groupes:

1. Un groupe de quatre traités que nous pouvons appeler celui des «grands traités dogmatiques», écrits en arabe. Ils forment une tétralogie systématique; les trois premiers sont destinés à servir de préparation à l'étude du quatrième, celui que Sohrawardî considère comme son œuvre capitale: *Hikmat ol-Ishrâq*.

2. Un second groupe comprend une série d'œuvres dogmatiques mineures, écrites les unes en arabe, les autres en persan (par exemple, le *Partaw Nâme*) ou bien retraduites par l'auteur lui-même de l'arabe en persan (c'est le cas des *Hayâkil ol-Nour*).

3. Un troisième groupe comprend une série d'opuscules très caractéristiques, presque tous écrits en persan. Ce sont des traités en forme de paraboles, de petits romans d'initiation. Ils commencent en général par le récit d'un dialogue, d'une vision nocturne, et offrent la plus grande analogie avec les romans initiatiques du cycle hermétique fondés sur le symbolisme alchimique.

4. Enfin un recueil tout à fait à part: les «*Wâridât*» et les

8) liste donnée à la fin de la biographie, op. cit. pp. 101-102.

«Taqdîsât», sorte de Psautier ou Livre d'heures, contenant une liturgie quotidienne en l'honneur des Anges régents du kosmos. Pour le moment les manuscrits signalés en sont très rares; je ne connais pour ma part que ceux d'Istanbul.

Voilà donc le tableau de l'œuvre dans son ensemble. Avant d'entendre les déclarations de son auteur, demandons-nous si en dehors de lui et de son école, nous trouvons d'autres témoignages concernant l'origine, l'inspiration ou l'existence même de philosophes «Ishrâqîyân». Chez un curieux personnage, Ibn Wabshîya, l'auteur de la célèbre «Agriculture Nabatéenne» que l'on peut caractériser comme une sorte de romancier génial de l'histoire culturelle, on trouve dans une dissertation dont le propos est de décrire les classes des prêtres égyptiens, la mention suivante: La troisième classe de ces prêtres était appelée Ishrâqîyoun, ou les enfants de la sœur d'Hermès, celui qui est connu en grec sous le nom d'Hermès Trismégiste. Leurs paraboles et allégories, est-il dit, sont parvenues jusqu'à nous ⁹. Cette ascendance hermétique, Sohrawardî l'affirmera lui aussi à chaque occasion.

Je signalerai encore un texte de 'Abd al-Razzâq Kâshânî, dans son commentaire des Fosous d'Ibn 'Arabî, livre où l'existence de chaque prophète est expliquée dans son sens ésotérique, c'est-à-dire non pas comme s'insérant chronologiquement dans une période historique, mais comme figurant un degré dans la hiérarchie de l'être et de la sagesse. Là précisément, le commentateur donne comme Prophète aux Ishrâqîyân, Seth (سيث), le fils d'Adam, identifié traditionnellement avec Agathodémon (dont le nom accompagne toujours celui d'Hermès chez Sohrawardî) ¹⁰. Mais je signale particulièrement ce texte perdu parmi des pages très denses, à cause d'un très curieux et significatif rapprochement. Nous connaissons dans les premiers siècles de l'ère chrétienne une secte de gnostiques qui précisément du nom de Seth se dénommaient

⁹) Ibn Wabshîya, *Ancient alphabet and hieroglyphic characters...* ed. v. Hammer, London 1806, p. 100 du texte arabe.

¹⁰) Éd. du Caire 1321, pp. 43-44. Pour les contextes évoqués ici, voir nos *Prologomènes*, p. XLIX, et Bousset, art. *Gnostiker* § 6 in *Realenc. Pauly-Wissowa*.

eux-mêmes «Séthiens». Or, ils identifiaient Seth (le prophète des Ishrâqîyân) à la fois avec Zarathoushra et avec Christ, parce que Zarathoushra était également identifié avec le Sauveur à venir, le Saoshyant émanant non seulement de sa race, mais le réincarnant comme Homme primordial et devant être le rénovateur du monde. Sans approfondir ici, je crois que cette rencontre n'est pas un hasard. Enfin pour nous en tenir à des manuels classiques, Jorjânî énonce dans son «Livre des Définitions»: «Les Philosophes péripatéticiens sont ceux dont le maître est Aristote. Les Philosophes Ishrâqîyoun sont ceux dont le maître est Platon» ¹¹. Sohrawardî dans le prologue de *Hikmat ol-Ishrâq* avait parlé lui aussi de l'«Imâm de la Sagesse, notre maître Platon» ¹².

Hermès, Zarathoushra, Platon: voilà bien en effet les grandes figures mystiques, les Prophètes de la Sagesse divine au message desquels Sohrawardî ne cesse de se confier et d'en appeler. Ce n'est pas tellement étrange. Si l'histoire rationaliste de la philosophie a, par principe, négligé ces connexions, nous savons par contre, grâce aux recherches des vingt dernières années et grâce à l'attention prêtée aux récits d'Eudoxe de Knide, quel intérêt, quel engouement même, régnait au sein de l'Académie de Platon, pour Zarathoushra. Nous possédons même, grâce à un papyrus retrouvé à Herculaneum, la liste des élèves de l'Académie platonicienne, et nous savons ainsi que dans les dernières années de Platon l'Académie comptait parmi ses membres un Kaldéen, c'est-à-dire un sujet achéménide de la Mésopotamie. Ce dernier pourrait bien être à l'origine de la notice d'Eudoxe de Knide et des édifiants parallèles institués là-même entre Zarathoushra et Platon ¹³.

Quoi qu'il en soit, l'originalité du propos de Sohrawardî

11) Ibid. p. XXV et Kitâb ol-ta'rifât, éd. du Caire 1306, s. v.

12) Lith, Teheran 1315, p. 16. L'édition critique du texte de «*Hikmat ol-Ishrâq*», avec quelques extraits des commentateurs Qo'zbeddîn Shîrâzî et Shahrazourî, figurera dans le second volume de notre édition des «*Opera metaphysica*». Elle sera complétée par l'édition des gloses (ta'liqât) de Mollâ Sadrâ Shîrâzî.

13) Cf. W. Jaeger, Aristoteles, Berlin 1923, pp. 133 ss.

ne peut être déduite simplement de ces précédents ni de ces références. Pour en faire apparaître le caractère absolument propre, une dernière équivoque reste à trancher. Sohrawardî emploie alternativement les termes «*Hikmat ol-Ishrâq*», «*Hikmat ol-Mashâriqa*», «*Hikmat mashriqîya*». Or, tout historien de la philosophie en Iran s'est trouvé attiré à un moment ou l'autre, par le problème que constitue dans l'œuvre d'Ibn Sînâ le dessein resté inachevé précisément d'une «philosophie orientale» (*Hikmat mashriqîya*). On s'est demandé si sur ce point, il y avait une filiation de Sohrawardî à Ibn Sînâ. Les orientalistes se sont trouvés égarés tout d'abord par une mauvaise vocalisation qui leur faisait lire ici «*moshriqîya*» (adjectif marquant la relation à Ce qui illumine, à la source de l'illumination). Or jamais ce terme n'eût pu désigner une école de philosophes. Là-dessus un célèbre orientaliste italien, Nallino, écrivit un long mémoire en 1925, que tout le monde, semble-t-il, s'est borné à reproduire depuis lors ¹⁴.

De ce mémoire il résultait, à bon droit, que la seule lecture de *mashriqîya* («orientale») était admissible. Mais les déductions de l'auteur allaient plus loin. Le terme, selon lui, caractérisait le dessein d'une «philosophie orientale» propre à Ibn Sînâ; cette œuvre est restée inachevée, mais elle n'aurait rien contenu d'ésotérique ni de mystique. Simplement, elle aurait retenu le contraste, sur certains points du *Kalâm*, entre Grecs et Orientaux. Il fallait par contre, nous disait-on, laisser le propos *ishrâqî*, ce propos n'ayant rien de commun avec le précédent, à Sohrawardî et à sa philosophie, laquelle recueillait tous les rêves soi-disant fantastiques des Néoplatoniciens Jambligue et Proklos. Ibn Sînâ était, lui, le vrai auteur de la «philosophie orientale».

Comme l'on s'en aperçoit, ces affirmations procédaient en premier lieu de préjugements philosophiques tout à fait discutables et peu propres à laisser s'instaurer authentiquement le problème. Certes Nallino obtenait l'heureux résultat d'identifier dans une «*Logique des Orientaux*» publiée au Caire, ce qui eût été la

14) *Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicenna?* in *Rivista degli Studii orientali* 1925, pp. 433-467.

première partie de l'œuvre inachevée d'Ibn Sînâ ¹⁵. Mais, faute de poursuivre jusqu'au bout une référence donnée par Mollâ Sadrâ dans ses gloses sur *Hikmat ol-Ishrâq*, il omettait de poser une question pourtant primordiale. Est-ce que par hasard Sohrawardî n'aurait pas connu l'œuvre d'Ibn Sînâ? Dans ce cas quel jugement portait-il sur elle? Estimait-il qu'il n'en était que l'héritier? ou bien au contraire avait-il conscience que le véritable instaurateur de la «philosophie orientale», c'était lui-même? Mais dans ce cas, comment la définissait-il?

Nous avons précisément sur ce point son témoignage explicite, infiniment plus important que tout autre. Il le donne dans un chapitre appartenant au début de la Logique du «*Livre des Entretiens*» ¹⁶. A propos de l'indéfinissabilité des essences simples, il se réfère à ces «Cahiers» dont, dit-il, Ibn Sînâ rapportait l'origine aux «Orientaux». Cahiers inachevés, poursuit-il, existant aujourd'hui à l'état fragmentaire. Et bien qu'Ibn Sînâ ait revendiqué pour eux une origine orientale (*نسبها الى الشرقيين*), leur contenu est cependant identique aux articles professés par les Péripatéticiens et ne diffère pas de la philosophie commune. Sans doute Ibn Sînâ a-t-il modifié les expressions ou travaillé à sa manière personnelle sur les dérivations des sources, sans qu'il en résultât néanmoins par rapport à ses autres livres une différence avec laquelle il vaille la peine de compter. Ce n'est pas ainsi que se trouve justifié l'appel à cette origine ou «source orientale» (*اصل مشرقى*) instituée à l'époque des «Khosrawanides». (Pourquoi cette prédilection de Sohrawardî le portant à désigner de ce nom les Sages de l'ancien Iran, nous le verrons plus loin). Or c'est là, poursuit-il encore, la «grande affaire», la question majeure, c'est-à-dire la sagesse des Initiés. Dans ce «*Livre des Entretiens*», précise-t-il, nous n'aurons d'autre but pour le moment que de parfaire les voies ouvertes par les Péripatéticiens, d'amplifier et

15) *Manziq ol-Mashriqiyîn*, Le Caire 1328 (1910).

16) Nous ne faisons qu'indiquer très sommairement ici l'argumentation exposée dans nos *Prolégomènes*, chap. II § 2 «L'instauration d'une philosophie orientale». Voir le texte capital du «*Livre des Entretiens*» p. 195 de notre édition, en note.

de corriger: il s'agira de la philosophie commune à tous les dialecticiens, bien que l'on doive y trouver çà et là quelques développements plus subtils et ésotériques. Mais la grande affaire, elle, est présentée en figures (*مربوز*) dans notre livre intitulé «*Hikmat ol-Ishrâq*», là où se trouvent contenus les hauts et ésotériques principes.

L'affirmation ne saurait être plus nette. Pour Sohrawardî, Ibn Sînâ a sans doute voulu esquisser une «philosophie orientale», mais il n'en possédait ni n'en atteignit la source (*asl mashriqî*). Ses «Cahiers» signifient donc une entreprise infondée et, en tout cas, manquée. La «source orientale» est celle qui fut instituée par les Sages de l'ancien Iran, les Khosrawanides. Le Shaykh de l'Ishrâq tire alors cette conséquence: si l'on veut être initié à cette «philosophie orientale» après le travail dialectique nécessaire pour débarrasser la théologie-théosophique des discussions qui l'encombrent et qui sont l'œuvre des Péripatéticiens tardifs et des Motakallimîn, que l'on s'adresse donc à celui qui en possède la source, et qui est le vrai continuateur de ceux qui l'ont instaurée, celui que sa vocation consacre comme l'héritier spirituel légitime des Sages de l'ancien Iran. En d'autres termes, que l'on s'adresse donc à Sohrawardî en personne.

La connexion est ici visiblement nouée entre «*asl mashriqî*» et «*Hikmat ol-Ishrâq*». Mettre en lumière le jeu subtil qui assure cette connexion, c'est nous mettre au cœur du système sohrawardien.

Tout d'abord, cette «source orientale», par qui est-elle représentée? Par quelles dérivations, Sohrawardî estime-t-il qu'elle est arrivée jusqu'à lui? Dans l'un des derniers paragraphes du «*Livre des Entretiens*» 17, livre que l'auteur présente comme une propédeutique à son œuvre essentielle, il esquisse en un raccourci audacieux une histoire de la transmission du Levain de la Sagesse éternelle (*خميرة*) par la voie d'une double dynastie idéale de Sages qu'il désigne comme les gardiens du Logos à l'Orient et à l'Occident. Bien loin de trouver une opposition entre Grecs et Orient-

17) § 223 de la Métaphysique, pp. 502-503 de notre édition.

taux, nous allons nous apercevoir qu'ils forment deux branches d'une même dynastie, respectivement perpétuées par les Sages Grecs et par les Sages iraniens. A l'origine, nous le savons déjà, figure Hermès le père des Sages. Ensuite, assumant son héritage du côté occidental: Empédocle, les Pythagoriciens, Platon et les Platoniciens. Puis, dans le monde de l'Islam, reçoivent ce Levain pythagoricien et platonicien: Akhî Ikhmîm, c'est-à-dire Dhou'l-Noun Misrî, le célèbre mystique occupé également de spéculations alchimiques; enfin Abou Sahl Tostarî, qui est à l'origine de l'école des Salîmîya. — Maintenant, du côté oriental, le Levain de la Sagesse fermente chez les anciens Iraniens (appelés tantôt Khosrawanyoun, tantôt Pahlawîyoun): le Roi originel Gayomarth, les Rois-prêtres Farîdoun, Kay-Khosraw. Là encore, dans le monde de l'Islam, l'héritage de leur Sagesse se transmet par l'intermédiaire d'Abou Yazîd Bisâmî, Mansour Hallâj et Kharrâqânî. Puis, ce même Levain issu de la Sagesse iranienne, fusionnant avec le Levain issu des Pythagoriciens à travers Dhou'l-Noun Misrî et Sahl Tostarî, produit le groupe de Sages parlant par la Sakîna. La «Sakîna» mot arabe difficile à traduire: le don qui dans le lexique mystique désigne la mise en présence directe, au seuil de l'Être transcendant ¹⁸. Il n'est besoin que de lire l'Épître de la modulation du Sîmôrgh ¹⁹ pour comprendre que c'est dans ce groupe que Sohrawardî se place, lui et les siens. Qu'il eût la force de concevoir sa propre Ecole — quelque chose comme l'Ordre des Ishrâqîyân — comme appelée à éclore de cette synthèse grandiose; — que la Sakîna se présentât aussi à lui comme une forme de la Manifestation du Xvarênah awestique, ce sont certes là deux traits puissants d'une pensée vraiment instauratrice.

Aussi bien, cette succession de Sage en Sage, propre sans doute à dérouter les habitudes des paisibles auteurs de manuels d'histoire, ne porte pas les caractères d'une succession insérable dans la chronologie positive, sanctionnée par une investiture

18) Cf. L. Massignon, La Passion d'al-Hallâj, Paris 1922, pp. 567, 742 sq.

19) 1^{re} partie, chap. III. Texte persan édité par Spies et Khatak in Three Treatises... Cf. notre traduction française dans le cahier de novembre 1939 de la revue «Hermès», Bruxelles-Paris, pp. 7-50.

matérielle. Non, c'est essentiellement une ascendance qu'un penseur se donne spontanément et de plein droit avec une famille d'esprits, parce qu'il a conscience de la perpétuer dans le monde. Election spirituelle, privilège d'investiture théosophale, faudrait-il dire, mais ayant à son tour le pouvoir de créer une succession régulière. Sohrawardî semble bien avoir prévu la transmission de son œuvre sous une discipline de l'arcane rappelant celle de la gnose ismaélienne. Dès lors, c'est bien cette signification éminente qu'il nous faut entendre dans les déclarations où Sohrawardî proclame avec intrépidité son dessein. Elles sont éparses dans l'ensemble de son œuvre. Par exemple, dans le traité intitulé «Kalimat ol-Tasawwof» non encore publié: «Il y eut chez les anciens Perses, dit-il, une communauté d'hommes qui guidaient vers le Vrai et qui étaient guidés par Lui dans la Voie droite, Sages éminents non assimilables à ceux que l'on appelle «Majous». C'est leur haute, leur lumineuse Sagesse, celle dont témoigne aussi l'expérience mystique de Platon et de ses prédécesseurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre intitulé *Hikmat ol-Ishrâq*, et je n'ai eu aucun prédécesseur pour un projet semblable 20.»

Si nous nous reportons à ce livre, nous y voyons associés en effet les Rois-Sages Farîdoun et Kay-Khosraw avec Zarathoustra et ses proches, Jâmasp et Frashaoshtra,—et toujours Sohrawardî prend soin de les distinguer de ceux que l'on appelle en arabe

« و كان في الفرس امة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير (20) مشبهة المجوس ، قد احيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق افلاطون ومن قبله في الكتاب المسمى بعككة الاشراف ، وما سبقت الي مثلته ا » (Ms. Istanbul, Ragip 1480, fol. 207^b.) M. Qazwîni a amicalement attiré notre attention sur la similitude que présentent les premiers mots de ce texte avec le verset qor'ânique 7:159. Dans ce verset, il est question d'une communauté choisie d'entre le peuple de Moïse. Sohrawardî transpose cette élection au peuple perse. L'intention est éloquente.— D'après le T. III du Catalogue de la Bibl. du Parlement (Teheran 1318—1321) que l'on doit à M. Ibn-é Yousof Shîrâzî, la R. Kalimat al-Tasawwof fut l'objet d'un commentaire (le seul dont on ait entendu parler) de la part d'un poète et philosophe d'Isfahan au début du XII^e s. H.: Mo-hammad 'Alî Isfahâni, connu sous le nom de plume de «*Hazîn*». Malheureusement aucun manuscrit ne nous en a été signalé jusqu'ici. Cf. le Fihrist, T. III p. 261.

«Majous». On serait tenté de penser que Sohrawardî se trouve par avance d'accord avec les résultats de recherches scientifiques récentes, tendant à établir une nette distinction entre Mages iraniens purs et Mages issus du syncrétisme irano-babylonien ^{20a}. Cependant, s'il en était ainsi, notre shaykh ne concevrait pas dans sa synthèse la présence des Sages de Babylone, de l'Inde et de l'Égypte, conformément à un schéma déjà reçu par les Néoplatoniciens grecs tardifs (Damaskios et ses collègues, eux-mêmes réfugiés en Iran à la cour sâsânide). A moins de concevoir la nette volonté de quelque chose comme un néo-zoroastrisme, capable vraiment de dépasser le stade historique où se trouvait alors l'Église mazdéenne encore existante en Iran? Je croirais plus simplement que s'exprimant en langue arabe, il s'agissait pour l'auteur d'une mesure de prudence: éviter toute connivence publiquement avouée. Seul comprendrait celui qui était capable et digne de comprendre. Mise à couvert, son œuvre put durer et se transmettre, et c'est ainsi que nous voyons Mollâ Sadiâ le saluer comme le «Shaykh des continuateurs des Orientaux (Mashriqi-youn), le Résurrecteur des vestiges des anciens Sages Perses (Hokamâ'ol-Fors), sur les articles de la Lumière et des Ténèbres» ²¹. A la fin du livre VI de la Physique du «Livre des En-

20a) Cf. G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma 1930.

21) K. al-Asfâr al-arba'â, Teheran 1282, p. 583, l. 25. On peut dire que Mollâ Sadrâ se fait ici l'écho de tout le cercle intellectuel d'Isfahan qui gravitait autour de Mir Dâmâd et de ses élèves. Je dois à l'amicale obligeance de M. Saïd Naficy, d'avoir eu ici l'attention encore attirée sur un ouvrage très significatif, bien qu'il ne semble pas avoir connu une très large diffusion. Il s'agit d'une sorte d'anthologie des philosophes et des poètes intitulée «Sollam ol-samawât», composée à Isfahan par Abou'l-Qâsim Kâzerounî en 1014 H. L'auteur fut lui-même peut-être un élève de Mir Dâmâd. La partie de l'ouvrage qu'il consacre aux philosophes s'arrête à Jalâleddîn Dawwânî. Au paragraphe consacré à Sohrawardî, d'après la copie établie sur un ms. daté de 1060 H. et pour communication de laquelle je remercie cordialement M. Naficy, on lit ces lignes: «چنانکه فارابی تجدید و حکمت مشائین نمود و او را باین اعتبار معلم ثانی می گویند، وی تجدید و احیای حکمت اشراقیان نمود و آنرا در کتب و رسائل درج کرده...»

trétiens», Sohrawardî déclarait encore: «Nous avons confié la gnose de l'essentielle-réalité à notre livre intitulé *Hikmat ol-Ishrâq*. Nous y avons ressuscité la Sagesse antique, celle que ne cessèrent jamais de prendre comme pivôt les Imâms de l'Inde, de la Perse, de Babylone, de l'Egypte et des anciens Grecs jusqu'à Platon, cette Sagesse dont ils mirent au jour leur propre sagesse et qui est, elle, le Levain prééternel» 22.

Ce qu'il y a ainsi de bien certain pour lui, c'est qu'à l'Occident géographique, il y eut aussi des Sages qui transmirent de leur côté le Levain des Sages Orientaux (*mashriqîyoun*). Cette connexion des termes «*ishrâq*» et «*mashriq*» doit maintenant être approfondie. Elle marque le décisif point de départ de la doctrine.

Dans le prologue de *Hikmat ol-Ishrâq*, Sohrawardî explique comment il écrivit ce livre à la demande expresse de ceux qu'il appelle ses «frères». Dans son commentaire, Qotbeddîn Shîrâzî, transcrivant presque littéralement le commentaire de Shahrazourî et condensant les affirmations éparées dans l'ensemble du livre, explique en quelques lignes très denses ce qu'il faut entendre par «*Hikmat ol-Ishrâq*» 23. Il en résulte un triple enseignement. Le voici.

En parlant de Sagesse de l'«*Ishrâq*», on peut entendre:

1° La Sagesse dont l'«*Ishrâq*» est le fondement (nous disons «Sagesse» car ni le terme de «philosophie» ni celui de «théologie» ne sont satisfaisants ici; ce serait plutôt l'occasion de redonner

Le parallélisme établi avec Fârâbî est intéressant. Si celui-ci fut le rénovateur de la philosophie des Péripatéticiens et mérita le titre de «Deuxième maître» (le «Premier» étant Aristote), à son tour Sohrawardî fut bien le rénovateur de doctrines préexistantes, le fondateur d'une synthèse nouvelle, non l'innovateur de doctrines dont il devait précisément la «source» à l'ancien Iran. C'est déjà là presque appeler sur lui le titre de «Troisième maître» que la tradition devait conférer ensuite à Mîr Dâmâd.

22) Voir le texte dans nos *Prolégomènes*, p. XLI.

23) Lith. Teheran, p. 12. Pour tout ce qui suit, cf. nos *Prolégomènes* chap. II. § 1, pp. XXVII-XXXVI: «La connaissance orientale».

sa signification primitive et étymologique au terme de «théosophie»). Ici «Ishrâq» (infinitif IV^e forme de la √ sh-r-q), signifie la source de cette sagesse, comme étant à la fois l'illumination et la révélation de l'être (zohour), et la mise à découvert et sans voile (kashf), l'in-tuition mystique qui l'amène à transparaître, de même que l'astre levant révèle la présence des choses. L'astre qui se lève au ciel physique est ainsi la figure et la correspondance sensible de l'instant où se lève la Connaissance, de même qu'il est également la figure et la correspondance du Sujet connaissant. A ce titre, le relatif «ishrâqî» désigne en propre cette Sagesse. De même donc que dans le monde sensible, le terme désigne la splendeur du matin, l'instant où le rougeoiment de l'aurore levante s'épanouit dans le premier éclat de l'astre, de même il désigne au Ciel intelligible de l'âme, l'instant épiphanique de la Connaissance.

2^o On peut aussi bien comprendre la Sagesse des Orientaux (*Hikmat ol-Mashâriqa*), mais ici comme au moment précédent, la résonnance, par une transposition anagogique, se fait entendre aux différents degrés de l'échelle de l'être. C'est un «ta'wîl», si l'on veut, mais allant en sens inverse de la marche commune (c'est-à-dire que la marche commune procède de ce qu'elle appelle la «vérité littérale» vers ce qu'elle prend pour une «métaphore», tandis qu'ici c'est cette soi-disant vérité littérale qui descend au rang d'une métaphore. Nous allons alors de cette figure ou «majâz» vers la vérité ou «baqîqa»). En effet ici les Orientaux ne sont pas seulement des gens qui géographiquement sont situés à l'Est dans l'espace terrestre; ce sont des gens dont la Sagesse s'origine à l'Ishrâq, à l'Orient des Pures Lumières, et c'est cela qui leur confère l'investiture faisant d'eux à la fois des Mashâriqa et des Ishrâqîyân. C'est cela, au sens propre, la «Source orientale».

3^o Dès lors aussi, les deux significations ne s'excluent nullement. Loin de là, les commentateurs le soulignent, elles vont de l'une à l'autre et retournent l'une à l'autre, puisqu'auSSI bien la Sagesse des Orientaux était précisément une Sagesse exigeant la vision intérieure, l'expérience mystique, la Présence à l'Apparition matutinale des Lumières intelligibles et à l'effusion de

leurs aurores sur les âmes en état d'esseulement de leur corps. Et les Orientaux, détenteurs de cette Sagesse ishrâqî, c'était, on nous le répète, les Sages Iraniens, ainsi que les anciens Grecs à l'exclusion d'Aristote et de son Ecole.

Dans les termes d'Orient et Oriental (Ishrâq et Ishrâqî), nous voyons ainsi culminer une triple vision: a) le lever ou *matin* de l'astre; b) l'*illumination* irradiant du point de son lever; c) l'astre lui-même se levant. *On peut dire qu'il s'agit d'une Connaissance qui est Orientale, parce qu'elle est elle-même l'Orient de la Connaissance*, et cela comme étant à la fois: a) le moment où la connaissance se lève; b) la direction d'où elle se lève au pur espace intelligible; c) et antérieurement à tout, par droit de primauté ontologique, comme étant un Connaître qui est identique à l'ipséité, au ذات de l'intelligence et qui fait «se lever» toute connaissance, suscite tous les cognoscibles. Il est difficile de trouver un équivalent dans nos langues modernes. Peut-être bien l'expression en usage dans l'hermétisme latin—et pour cause—serait-elle ici la plus fidèle: *Cognitio matutina*.

Eh bien! comment maintenant décrire en propre cette «connaissance au Matin», cette gnose matutinale, dont on peut dire que dans la doctrine sohrawardienne, elle contient tout le mystère de l'être, et à laquelle est toujours sous-jacente intentionnellement, la double signification, sensible et intelligible? Pressé de répondre à cette question dont les conditions dépassent les lois de l'entendement discursif, Sohrawardî l'introduit dans la parenthèse d'un rêve²⁴. «Je me trouvai quelque temps extrêmement absorbé, plongé dans mes réflexions et le travail de ma pensée: le problème de la Connaissance m'accablait de sa difficulté. Rien de ce que les livres mentionnent ne se résolvait pour moi. Or, une certaine nuit, il m'arriva d'être ravi un instant en une sorte de rêve. Voici que je fus enveloppé d'une grande allégresse, d'une fulguration étincelante, d'une lumière resplendissante. En même temps se précisait peu à peu une silhouette humaine. Je l'observai, et voici que je reconnus l'imâm de la Sagesse, Primus Magister Aristote, sous une forme qui m'émerveilla de sa beauté».—Com-

24) Cf. § 55 de la Métaphysique des *Talwihât*, pp. 70-74.

mence alors un long dialogue. Pour bien marquer qu'Aristote, auteur présumé de cette fameuse Théologie qui n'est qu'un extrait des Ennéades de Plotin, n'est pas responsable du rationalisme des Péripatéticiens tardifs, Sohrawardî se donne le malicieux plaisir de le faire parler en vrai platonicien mystique, à tel point que, pour finir, le shaykh demandant à Aristote si les philosophes de l'Islam (c'est-à-dire Fârâbî et Ibn Sinâ) ont été près d'égaliser Platon, Aristote répond avec dédain: «Pas d'un degré sur mille». Sohrawardî se retourne alors vers les deux grands mystiques que nous avons rencontrés tout à l'heure—Abou Yazîd Bistâmî et Sahl ibn 'Abdallah Tostarî—et Aristote de déclarer: «Oui, ce sont eux les philosophes au sens vrai!»²⁵

L'entretien est éminemment instructif pour toute la doctrine sohrawardienne; il l'éclaire d'un jour décisif. Il contient en un dialogue serré une série de questions techniques que je ne puis analyser ici. «Eveille-toi à toi-même», telle est la première parole du Sage Aristote répondant à la question de Sohrawardî. Son initiation progressive aboutit à éveiller l'âme à une Connaissance qui n'est pas le produit d'une abstraction, ni une re-présentation de l'objet, c'est-à-dire qui n'est pas astreinte à l'intermédiaire d'une Forme, d'une «species» (sourat). Non, ce Connaître est identique à l'âme elle-même, à la Subjectivité personnelle, existentielle (anâ'îyat), car celle-ci est par essence vie, lumière, épiphanie, conscience de soi (bayât, nour, zohour, sho'our bidhâtihi). Toutes ces désignations peuvent à titre égal nommer les pures Essences séparées, qu'elles le soient absolument comme les Intelligences angéliques, ou qu'elles aient charge de gouverner un corps comme les Ames des Cieux ou les âmes des hommes. Cette connaissance n'a pas pour objet un universel logique. Par opposition à la connaissance de l'universel abstrait dénommée «ilm sourî»—connaissance représentative—Sohrawardî dénomme la première «ilm hodhourî, ittisâlî, shohoudî,» c'est-à-dire connaissance présente, unitive, intuitive d'une essence en sa singularité ontologique absolument vraie. Lorsque tout voile est levé, et parce que l'être de l'âme est un être-lumière, il émane de l'âme connais-

25) Ibid. p. 74, l. 1-3.

sante sur son objet une «illumination présente» (*ishrâq hodhourî*). Ici encore, nous voyons toute la difficulté de traduire à la fois tout ce que le terme sous-entend de direct et d'absolument initial. La Présence consiste en ce que l'âme, pour ainsi dire, «se lève» sur l'objet présent, ou plutôt c'est elle qui le rend présent: son Epiphanie est la Présence de cette présence, et c'est en cela que consiste la Présence épiphanique ou «orientale» (*hodhour ishrâqî*).

Le processus de cet «Ishrâq» définit en même temps la genèse de l'être et du monde. Car cette puissance de rendre présent (*istihdhâr*) est proportionnée au «*tajarrod*», c'est-à-dire à l'état d'esseulement de l'Essence connaissante à l'égard de la Matière, car à son tour c'est à cet esseulement qu'est proportionnée la Domination qui subjugué la Matière elle-même sous la Lumière. Par contre, l'âme comme Lumière révélatrice, peut décliner jusqu'à n'être plus que l'état d'ombre indéfinie d'un crépuscule vespéral, l'abîme de ce que Sohrawardî appelle «l'Exil occidental» (*al-ghorbat al-gharbiya*). Dès lors, voyons comment s'ordonne la hiérarchie des illuminations, des «*ishrâqât*»: la succession des «matins de l'être».

Au préinitial Matin et au sommet de la hiérarchie de l'être, la Lumière des Lumières (*Nour ol-Anwâr*) dont l'esseulement «amatériel» transcende et dépasse tout esseulement (*tajarrod*) concevable: son emprise donc et sa domination absolument subjuguante (*tasallot wa qahr*) évoquent à l'être toute existence, c'est-à-dire lui rendent présente, d'une présence absolue, toute existence. De cette Lumière des Lumières émane une Première Lumière, la Première des «*Anwâr qâhira*». Essayons de traduire cette notion si caractéristique de la pensée du Shaykh ol-Ishrâq par «Lumières victoriales», «Lumières Archangéliques». Cette Première Lumière émanée est en effet le Premier Archange, celui que Sohrawardî nomme de son nom mazdéen «*Bahman*», c'est-à-dire *Vohou Manah*, le premier des *Amshaspands* (*Amahraspands*) de la théologie zoroastrienne. De l'illumination et du réfléchissement qui composent la relation entre la Lumière des Lumières et le Premier Archange, s'engendre une nouvelle Lumière: le second Archange.

Et cette relation originelle est la source et le type de toutes les autres, elle est la source des irradiations successives, des Orientés échelonnés de l'être. Illumination et réfléchissement, puissance subjuguante et aspiration d'amour, «qahr wa mahabbat», cette relation originelle est à l'aurore de l'être celle de l'Aimé originel et de l'Amant originel. Car cette Lumière qui effuse de la Lumière des Lumières, c'est elle, proclame Sohrawardî—dans *Hikmat ol-Ishrâq* comme dans le Livre des «Tablettes»,—que les anciens Perses appelaient «Khorra» (le Xvarenah awestique). Or, cette Puissance de feu est celle qui cohère l'être de chaque être, qui ordonne par couples la totalité des êtres de tous les univers en leur conférant les uns sur les autres une préséance semblable à celle de l'Aimé sur l'Amant,—préséance qui fait ainsi se répéter la relation d'amour initiale entre la Lumière des Lumières et le Premier Archange dans la dualité essentielle à tous les êtres, présents au «Matin» les uns des autres comme chaque être est présent à l'Ange ou Seigneur de son espèce, au «Rabb ol-Nou». Le «tasallot ishrâqî», la Domination épiphanique matutinale, apparaît ainsi comme la conception sohrawardienne du Xvarenah awestique. Par cette épiphanie, toute la hiérarchie des «Anwâr qâ-hira» ou Lumières Archangéliques—lesquelles semblent bien devoir à cette conception leur nom absolument propre—de degré en degré, illumine de Présence chaque degré inférieur²⁶.

Dépasser la doctrine péripatéticienne de l'être et de la connaissance (dépassement enseigné par Aristote lui-même) cela aboutit donc, chez le Shaykh ol-Ishrâq, à toute autre chose qu'à une simple reprise de la doctrine platonicienne des Idées. Celles-ci, leš «Mothol Iflatouniya», sont toujours nommées, certes, par Sohrawardî aux moments décisifs. Mais alors que pour les historiens modernes de la philosophie, le mode d'être de ces Idées a posé un problème dont la solution est restée en suspens, comment Sohrawardî les comprend-il? Il les comprend dans le sens que postule et qu'annonce sa phénoménologie de l'être, et qui, avant toute physique possible, place une angélogologie. Je sais bien que les termes «ange» et «archange» ne sont pas complètement satis-

26) Cf. les références in Prolég. p. XXXV.

faisants. En français du moins, ce sont encore les meilleurs pour suggérer l'éclat et la majesté de ces Lumières dont le statut ontologique est évidemment, dans l'Awesta comme dans le Manichéisme, originellement supérieur à celui des Anges de la Bible ou du Qorân. D'autre part, on ne peut simplement traduire la notion iranienne de «Rabb ol-Nou» par «Archétype». Sohrawardî proteste que celui qu'il appelle «Ange de l'espèce», celui dont l'espèce est la «théurgie», ne peut avoir le statut d'un Archétype; car il existerait alors en vue et à cause de ce qui le typifie, il aurait sa raison d'être dans un être inférieur, ce qui est une absurdité. Maintenant, notre question posée, c'est toute l'œuvre de Sohrawardî qui va s'imposer à nous par son sommet. Nous essaierons simplement d'y répondre pour le moment, par quelques paragraphes du «Livre des Entretiens» où Sohrawardî expose tout au long la doctrine des anciens Perses.

Face aux pures Lumières, il y a le «barzakh» (au sens propre «séparation», quelque chose qui barre, un écran), c'est-à-dire en général tout ce qui est corps et que l'on peut montrer au moyen d'indications sensibles. Le «barzakh» est ténèbre pure; il pourrait exister comme tel, même si la lumière s'en retirait. Il ne signifie donc pas une lumière en puissance, une virtualité au sens aristotélicien: il est à l'égard de la Lumière négativité pure (la négativité «ahrimanienne» telle que la comprend Sohrawardî.) Il serait donc aberrant de vouloir édifier sur cette négativité l'explication causale d'un fait positif quelconque. Deux exemples entre autres ²⁷: si l'huile de la lampe monte vers la flamme, on n'explique rien en définitive en énonçant quelque loi physique,—que l'on invoque l'«horror vacui» ou bien une propriété active du feu. De même aussi, dit notre shaykh, les Sages Perses trouvaient étrange l'opinion de ceux pour qui les merveilleuses couleurs du plumage du paon résulteraient simplement d'une certaine complexion, d'un certain mélange dans la composition de ce plumage, sans qu'intervienne ni ne soit présente une intention déterminée, personnellement agissante. Non, dans un cas comme dans l'autre, se révèle l'éco-

27) Cf. *Métaphysique des Motârabât*, §§ 190-191 de notre édition pp. 459 ss., et *Hikmat ol-Ishrâq*, lith. Teheran, p. 372.

nomie intelligente, l'œuvre de l'Ange, seigneur de l'Espèce. Dans le premier cas, c'est l'Ange gardien du cône de flamme, celui-là même que les Perses appelaient Ordîbehesht (Arta Vahishta awestique). Car l'espèce corporelle est comme une ombre, une projection, une «icône» (sanam) de son Ange, une théurgie opérée par lui dans le barzakh qui par soi-même est mort et nuit absolue. L'Eau est la théurgie de cet Ange que les Perses appelaient Khordâd (Haurvatat); le monde des végétaux est la théurgie de Mordâd (Ameretat); le monde des métaux, celle de Shahrîvâr (Xshathra-Vairya) tandis qu'Isfandarmoz (Spenta-Armaiti) est l'Ange de la Terre elle-même. Tous les Amshaspands sont ainsi nommément désignés çà et là. Les anciens Perses, poursuit Sohrawardî, étaient souverainement experts et dévotieux en matière angélogique (fi arbâb al-anwâ'). C'est ainsi, dit-il, qu'ils honoraient d'une liturgie spéciale l'Ange qu'ils appelaient «Homâ Ized» (هوم ایزد), c'est-à-dire l'Ange du Haoma, cette plante qui joue un si grand rôle dans leurs institutions sacrées 28.

N'avons-nous donc pas ici une vision du monde qui ressuscite en elle tout l'univers céleste annoncé par l'ancien Iran? Et par une voie qui met en consonnance platonisme et zoroastrisme,

28) Motârâbât, *ibid.*... Pour cette déduction angélogique on peut comparer M.N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, New-York 1938, pp. 204ss., 357ss. Nous ne pouvions songer à suivre ici les correspondances dans le détail, tâche que nous réservons pour un travail d'ensemble. Pour apprécier la conservation des motifs, il faudrait mener une recherche parallèle à celle qui aboutit à la constitution d'un «Corpus» tel que le T.II des «Mages hellénisés» de Bidez et Cumont, Paris 1939, ou au recueil publié par L.H. Gray (comme Appendix V in A.V.W. Jackson, *Zoroaster, the prophet of ancient Iran*, 5th ed. New-York, 1938) à la fin duquel les «Oracula Chaldaïca» se présentent comme un terme de comparaison capital avec tout ce qui dans le néoplatonisme de langue arabe ou persane, suit un schéma du monde analogue. Il subsiste dans l'une ou l'autre de ces langues maints traités (alchimiques, astrologiques ou autres) ayant circulé sous les noms de Zarathoushra, Jâmâsp, Ostanès etc., aboutissement du travail de syncrétisme opéré pendant la période arsacide. Les manuscrits gisent dans les recueils inexplorés de précieuses bibliothèques d'Orient; la première, et non la moindre, des difficultés est là!

cette vision dépasse du même coup la difficulté restée inhérente au platonisme historique: celle de la transcendance des Idées. Nous voyons intervenir une multitude de relations personnelles ou personnalisantes au sein d'un kosmos d'où se trouve bannie toute abstraction rationaliste.

Sohrawardî le fait soigneusement remarquer: bien que selon l'opinion des anciens Sages Perses, l'Ange de l'Espèce assume la providence de son Espèce, il n'en résulte nullement entre lui et l'Espèce qu'il gouverne une union telle que celle de l'âme et du corps, formant un individu unique. Il n'est pas davantage l'universel logique contenu en puissance dans les choses, et que l'entendement peut abstraire pour former un concept. Non, sans doute les Sages appelaient-ils le seigneur de chaque Espèce du nom de cette Espèce; ils l'appelaient même l'Universel de cette Espèce, mais ce qu'ils entendaient par là c'était sa Sollicitude universelle pour tous les individus de l'Espèce. En soi et pour soi, cet Ange est bien une hypostase, une essence personnelle, une Lumière ayant conscience de soi. Et sa providence sur les êtres qui portent son nom consiste précisément en leur présence à sa Lumière, à l'Illumination, à l'Ishrâq qui les évoque à l'être. — Et voici du même coup porté et fixé à son apogée le processus d'«idéation» que développe la pensée mazdéenne à l'égal de la pensée manichéenne. Parce que cette pensée est polymorphique, résonne à la fois aux différents degrés de l'être, on a discuté souvent si les entités archangéliques de l'Awesta étaient en premier lieu de simples attributs d'Ahoura Mazdâh, ou bien possédaient en elles-mêmes une réalité hypostatique. Concevoir ce problème comme un dilemme, c'est précisément ne pas saisir ce qu'offre en propre l'ontologie de l'être comme lumière, celle que Sohrawardî avec toutes les ressources de la dialectique philosophique réussit à fonder, à exprimer et à systématiser.

Il nous faut laisser ici de côté de nombreuses particularités essentielles à l'économie du système. Je sais aussi que ce système n'est pas sans offrir des difficultés, mais n'est-ce pas là précisément ce caractère d'inachèvement qui assure la vie aussi bien que les crises d'un système, et ce qui réjouit le cœur d'un philosophe?

Sohrawardî ordonne, par exemple, le Monde archangélique en deux ordres: il y a les Archanges suprêmes formant une «hiérarchie longitudinale» (silsilat *touliya*) et n'exerçant aucune régence directe. C'est le Monde des Intelligences que les Sages Perses comprenaient comme le «Monde des Mères», des Sources de l'être. Ensuite il y a les Anges des Espèces (silsilat *'ardbiya*) dont chacun est à la fois «Omm ol-Nou», la source ou Mère de son Espèce, et le seigneur de cette Espèce (rabb ol-Nou). Les Amshaspands, Archanges suprêmes nommément désignés par Sohrawardî, deviennent-ils alors des seigneurs des Espèces? ou bien s'identifient-ils avec les Anges qui régissent les Cieux? Ou bien restent-ils en fait les Archanges suprêmes originels, hors de l'univers manifesté? Il y aurait tout un problème de correspondances à serrer de plus près, correspondances sur lesquelles les textes dont nous disposons ne décident pas en toute certitude; le problème se pose déjà chez les Néoplatoniciens grecs (je pense aux «Oracles chaldaïques» commentés par Proklos). Et puis cette interprétation des Idées platoniciennes? Il s'est trouvé, au VIII^e siècle de l'Hégire, un auteur malheureusement resté anonyme, pour expliquer en une savante dissertation dont les manuscrits sont peu nombreux, que ce n'était plus là du tout le problème posé par Platon ²⁹. Cette interprétation entraîne enfin Sohrawardî (pour trancher radicalement le problème platonicien de la «participation») à ce que nous appellerions un idéalisme philosophique radical: tous les prédicats de l'être conçus comme des aspects herméneutiques (*i'tibârât*) institués par la pensée pure. L'existence n'est elle-même qu'un prédicat séparable par la pensée pure, puisque d'ores et déjà l'essence (la quiddité, «*mâhîyat*») est, en «étant ce qu'elle est». Bref, ce sont là quelques-unes des difficultés auxquelles Mollâ Sadrâ fut d'ailleurs attentif ³⁰, et sur lesquelles je ne puis m'étendre maintenant. Je m'en excuse, mais il y faudrait un cours d'une année!

29) Il s'agit de la dissertation intitulée رسالة في المثل العقلية الافلاطونية والمعلقة الخيالية Cf. Prologomènes p. L. n.79, et Paul Kraus, Plotin chez les Arabes (Bulletin de l'Institut d'Égypte 1941) p.279.

30) Cf. son كتاب الشواهد الروبية Teheran 1289, pp. 107-129.

Je voudrais simplement dire ceci: c'est une question dès longtemps posée à la philologie awestique comme à l'histoire de la philosophie, nommément de la philosophie néoplatonicienne: quelle relation peut-on instituer entre l'angéologie mazdéenne et les Idées platoniciennes? Dans l'état actuel de nos documents, il semble bien que la question ne puisse recevoir de réponse décisive ni de la part de la philologie ni de la part de l'histoire. Mais en tout cas, dans la personne de Sohrawardî—comme plus tard dans celle de ses continuateurs—nous avons un philosophe iranien qui, environ trois siècles après la rédaction du Dênkart, a osé affirmer la synthèse, et pour qui l'angélophanie s'est accomplie dans l'Idée platonicienne. En partant de lui, de ce monde qu'il rend présent, nous avons une réponse actuelle, c'est-à-dire en acte. En procédant à l'inverse, en essayant de le rejoindre à travers des précédents toujours contestés ou contestables, nous ne retrouvons jamais ce présent. Mais si nous ne pouvons déduire «ce qui» expliquerait sa présence, nous pouvons comprendre, avec elle, «ce que» cette présence nous explique. C'est tout ce que je voulais dire au début.

II

LE XVARENAH

Nous voici à même maintenant d'esquisser le second *motif* qui meut et alimente la pensée sohrawardienne. Déjà, tout à l'heure, nous avons nommé le Xvarenah awestique, devenu «khorra» en persan. Suivons un moment ici cette pensée de plus près. Elle va nous révéler, avec ce qui est la Source de ces Sages Orientaux, des Ishrâqiyân, le type et l'Idée du Sage parfait comme khalife de Dieu sur cette terre, comme Imâm sacrosaint, et finalement la raison même de cette dénomination de «Khosrawanides» que Sohrawardî donne avec prédilection aux Sages iraniens. Sur la notion même de «Xvarenah» dans les textes awestiques et pahlavis, nous ne pouvons nous étendre ici, ni instituer la comparaison détaillée avec les textes de Sohrawardî. Je crois que la

filiation authentique de la pensée nous permettrait de constater quelques identités tout à fait intéressantes. Le terme lui-même supporte un concept théologique si riche que les contours n'en sont pas encore nettement saisissables. On l'a traduit par «Splendeur de gloire», «Majesté flamboyante», «Feu victorial». Je renvoie à l'excellente dissertation mise par M. Pouré-Davoud en tête de sa traduction du «Zâmyâd Yasht», dans le second volume de sa traduction persane des Yashts de l'Awesta ³¹.

Pour la connexion à laquelle nous nous limiterons ici, il est opportun d'avoir présente à l'esprit une conception sohrawardienne qui est comme l'idée cosmologique de ce khalifat divin. Le shaykh la développe longuement dans son livre *Hikmat ol-Ishrâq* ³². Résumons. A bien scruter toute chose, on ne découvre comme cause lointaine ou prochaine, rien d'autre que la Lumière: en fin de compte, rien d'autre n'influe activement sur l'être que la Lumière pure, celle qui est la source primordiale de toute lumière, le fond d'où sourd toute l'existence. L'aspiration d'amour (*mahabbat*) aussi bien que la puissance de l'Aimé qui subjugué (*qahr*) émanent l'une et l'autre de la Lumière. Chaleur et mouvement sont causés par la Lumière. Aussi la chaleur est-elle présente, par essence, dans tous les désirs, passions et colères, et tout cela s'achève et se réalise en un mouvement. Toutes les aspirations ardentes entraînent un mouvement, qu'il s'agisse d'un mouvement spirituel ou d'un mouvement corporel. Le repos au contraire, explique le shaykh, est en lui-même négativité pure; sa cause est précisément l'absence de la cause. Il est apparenté aux Ténèbres, dont la réalité est en elle-même celle de la mort. Tout mouvement et toute chaleur sont une épiphanie de la Lumière, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas en soi une cause efficiente de la Lumière—il nous faut rester sur le plan de la physique angéologique,—mais ils préparent le réceptacle à ce que soit produite en lui une lumière émanant de la Lumière archangélique; celle-ci diffuse de

31) ... تفسر و تألیف پور داود (جلد دوم) The Yashts Part II (Marker Avestan Series, vol. III) Bombay 1309 (1931), pp. 303-322.

32) Pour ce qui suit cf. *Hikmat ol-Ishrâq*, 2^e partie livre III, lith. Teheran pp. 432-433.

soi-même son être-lumière sur les réceptacles, sur les «temples corporels» (hayâkil), proportionnellement à leur degré de préparation et d'aptitude.

L'éminente dignité du Feu tient au fait que son mouvement soit supérieur à tout autre. Sa puissance subjuguante est plus victorieuse que toute autre. Le feu sensible est, par sa luminescence, ce qui ressemble le plus aux Puissances archangéliques originelles. Il est enfin le frère de cette Lumière que Sohrawardî appelle du nom iranien caractéristique de «Nour Isfahbad», la lumière hégémonique humaine. Or, à tous les degrés de l'être, la Lumière des Lumières dispose d'un vice-régent, d'un khalife ou Imâm. De même que dans le monde des Intelligences pures, cette dignité est dévolue à l'Archange Bahman, de même dans le monde humain elle l'est au «Nour Isfahbad» (la lumière «hégémonique»), et dans le monde des Eléments, au Feu. Ainsi, par le Feu et par l'Âme, s'accomplissent les deux khalifats dans le monde sublunaire: khalifat majeur de l'âme humaine comme Lumière, khalifat mineur du Feu dont la nature est semblable à l'âme et qui, loin d'être comme dans la physique classique l'un des quatre Eléments, possède sur eux tous l'éminente dignité d'être, en tant que frère de l'âme humaine, le khalife des Lumières célestes dans le monde des corps. C'est donc pour une raison éminemment justifiée, remarque notre shaykh, que les Perses le prenaient comme «qibla» de leur prière, puisque toutes les Lumières, intelligibles ou sensibles, assument la même fonction épiphanique. Et les commentateurs s'étendent sur l'honneur liturgique rendu en retour de la part de l'homme, institution remontant à Houshang, puis à Jamshîd, Farîdoun, Kay Khosraw, et définitivement codifiée par l'éminent Zarathoushra le Mage.

Mais il est alors évident que cette représentation cosmologique générale ouvre la voie à une intention de portée encore plus lointaine, dont l'écho se fait entendre dans l'exigence imposée au «Nour Isfahbad» de l'homme. De même que le Feu sensible, khalife des Lumières intelligibles, subjugue les Ténèbres de la Nuit, de même les Ames des Parfaits d'entre les humains sont investies dans ce monde d'un khalifat divin au nom duquel

elles ont à subjuguier les ténèbres de l'Inscience (jahl); et c'est par une communication intime et constante, une «monâjât» renouvelée avec la Pure Lumière dont elles émanent, qu'elles peuvent satisfaire à cette exigence. Aussi la position du Sage, du philosophe selon le cœur de Sohrawardî, n'est nullement une position confortable ni de tout repos. De là cette magnifique violence avec laquelle il interrompt parfois ses exposés les plus techniques, pour apostropher les dialecticiens stériles et bavards. Par exemple, au § 111 des «Entretiens», en exposant sa doctrine des prédicats de l'être comme aspects-herméneutiques de pensée pure, et montrant dans quelles impossibles régressions à l'infini s'enferme par contre le réalisme des Péripatéticiens, il proclame: «Le dialecticien pourra se convaincre ici que les savantes complications sur lesquelles ont peiné ces philosophes, sont en pure perte. On dirait qu'ils n'ont qu'un but: vous faire perdre votre temps sans utilité. C'est parce que des discussions de ce genre peuvent se montrer au jour, que la Sagesse, elle, est interrompue, que sont abolies les Hautes Sciences de l'Itinéraire mystique, obstrué le chemin vers le Monde divin. Les discussions de discussions laissent des monuments d'écriture, et ceux qui font semblant d'être des philosophes s'y laissent prendre, dans la vaine pensée que l'on peut faire partie de la famille des Sages simplement en lisant des livres, sans s'engager soi-même dans l'Itinéraire mystique, et sans avoir la vision personnelle des pures Lumières spirituelles»³³.

S'engager dans cet Itinéraire mystique, c'est remplir la vocation de la sagesse ishrâqî, telle que nous en avons entendue tout à l'heure la définition. Or, à quel terme cet itinéraire va-t-il conduire le Sage? Sohrawardî vient de nous le dire: «à la vision personnelle des pures Lumières». A rien d'autre, à la limite ultime, qu'à un face à face avec la Source, l'Orient de cette Sagesse, avec cette Fulguration primordiale dont émane à tous les degrés de l'être la «Splendeur de gloire» qu'est le Xvarenah, celle dont l'âme du Sage détient sa préséance, son investiture khalifale dans le monde des hommes, et qu'il doit d'abord rejoindre par

33) Métaphysique des *Motârahât* § 111, p. 361 de notre édition. Cf. *Moqâwamât*, Métaphysique § 24, p. 147.

l'itinéraire mystique, pour en recevoir sa consécration. C'est l'objurgation sans cesse répétée: celui qui reste sceptique devant les récits des Sages extatiques, et doute de la valeur de leurs observations spirituelles alors qu'il n'oserait pas récuser les observations faites par un Ptolémée dans le ciel physique,—que celui-là à son tour ose donc s'engager dans la voie que nous lui annonçons. Peut-être lui aussi aura-t-il la vision des Irradiations célestes, «bien que nous ne connaissions personne, en vérité, dans la secte des Péripatéticiens, qui ait eu le pied ferme dans la gnose des Pures Lumières»³⁴.

Combinons ici les textes de Sohrawardî et de ses deux commentateurs. Nous apprenons alors que ces irradiations célestes sont celles dont a été le prophète, le Sage excellent et Imâm parfait Zarathoushra l'Adherbajjânî dans son «livre Zand», là où il a dit: «Le monde se divise en deux parties: *mînowî*, c'est-à-dire le monde de la Lumière, le monde spirituel,—et *gîti*, c'est-à-dire le monde ténébreux, corporel.» (Ce sont les deux grandes divisions awestiques: «mainyava» et «gaethya», en pahlavî «mênök» et «gêtk»). Du Monde de Lumière effuse sur les âmes des Parfaits une Lumière qui les assiste en leur donnant puissance; par elle les âmes sont irradiées, et se lève sur elles une aurore plus éclatante que le lever du soleil. C'est cette Lumière qui est appelée «en pahlavî», nous dit-on, «Khorra»; c'est celle dont Zarathoushra a dit encore: «Le Khorra est une lumière qui effuse de l'Essence divine (min dhâti'llah); par elle, les créatures sont ordonnées en une hiérarchie donnant préséance aux unes sur les autres, en même temps que par son assistance chacune est fixée dans l'agir et l'œuvre qui lui sont propres»³⁵.

Ce Flamboiement divin primordial, cette Source irradiante, Sohrawardî rappelle dans son livre des «Tablettes» (*Alwâb*) que le bienheureux roi Kay Khosraw fut admis à la contempler. La figure mystique de Kay Khosraw est esquissée alors suivant les traits d'une tradition que nous pouvons d'autant mieux comprendre en Occident, que nous y retrouvons les attributs mystiques prêtés

34) Ibid. § 224, p. 505, l.4-5, et *Hikmat ol-Isbrâq* p. 372.

35) Ibid. pp. 371-372.

par nos traditions correspondantes, au roi du Graal. Le roi Kay Khosraw resta absorbé dans une longue adoration intérieure. Alors vint à lui la Sagesse du Père sacrosaint, la Sagesse personnifiée comme hypostase céleste (nous pouvons penser ici aux entretiens consignés dans le livre pahlavî Mênôkê-Xrat), et elle s'entretint avec lui des mystères du Monde non manifesté. Il fut ravi lui-même jusqu'au Monde suprême: son âme fut toute empreinte de la Sagesse céleste, et les Lumières archangéliques se montrèrent à lui face à face. Et dans ce face à face il en apprit la signification secrète de ce que l'on appelle le «Xvarenah royal», «projection victoriale, inspiration d'une puissance dans l'âme, devant laquelle se courbent les têtes ³⁶.»

Le roi Kay Khosraw typifie donc l'être qui est à la fois le Sage parfait investi par la Sagesse, par la Sophia céleste en personne, et que cette investiture consacre comme le Roi mystique du monde, possédant par excellence ce que le néoplatonicien Jamblique appelait les «vertus hiératiques». Ce n'est pas le seul lieu où Sohrawardî réintroduit, en leur donnant leur pleine signification ésotérique, les figures de l'histoire sacrée des Iraniens. Pensons, par exemple, à l'interprétation mystique de la mort d'Isfandiyâr, dans la «Risâla-yé 'Aql-é sorkh» récemment publiée par M. Mehdi Bayani ³⁷. Mais la rencontre en la même personne du Sage d'autorité royale et du Roi à l'âme hiératique, résulte de cette modalité propre du Xvarenah que l'Awesta (Yasht XIX) dénomme «Kavaênem Xvarenô» ³⁸, et qui dans les textes de Sohrawardî figure sous la dénomination persane de «Khorra». Il y a en effet

36) Ibid. Pour le texte capital du Kitâb al-Alwâb al-'Imâdiyya, cf. le §73 de ce livre dans le T. II de notre édition des «Opera Metaphysica» avec des extraits du commentaire de Wadoud Tabrizî.

37) رسالة فارسی عقل سرخ Isfahan 1319 (1940). Pour tout ce qu'en évoque le symbolisme, cf. Prolég. p. IV n. 4. Récemment M. Sadegh (Sâdiq) Hedâyet, dans sa traduction persane commentée du Zand-î Vohouman Yasn a relevé la concordance presque littérale entre quelques passages de ce traité de Sohrawardî et certains textes de la littérature mazdéenne. Cf. زند و هوومن یسن (بهمن یشت) باهتمام صادق هدایت Teheran 1944, pp. 58-59.

38) Cf. Pouré-Davoud, op. cit. pp. 314-315.

plusieurs modalités du Xvarenah, de même qu'il y a plusieurs degrés dans la hiérarchie des Sages auxquels peut revenir la royauté mystique du monde. A la fin du «Livre des Entretiens»³⁹ Sohrawardî énonce comment les influences des astres et de leur Anges, se combinant avec celles des Pures Lumières spirituelles, peuvent tantôt effuser sur l'âme un Xvarenah où prédomine la puissance subjuguante, celle qui fait les héros victorieux;—tantôt au contraire effuser une lumière engendrant les aspects les plus délicats de l'amour et des inclinations affectives, et donnant à l'être qu'elle illumine la puissance séduisante par excellence de la beauté et de la sagesse;—tantôt enfin, lorsqu'un merveilleux équilibre prédomine, émaner le privilège de cette Splendeur de Lumière qui seule est appelée Xvarenah royal. Celui-ci, la risâla au titre éloquent de «Partaw Nâme», le décrit ainsi: «Tout roi initié à la Sagesse et persévérant dans l'adoration de la Lumière des Lumières, se voit conférer le Xvarenah royal (Khorra-yé Kayân. Farr-é nourâni). La fulguration divine le revêt d'une robe de majesté et de splendeur. Il est le chef naturel du monde. L'assistance lui est donnée du monde céleste; ses songes et son inspiration arrivent à leur perfection»⁴⁰. Tel fut le charisme du roi Kay-Khosraw, prototype du Sage royal à l'âme hiératique, et du nom duquel Sohrawardî dérive l'appellation de «Khosrawanides» décernée par lui en propre aux Sages de l'ancien Iran.

Un dernier point cependant ici nous arrête: cet idéal de Sohrawardî, que signifie-t-il pour un monde où de son propre aveu la route vers la Sagesse est coupée, les Hautes Sciences abolies? Et d'autre part son idéal n'est-il pas celui d'un Sage cumulant les vertus hiératiques du mystique et la haute expérience philosophique du dialecticien parfait? Écoutons encore ses propres déclarations dans le prologue de *Hikmat ol-Ishrâq*⁴¹. En fait, la Terre n'est jamais privée ni jamais vide d'un Sage ou d'une

39) *Motârahât* § 224, pp. 504-505.

40) Cf. le texte persan final de la رساله پرتو نامه en note du § 224 de notre édition des *Motârahât* p. 504, et ici même la traduction persane de la présente conférence.

41) Lith. Teheran, pp. 22 ss.

communauté de Sages qui font subsister les attestations divines dans ce monde, et par là font subsister ce monde même. Le Sage, premier d'entre eux, c'est le «Khalifat'ollah,» l'Imâm, et il en sera ainsi tant que dureront le Ciel et la Terre. Mais dans la hiérarchie des Sages, on peut distinguer cinq degrés se présentant dans l'ordre suivant.

Dans un premier cas: le Sage possède l'expérience mystique sans aucune mise en œuvre philosophique. C'est le cas des Prophètes et des Sages soufis: un Bistâmî, un Tostarî, un Hallâj.

Dans un deuxième cas: le Sage possède le savoir philosophique mais est totalement dénué d'expérience mystique. C'est le cas des Péripatéticiens, d'un Fârâbî, d'un Ibn Sînâ.

Dans un troisième cas, plus rare et plus sublime, déclare Sohrawardî, que la Pierre philosophale des alchimistes, le Sage est totalement expérimenté en l'une et en l'autre. (Et pour cela, remarquent les commentateurs, il a tout de même fallu la construction de l'édifice aristotélicien, et finalement l'œuvre maîtresse de Sohrawardî en personne.)

Enfin dans un quatrième et un cinquième cas, l'on a un Sage ayant une bonne expérience de l'une et une médiocre connaissance de l'autre.

Eh bien, sans nul doute, c'est le troisième cas qui représente celui de l'authentique khalife de Dieu sur terre, l'Imâm parfait. Mais rarement l'histoire peut témoigner qu'il fût là en fait. A son défaut, ce sera alors le parfait mystique même dépourvu de savoir proprement philosophique qui jouira de la préséance. En d'autres termes, la situation spirituelle définie dans le premier cas, marque une priorité essentielle sur celle du Sage définie dans le deuxième cas, à savoir celle du philosophe non mystique. La raison en est que le ministre doit recevoir son investiture directement de son roi. Or, quelle investiture directe pourraient revendiquer ici les philosophes purement rationnels? Aussi, voyons-nous dans la filiation dynastique idéale esquissée par Sohrawardî, un Sahl Tostarî transmettre le Levain d'Hermès et des Pythagoriciens; un Bistâmî transmettre celui des Rois-Sages

iraniens. Et la clause capitale est celle-ci, le shaykh l'énonce avec fermeté: Je ne veux nullement dire⁴² par cette autorité, que le pouvoir politique soit effectivement aux mains du Sage en tant qu'Imâm. Non! la légitimité de son investiture repose sur ses perfections spirituelles. Mais tantôt l'Imâm du monde est publiquement reconnu et officiellement investi (ce fut le cas des Prophètes, le cas des rois tels que Farîdoun et Kay Khosraw, en qui fut rendu visible le *Xvarenah* royal;) et tantôt l'Imâm est caché. Mais serait-il totalement inconnu aux yeux des masses, son existence serait-elle complètement méconnue et rejetée, c'est lui cependant que «ceux qui savent» appellent le Pôle (qoṭb); au plus profond de l'obscurité, du malheur et de la réjection, c'est en lui cependant que réside l'autorité hiératique de la Sagesse.

Je crois avoir relevé quelques-uns des textes les plus importants de Sohrawardî sur le charisme royal du Sage parfait, sur l'initiation divine directe du Roi hiératique, sur l'ombre où pendant de longues périodes de ténèbres peut être rejetée son autorité céleste. Bien des textes de l'ancien Iran—et de l'Iran moins ancien—pourraient être mis en parfaite consonnance ici: car la nostalgie la plus profonde de l'âme iranienne au cours des siècles paraît bien s'exprimer dans l'attente du «Saoshyant», dans le rêve de l'Imâm caché, celui que l'on ne peut nommer, mais qui possède la seule autorité légitime de l'Esprit. On dira peut-être ici: «L'idée équivalente ne se retrouve-t-elle pas souvent ailleurs? Et puis n'est-il pas naturel, par exemple, qu'une communauté malheureuse cherche, après coup, dans cette idée une compensation à son échec?» Pourtant, une phénoménologie religieuse consciente de ses tâches, ne peut pas se contenter d'explications aussi faciles. Car, après tout, ne serait-ce pas l'inverse? Si d'abord et avant tout il y a l'assurance que la véritable histoire se joue dans l'accomplissement d'un Destin prééternel, à jamais insaisissable pour les chroniqueurs enregistrant les faits visibles? Et si cette assurance rend capable à jamais de ne pas trahir ce Destin, et de préférer l'échec, peut-être même de choisir le triomphe dans l'échec? L'histoire religieuse de l'Iran est assez éloquente sur ce point.

⁴² Ibid., p. 24.

III

LE MOI PRÉEXISTENTIEL

Ce mot de nostalgie que nous venons de prononcer, exprime peut-être au mieux un des états profonds de l'âme iranienne: attente contenue et discrète de ce que l'on sait impossible dans les limites de la condition humaine, mais que peut atteindre, l'éclair d'un instant, l'élan dans lequel l'âme se projetant en avant de soi, se révèle à elle-même l'objet de son attente. Mouvement dans lequel s'exprime un choix préexistantiel, et dont nous souhaiterions que cet entretien eût permis de déceler les motifs qui le provoquent et le devancent. Car 1° c'est à cet élan qu'est donnée la révélation d'un monde céleste, peuplé d'êtres de lumière, d'Intelligences providentes, tel que Sohrawardî nous l'a fait entrevoir par rapport aux Idées de Platon. 2° C'est de ce monde céleste qu'effuse une Puissance lumineuse sacrosainte ordonnant entre eux tous les êtres, et marquant de son flamboiement Celui qui doit un jour transfigurer le monde, en l'arrachant aux Puissances de Ténèbres. 3° Ce même élan enfin se projette au devant de la révélation intérieure qui met l'être humain en présence du mystère le plus personnel de sa condition terrestre. C'est ce dernier *motif* qu'il nous faut maintenant distinguer dans l'œuvre de Sohrawardî, tout en nous bornant ici à une simple esquisse. Nous percevrons immédiatement en effet tant de résonances avec le cycle de la poésie mystique de l'Iran au long des siècles, que si nous voulions orchestrer les motifs sohrawardiens avec le secours de toutes ces variations, notre tâche serait sans limite. Ce qu'il y a de propre et d'original dans sa pensée et dans son œuvre, c'est le fondement métaphysique sur lequel s'institue sa religion et mystique d'amour; c'est ensuite le prolongement lyrique qu'elle trouve dans une adoration liturgique. Entre les deux s'encadre une exquise présentation symbolique, dans laquelle bien d'autres Iraniens ont à leur tour puisé leur inspiration.

Comme formant un groupe caractéristique dans l'ensemble de l'œuvre du Shaykh ol-Ishrâq, j'avais signalé tout à l'heure un

cycle de petits traités en persan, écrits en forme de récits allégoriques ou romans d'initiation. L'un d'entre eux se signale comme étant l'une des présentations les plus délicates et les plus tôt venues, de l'amour mystique. Il s'intitule «Mo'nīs ol-'Oshshâq», c'est-à-dire «Le Familier mystique des Amants.» Résumons-en le prologue ⁴³. La première Essence émanée de l'Essence divine est un être de lumière: c'est le Premier Archange ou la Première Intelligence, celle que Sohrawardî appelle ailleurs de son nom mazdéen, l'Archange Bahman. Or, cette Prime Lumière émanée de Dieu possédait trois Attributs: la connaissance de la pure Essence divine dont elle émane; la connaissance de soi-même, de son être propre; enfin la connaissance de ce qu'elle n'était pas, c'est-à-dire de la part de non-être et de négativité impliquée dans son être propre. Le premier de ces Attributs, fixé dans la préhension de l'Essence divine, donna naissance à une entité que l'auteur personnifie dans le nom de *Beauté* (ici encore l'Attribut devient hypostase, comme dans la pensée awestique.) Le second de ces Attributs, la connaissance que le Premier Archange a de son être de lumière propre, engendra une seconde entité, personnifiée dans le nom d'*Amour*. Enfin, le troisième de ces Attributs, la connaissance que cet Archange a de son non-être, c'est-à-dire du voile d'ombre qui est la limite de son être propre, engendra une troisième entité, personnifiée dans le nom de *Tristesse*. Et ces trois choses: Beauté, Amour, Tristesse, qu'une même Source engendra (suivons la vision personnalisante et le texte même de l'auteur, sans nous occuper du genre des mots en français!) — ces trois entités forment trois «frères». Beauté, qui est l'aîné des trois, contempla en elle-même et se révéla à elle-même comme le plus sublime des Biens. Une grande douceur fut en son être. Alors elle sourit, et des milliers d'Ange parurent, éclos de ce sourire. Mais son jeune frère, celui qui s'appelle Amour, l'ayant contemplée lui aussi, fut comme pris de folie: il ne pouvait en détacher son regard et

43) Une première édition du texte persan a été donnée par O. Spies, *The Lovers Friend*, Delhi 1934. Nous en avons publié antérieurement une traduction française in *Recherches philosophiques* T. II, Paris 1932-1933. Nous avons avoir eu depuis lors l'occasion d'améliorer ce premier essai de traduction.

restait comme un esclave à la servir. Et quand il eut voulu se déprendre et s'éloigner, son plus jeune frère, celui qui s'appelle Tristesse, s'agrippa à lui. Et c'est de cette étreinte de Tristesse, maintenant l'Amour suspendu dans le ressouvenir de la Beauté, que sont nés et que durent le Ciel et la Terre.

Le mystère de l'Eros cosmogonique insinué en ce raccourci symbolique porte vraiment l'empreinte du génie iranien. Les comparaisons se présentent nombreuses à l'esprit. Disons seulement que l'auteur d'un traité beaucoup plus tardif intitulé «Majâlis ol-'Oshshâq» n'a fait dans le prologue de son propre livre que développer et amplifier tout au long le petit roman sohrawardien. Et ce petit roman énonce avec une telle clarté le leit-motiv de toute une conception du monde, de l'homme et du savoir, que nous aurons simplement ici à recueillir ces quelques lignes de son onzième chapitre.

«Il y a trois principes: la science de gnose, l'émotion affective et l'Amour (ma'rifat, ma'abbat, 'ishq). Mais on ne peut accéder au monde de l'Amour qui est le plus élevé de tous, que par la science de gnose et par l'élan du cœur. Il y a donc deux principes qui rapprochent du monde suprême de l'Amour, et tel est le sens des paroles: «Deux pas et tu as rejoint» (paroles se rapportant à l'Ascension nocturne ou «Mi'râj» du Prophète, et si célèbres chez Hallâj). De même que l'Amour est à la limite où l'élan affectif se dépasse lui-même, de même l'émotion du cœur est à la limite où la connaissance se transcende elle-même, et c'est cette limite que doivent franchir (à moins qu'ils ne la franchissent jamais!) les sages et les philosophes. C'est pourquoi le poète a dit:

«L'Amour n'est au pouvoir d'aucune créature:

«Etat d'amour est donné à celui-là seul qui a rejoint.

Cependant, c'est là formulée l'esquisse symbolique d'une situation générale. Comment maintenant peut s'effectuer la transition effective et personnelle: de l'insinuation symbolique à la réalité personnellement et expérimentalement vécue, le passage du «majâz» à la «haqîqat»? L'effectuation de ce passage est

sans doute, en même temps que le but ultime de l'enseignement de Sohrawardî, le secret qui lui inspira de rédiger à côté de ses œuvres didactiques massives, ces courts romans d'initiation en prose. Là encore, le *motif* qui mettra en mouvement l'âme du mystique vers le but décisif, proviendra d'une représentation, plus exactement d'une vision anticipatrice qui, si elle parvint à Sohrawardî sous le vêtement transformé d'un riche syncrétisme, n'en annonce pas moins, à notre sens, une origine mazdéenne.

Rappelons-nous et récapitulons les moments essentiels de sa vision du monde. La relation originelle, mère de toutes les autres, est celle qui s'institue au Matin de l'être entre la Lumière des Lumières et le Premier Archange, relation définie comme «qahr wa maḥabbat», et qui ordonne par couples toutes les entités possibles des univers. Cette même relation se répète entre l'Ange et l'Espèce qui émane de sa lumière. Finalement, elle se répète pour chaque essence qu'une relation d'amour unit à la Cause céleste dont elle émane, et à qui elle obéit. Chaque être a son Aimé dans le Monde supérieur, vers qui tend son désir. Pour le genre humain dans son ensemble, le livre des «Temples de la Lumière»⁴⁴ nous apprend que c'est l'Ange de l'humanité, celui que l'on appelle (et c'est une réminiscence gnostique précise) l'Esprit-Saint ou Gabriel l'Archange. Ailleurs (dans les «Taq-dîsât») Sohrawardî dira aussi «l'Ange Serôsh» (Sraosha de l'Awes-ta). Mais il y a plus encore. Pour chaque être humain préexiste à sa naissance terrestre une essence de Lumière qui reste avec lui dans une relation faisant d'elle son Ange protecteur, à qui il est finalement réuni par la mort. Conformément à la Tradition hermétique, Sohrawardî la désigne du nom de «Nature parfaite» de l'être humain. Elle apparaît notamment à deux reprises dans son œuvre.

Dans les «Entretiens»⁴⁵ Sohrawardî introduit le récit d'un songe attribué à Hermès: «Voici qu'une entité du monde spirituel

44) K. Hayâkil al-Nour, IV^e et V^e temple. On trouvera dans le T. II des «Opera metaphysica» le texte arabe des Hayâkil, accompagné de la version persane de l'auteur et de quelques extraits des commentateurs.

45) Métaphysique des Motârahât, livre VI, chap. IX § 193, p. 464.

(dhât rouhânîya) inspira en moi (ou «projeta vers moi») les connaissances de gnose. Alors je lui dis: «Qui donc es-tu?» Elle me répondit: «Je suis ta Nature parfaite». Mollâ Sadrâ ⁴⁶ et d'autres encore, aimeront à leur tour à invoquer ce récit. Un autre texte, cette fois dans le «Livre d'heures» ou «Taqdîsât», prolonge en l'invocation ardente et lyrique d'un face à face anticipé le songe fugitif d'Hermès. C'est une courte invocation, succédant aux hymnes que Sohrawardî composa pour être récitées chaque jour de la semaine. Elle s'adresse précisément à la Nature parfaite, et en ces termes: «O Toi, mon seigneur et prince, mon ange sacrésaint, mon cher être spirituel! Tu es l'Enfantant au Ciel de l'Esprit et l'Enfanté au Ciel des Pensées. Tu es l'exclusivement voué, de par la permission divine, au gouvernement de ma personne. Tu es celui dont la ferveur intercède auprès de Dieu, le Dieu des Dieux, pour compenser ma déficience. Toi qui es revêtu de la plus éclatante des Lumières divines, Toi qui demeures au sommet des degrés de la perfection, je t'implore par Celui qui t'a comblé de cette sublime noblesse, et qui t'a dispensé cette effusion de grâce immense. Ah! que Tu te manifestes à moi lors de la plus belle des Epiphanies, que tu me montres la lumière de Ta face éblouissante! Que Tu sois pour moi le médiateur auprès du Dieu des Dieux dans l'effusion de la lumière des Secrets, que Tu enlèves de mon cœur les ténèbres des voiles, au nom de son droit sur Toi et de sa place auprès de Toi. ⁴⁷»

46) Cf. Mollâ Sadrâ, K. al-Shawâhid al-roboubîya, Teheran 1289, p. 109.

47) On trouvera le texte de cette دعوة الطباع التام dans le T. II des «Opera metaphysica», à la fin des «Wâridât wa Taqdîsât», ce «livre d'heures» où l'inspiration du Shaykh rejoint dans son essor les motifs les plus caractéristiques du lyrisme manichéen. Le début de l'invocation citée ici suggère une réciprocité dans la notion d'enfantement qui offre une consonnance frappante avec ce qui est rappelé plus loin concernant la notion mazdéenne de Daênâ. Cela présuppose entre zoroastrisme et hermétisme une rencontre dont nous constatons en maintes occasions les effets, sans pouvoir encore en définir le processus. La combinaison du motif d'Hermès avec celui de la Nature parfaite, chez Sohrawardî, est en parfait accord avec la tradition du symbolisme

Puisque cet être éblouissant, lyriquement décrit, auquel s'adresse cette invocation, est précisément le même être qui, répondant à l'interrogation du mystique en songe, lui déclare: «Je suis ta Nature parfaite»,—et après tout ce que nous connaissons maintenant de la pensée du Shaykh ol-Ishrâq—voici que, commandé par tout cela, un rapprochement s'impose avec une autre vision céleste, celle qui est peut-être le joyau le plus éclatant de la foi et de l'espérance mazdéennes. Là, comme nous le savons par plusieurs textes awestiques et pahlavis, se manifeste aussi, sous le nom difficilement traduisible de «Daênâ», une vision qui est à la fois comme le Moi céleste du croyant et sa confession préexistentielle de la foi mazdéenne. Lorsque le Parfait, ayant franchi les portes de la mort, se présente à l'entrée redoutable du pont Tchinvât, il voit venir vers lui une forme éblouissante, celle d'une jeune fille dont la beauté surpasse toute autre beauté jamais vue de lui. Émerveillé, il lui demande: «Qui donc es-tu?» Et elle de répondre: «Je suis ta Daênâ: celle que ta pensée, ta parole, ton agir ont faite. J'étais aimée, tu m'as faite plus aimée. J'étais belle, tu m'as faite plus belle encore». ⁴⁸ Certes, le mot Daênâ est difficile à traduire: il exige comme tant d'autres noms propres awestiques une simultanéité de mouvements inhabituelle à notre représentation. On a proposé «Moi de Lumière», «Moi transcendant», «Personnalité prééternelle». Il n'est pas besoin de trop solliciter les textes pour s'apercevoir que le terme de «Nature

alchimique (cf. encore sa signification eschatologique in Talw. § 83). Nous renverrons ici notamment, à cause de son intérêt majeur, à un traité de Aydamour Jildakî (ob. 743-1342, Brockelmann, Suppl. II p. 172, n° 7): Natâ'ij al-fikar fi'l kashf 'an *abwâl al-hajar*. Le douzième et dernier chapitre de ce traité enclôt en un songe l'intervention de la Nature parfaite, la mort d'Hermès et la naissance de l'enfant merveilleux. En dehors de l'ancienne et introuvable impression de Boulaq, les manuscrits de ce texte semblent fort rares. Outre les deux mss. du Caire (cf. Paul Kraus, Jâbir ibn Hayyân, vol. I, Le Caire 1943, pp. 178 et 194) signa- lions deux autres mss. à Teheran: l'un à la bibliothèque du Parlement (ms. 726, fol. 2^b - 21^b), l'autre dans la collection privée de M. Kamalian, majmû'a n° I (fol. 58^b - 93^o).

48) Hâdokht Nask, fargard II v. 14 (Pouré-Davoud, The Yashts, part II p. 167).

parfaite» dont hérite Sohrawardî, serait peut-être bien une traduction particulièrement heureuse et juste de ce «Moi préexistantiel»^{48a}. La «Nature parfaite» est l'ange protecteur préexistant à l'individu humain qui s'en est séparé dans son existence terrestre, et qui en attend la vision à la suprême Epiphanie. Historiquement sans doute, la possibilité de rapprocher les deux motifs et de les comprendre l'un par l'autre, présuppose l'éclosion d'une donnée originelle mazdéenne interprétée avec toutes les ressources, en premier lieu, de l'imagination métaphysique du manichéisme, puis de la gnose hermétique et alchimique d'où provient le récit de la vision d'Hermès. C'est une grande recherche de comparaison structurelle qui s'imposera un jour ici, nommément entre Daênâ mazdéenne et Sophia manichéenne.

Essayons, pour terminer, d'entendre comment le chant d'invocation à la Nature parfaite, à l'Aimée éternelle, se détache en hauteur sur l'accompagnement que lui donne le prologue du petit traité «Mo'nis ol-'Oshshâq», que nous avons lu il y a quelques instants. L'accord que nous pouvons percevoir est mesuré par la relation qui unit la personnalité terrestre de l'homme à sa Nature parfaite, à sa Daênâ, pourrions-nous dire, telle qu'elle se présente dans l'univers sohrawardien, — c'est-à-dire dans cet univers formé d'une hiérarchie de Pures Lumières où chacune est avec celle qui lui est inférieure et émane d'elle, dans la position d'une puissance dominatrice (tasallot) à laquelle répond chez la seconde

48^a) «Préexistantiel», en tant que la personnalité terrestre manifeste comme telle un «choix» qui l'existentialise. Il va sans dire que la complexité de cette figure déborde la rapide allusion que l'on pouvait se permettre ici. Notamment on ne pouvait analyser ici les différents aspects connotés par le terme «Daênâ» et en montrer la cohérence ontologique. En outre, le rapport entre «Daênâ» et «Fravashî» (Farvahar), la fonction de l'une et de l'autre dans le quintuple schéma de l'anthropologie mazdéenne (avec ses variantes), tout cela représente un problème infiniment complexe qui n'a pas encore subi d'élaboration vraiment philosophique. M. Pouré-Davoud traduit fort suggestivement par les termes de *تشخص معنوی* et *وجدان*. Cf. les nombreux éléments rassemblés par lui dans les commentaires de sa traduction persane de l'Awesta: The Yashts, part I pp. 582-592 (Farvahar) et part II pp. 159-166 (Daênâ).

un élan affectif, une docilité d'amour (*mahabbat*) tendant à la réinvolution de sa propre lumière dans la Lumière supérieure dont elle émane. De cette hiérarchie des êtres-de-lumière procède l'idée d'une science de gnose n'atteignant à sa perfection qu'une fois introduite dans le monde de l'amour par l'élan-affectif. Et c'est cette correspondance entre la genèse et la gnose des Pures Lumières, qui nous montre sous son jour propre, comment éclôt chez Sohrawardî la religion d'amour qu'il professe avec tant de ses frères iraniens. Une exigence impérieuse, une tension de l'amour entraînant jusqu'à l'adoration de l'Aimé et au dépouillement de toute existence propre, l'état de «fanâ». Cet amour «célestial» est si différent du concept apparent de l'amour exprimé dans la plupart des romans de l'Occident moderne, que seuls sans doute nos troubadours des siècles médiévaux se fussent vraiment sentis en compagnie de leurs frères, et pour cause! Les troubadours cathares n'avaient-ils pas à leur origine des missionnaires manichéens, donc des pensers et un grand rêve venus d'Iran? Il faut souhaiter que l'état des études et la publication des textes nous permettent quelque jour la grande comparaison féconde, la rejonction des deux traditions sœurs, qui du côté de l'Occident s'étendrait des troubadours, y compris Dante, jusqu'à l'école de Jacob Boehme ⁴⁹.

L'exigence de cette mystique d'Amour découvre à l'Amant qu'entre lui et l'Aimé le seul obstacle qui s'interpose, c'est précisément l'affirmation de son existence propre, de son Moi détaché de sa «Nature parfaite». Il faut que le عاشق sacrifie si totalement cette possession en propre de son existence, qu'il finisse par ne plus subsister que comme Amour pur, que «substante» ou «substancifiée» la seule beauté de l'Aimé. Je pense ici à l'admirable bréviaire du pur Amour que constitue le Livre des «*Sawânih*» d'Ahmad Ghazzâlî ⁵⁰. La présence matérielle peut

49) Jonction déjà esquissée dans le beau cahier consacré au «Génie d'Oc» par les «Cahiers du Sud» en 1942.—Il faut, par contre, assister de temps à autre aux plats efforts dépensés par des gens qui veulent, dirait-on, abolir une «invention» qui les gêne beaucoup. Pourtant, ceux que la métaphysique agace, n'ont qu'à s'occuper d'autre chose.

50) Texte persan subtil et difficile dont on possède depuis peu deux

même ne plus compter, la désirer, contre l'absence imposée peut-être par l'Aimé, c'est se laisser distraire de la pure adoration. C'est laisser subsister une part du Moi terrestre, se rendre incapable de l'Attestation unifiante de l'Unique (*tawbîd*), c'est être un polythéiste déguisé. Car seule l'Essence divine peut articuler elle-même son témoignage dans la personne et sur les lèvres du croyant, dont le «je» n'est qu'une métaphore. Et c'est aussi rigoureusement l'Aimé qui subsiste seul dans l'Amant, comme le souffle du musicien parcourt librement la flûte de roseau pour en titer les sons qu'il agrée. Je pense au prologue du «*Mathnawî*» de Mawlânâ Jalâleddîn Roumî. Un état de «*fanâ*» qui est vraiment une anticipation s'élançant parfois jusque par delà la mort. Je pense à un épisode du «*Oshtor-Nâmeh*», l'un des grands poèmes de 'Attâr⁵¹. C'est que l'Aimé est une épiphanie du monde de la Lumière. La beauté de l'Aimé est une épiphanie de la première entité éclore du Premier Archange, ainsi que nous le figure le prologue du petit roman sohrawardien. Et celui qui n'a pas su en anticiper la vision dès ce monde, ne peut espérer l'avoir dans l'autre. — Dans les habitudes de pensée occidentale depuis plusieurs siècles, il s'est produit une telle dissociation entre ce que les Occidentaux appellent «mysticisme» et d'autre part affection ou affectivité sensible, que le non-initié a peut-être du mal à ne plus trouver devant lui un problème, «son» problème, précisément parce que dans l'exigence de la mystique d'Amour ce problème est devenu impensable.

Le psaume lyrique que nous avons lu tout à l'heure est de ceux qui ont été récités familièrement par tout un groupe de Zoroastriens venus de Shîrâz, sous la conduite du grand môbed

éditions: l'une due à Hellmut Ritter, *Aphorismen über die Liebe*, كتاب السوانج (Bibliotheca Islamica, 15) Istanbul 1942, basée sur six manuscrits. En 1322 (1944) M. Mehdi Bayani publiait de son côté à Teheran le texte d'un ms. de la Bibl. Nat. de Teheran daté H. 659, sous le titre de رسالة فارسی السوانج فی العشق

51) Sur ce motif chez 'Attâr (l'adolescent qui se précipite dans la mer, du vaisseau qui transporte les pèlerins vers une Ka'aba mystique) cf. Hellmut Ritter, *Das Proœmium des Mathnawî-i Maulawî* (Zeitschr. d. deutschen Morgenl. Ges. 93, 1939) pp. 178-179.

Azar Kaywân, aux alentours des XVI^e et XVII^e siècles (IX^e et X^e de l'Hégire). Le «Dabistân ol-Madhâhib» nous instruit tout au long de leur vie et de leurs travaux. Nous y apprenons que les œuvres de Sohrawardî y étaient en grand honneur, et que l'un d'eux, Farzânâh Bahrâm, traduisit en persan celles que l'auteur avait écrites en arabe⁵². C'est peut-être le moment le plus émouvant de la tradition ishrâqî, que celui où une école de pensée zoroastrienne reconnaît ses propres pensées dans l'œuvre de Sohrawardî, et en consacre l'intention en la prolongeant elle-même dans ses écrits. Shîrâz aura été à cette époque encore une ville symbolique où soufflait par excellence l'esprit de l'Iran, puisque d'elle est sorti à son tour Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Et chose extraordinaire! nous voyons un des maîtres de Mollâ Sadrâ entrer en relations spirituelles, au cours de ses longs voyages, aux Indes mêmes, avec le cercle de Azar Kaywân. Or il ne s'agit de nul autre que du vénérable Mojtahid, Bahâ'eddîn 'Amilî. Ainsi donc tout se passe comme si, plus forts que les scissions entraînées par les malheurs historiques, les maîtres de la pensée iranienne se retrouvaient ensemble au foyer de la pensée ishrâqî.

Et ce serait une magnifique recherche que de rassembler, à travers les œuvres de tous les poètes de l'Iran, les pages où les représentations religieuses de l'ancien Iran sont devenues autant de symboles pour signifier la pure religion spirituelle d'Amour. Dans le cœur du mystique iranien, la religion prophétique de l'ancien Iran a ainsi trouvé son accomplissement par la transfiguration du symbole en sa vérité. Peut-être alors pourrions-nous intimement comprendre comment, en atteignant à la puissance du symbole s'accomplissant, la haute tension éthique qui définissait la situation existentielle du croyant zoroastrien, fit exploser, pour ainsi dire, les limitations terrestres qui contenaient son attente même⁵³. Non pas «anomie» ni dissolution

52) Voir réf. au Dabistân dans nos Prolégomènes pp. LV-LX, là où est indiqué ce moment essentiel dans la Tradition «orientale» (ishrâqî). Cf. en particulier Dr. J.J. Modi, A Parsi High Priest (Dastur Azar Kaiwân 1529-1614 A.D.) with his Zoroastrian disciples in Patna (Journal of the K.R. Cama Oriental Institute, XX 1932, pp. 1-85.)

53) La manifestation de la Beauté céleste est, pour la foi mazdéenne,

spirituelle, mais transcendance dans laquelle s'abolissent toutes les limites cernant et définissant les espaces historiques, géographiques ou sociologiques.

Pour n'emprunter ici qu'un seul exemple, adressons-nous à l'un des «grands» entre tous, Farîdeddîn 'Attâr (ob. 627 H.), le poète à l'inspiration géniale et féconde qui sut enfanter ces immenses poèmes mystiques où le génie iranien apporte l'illustration la plus éclatante à la sentence de Gœthe: «Tout l'éphémère n'est qu'une similitude.» Dans un ghazal audacieux 'Attâr s'écrie:
 «Celui qui s'est fait sans relâche le familier du Temple des Mages,
 «De quelle confession serait-il? A quel rite pourrait-il se plier?
 «Je suis hors de Bien et Mal, hors de mécréance et religion,
 [hors de théorie et pratique,
 «Car hors de toutes ces choses, multiples sont les Etapes⁵⁴.

Écoutons enfin comment l'un des maîtres du soufisme iranien, Shaykh Saffeddîn Ardabîlî, celui-là même en qui la dynastie safawide reconnaissait son ancêtre, donne à ces vers

eschatologique, c'est-à-dire suppose que l'«eschaton», la limite du «post mortem», est franchie. Mais l'irruption de la Beauté absolue dans l'existence terrestre, du fait que la présence de son mystère soit reconnue dans la beauté d'un être humain, est aussi (individuellement) eschatologique, «catastrophique» puisqu'elle détermine un état d'amour prêt aux suprêmes souffrances, y compris l'élan dans la libre mort. En outre, pour que cette «reconnaissance» soit possible, il faut que préexiste une tension vers la vision primitivement attendue post mortem. L'anticipation qui crée la situation-limite, «anticipe» ici ce pour quoi elle-même s'est d'ores et déjà décidée. C'est pourquoi il importe absolument de ne pas confondre ce sentiment eschatologique de la Beauté avec ce qu'on appelle trop souvent, à tort ou à raison, sentiment «romantique». Nous croyons que l'originalité et l'unité du génie poétique-mystique de l'Iran, à travers toutes ses phases, peuvent être décelées par cette voie. A cette condition, la présence du «Temple des Mages» dans l'œuvre de 'Attâr (cf. infra) et chez tant d'autres, nous «signifiera» vraiment, à la fois par sa provenance et sa figuration actuelle, la relation à la divinité aimée. Indication très brève donnée ici pour souligner l'articulation finale de notre conférence, et qui devra être reprise ailleurs.

54) Voir ce ghazal de 'Attâr et le commentaire de Shaykh Safieddîn dans les «Tabâqât de celui-ci, Safwat ol-safâ éd. Bombay 1329, p. 182. Corr. ici d'après un ms. personnel de M. Mehdi Bayani.

leur pleine signification. Au cours d'un entretien avec ses disciples, le shaykh commenta ainsi le ghazal de «Attâr. L'autel du Feu est vraiment «autel du Feu» dès lors que perpétuellement y brûle la Flamme sacrée. Le Temple des Mages et l'autel du Feu signifient le monde de l'Amour. Comme la Flamme sacrée, l'amour pour l'être divin ne connaît pas de cesse. A celui qui est immergé dans cet amour, que pourrait être l'observance d'une confession religieuse et d'un rituel, troublée par l'impureté d'une aspiration au paradis? S'il paraît s'y conformer extérieurement, c'est avec une sincérité intime l'ayant rendu totalement libre pour Dieu. Bien et Mal, mécréance et religion, théorie et pratique, tout cela rentre dans le monde de l'intellect rationnel. Mais dans le monde de l'Amour qui est le monde du Non-espace⁵⁵, là multiples sont les Etapes. Il y a les Etapes de l'Esseulement qui sépare (tajrîd), de la Séparation qui fait un Unique (tafrîd), les Etapes de l'amour («ishq) et de l'élan affectif (mahabbat), Etapes de la renonciation (faqr), de la gnose contemplante (ma'rifat), de l'Unification unifiante (tawhîd), d'autre encore pour lesquelles le langage n'a pas de mot. Et tout cela qui n'est pas donné dans les espaces déjà offerts ou imposés, «spatialise» par delà toutes leurs limites le domaine d'Amour, le sanctuaire où est adorée la Flamme sacrée, le «Temple des Mages.» C'est là que les mystiques Amants s'acquittent du service d'Amour; là est leur «qibla»⁵⁶ et ils n'ont pas d'autre culte.

Ainsi commentait le shaykh... Et dans les deux vers qu'il récitait au cours de cette «leçon», nous pouvons entendre l'écho perpétué de la nostalgie de l'Iran pour la Vision céleste de lumière et d'amour qu'il annonça au monde:

«Notre religion est service d'amour, notre *qibla* est l'Amour.

«Celui qui n'a ni *qibla* ni Amour, celui-là n'est qu'un mécréant.

55) «lâ-makân», Comparer l'expression persane de Nâ Kojâ Abâd (ناکجا آباد) forgée par Sohrawardî (in «Awâz-é parr-é Jibrayel» et «Mo'nis ol-Oshshâq».)

56) Au sens propre: direction de la Ka'aba, vers laquelle on se tourne pour la prière.

TABLE DES MATIÈRES

	<i>Page</i>
Préface de M. Pouré-Davoud	3
Note préliminaire	7
 Les motifs zoroastriens dans la philosophie	
de Sohrawardî, Shaykh ol-Ishrâq	11
<i>I. L'angélogie</i>	14
<i>II. Le Xvarenah</i>	36
<i>III. Le Moi préexistantiel</i>	45

PUBLIÉ PAR
LES SERVICES FRANÇAIS
DE L'INFORMATION EN IRAN

Tous droits réservés. Copyright
by Henry Corbin 1946.

