PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE TEHERAN N° 9

L'INFLUENCE DU MAZDÉISME DANS LA LITTÉRATURE PERSANE

par

le Dr M. MOÏN

INTRODUCTION

par

HENRY CORBIN

TEHERAN
1326—1948

INTRODUCTION

Par le présent volume, la série de publications récemment inaugurée par l'Université de Teheran, s'enrichit d'un apport considérable. A l'invitation d'écrire ici ces quelques pages, je voudrais répondre en commençant par indiquer la triple intention qui les inspire.

Je voudrais rendre hommage tout d'abord à l'heureuse initiative par laquelle l'Université de Teheran manifeste sa jeune vitalité. Les travaux publiés sous ses auspices vont constituer en langue persane une ample et sérieuse littérature scientifique ; elle sera la bienvenue pour tous, et elle fournira tout particulièrement aux jeunes chercheurs iraniens un instrument de travail et un stimulant vers des horizons nouveaux. Qu'il me soit permis ensuite de rendre un amical hommage à l'auteur de ce livre, où l'ampleur des moyens mis en œuvre pour répondre à un programme de recherches presque écrasant, dénote une ferveur d'intention soutenue sans défaillance. Conduit moi-même dans mes travaux sur les philosophes E*sh*râqîyûn [1], par le pressentiment de résultats tout semblables, il fallait bien qu'un jour nos voies se conjoignent. C'est ici, en Iran même, qu'aboutit leur rencontre, et les longs entretiens où nous pûmes confronter nos recherches et prévoir celles de demain, firent éclore ce sentiment confraternel qui unit sous le ciel d'une même patrie spirituelle ceux qui y vivent ensemble.

Il est à peine besoin d'insister sur la somme de travail que représente cette recherche. Le Dr. Moïn n'y a pas consacré moins d'une dizaine d'années, amassant les matériaux,

1. Ne disposant pas encore de caractères à signes diacritiques, on a eu recours aux caractères italiques, suivant le système de transcription adopté (pour les consonnes et les voyelles) par la Société d'Iranologie de Teheran.

en modifiant l'organisation, publiant entre temps d'importantes études connexes dont on trouvera la trace dans la bibliographie annexée au texte de cet ouvrage. Ce sont précisément les efforts dépensés et les résultats mis en lumière, qui inspirent ici une troisième intention à laquelle je voudrais satisfaire dans la mesure du possible. Le contenu de ce livre où sont inclus des monuments de la pensée iranienne depuis son plus lointain passé jusqu'à l'époque safavide, intéresse un cercle de chercheurs plus étendu sans doute, que le cercle des spécialistes à même de lire couramment le persan. On souhaiterait pourtant que pour ceux-là même, l'existence de ce livre ne soit pas entièrement perdue : qu'ils soient informés de son contenu essentiel ainsi que de l'état de nos recherches, propres à apporter aux leurs peut-être un supplément de questions fécondes. Ces quelques pages en français n'auraient pas de plus cher propos.

Il me paraît capital que l'on soit avant tout attentif à l'intention directrice de ce livre. Elle s'inscrit en faux contre une attitude qui a longtemps prévalu parmi les historiens des religions et dont on n'oserait même pas affirmer qu'elle ait complètement disparu. On a trop facilement admis, sans plus, que la catastrophe qui fit succomber au milieu du VIIe siècle l'Empire sâsânide sous les coups de l'invasion arabe, non seulement coupait l'histoire de l'Iran en deux tronçons dont l'un retombait dans l'irrémissibilité du passé, mais qu'elle avait même aboli le concept d'Iran en tant qu'unité spirituelle autonome, possédant un sens en soi-même. Tout s'est longtemps passé comme si l'on pouvait étudier le Mazdéisme sans se soucier des destinées de la pensée religieuse en Iran islamique, et inversement on croyait pouvoir n'étudier celle-ci que comme un chapitre de l'histoire de l'Islam en général, sans avoir présent à l'esprit tout le passé théologique préislamique. L'on n'avait, pour cette insuffisante thématisation de l'histoire, qu'une excuse : outre les textes perdus, trop de textes restés ignorés, lesquels pourtant étaient en Iran d'une

lecture courante. L'œuvre de Sohrawardî, le maître des E*sh*-râqîyûn, eût suffi à elle seule à disperser ces cloisonnements factices. Les choses étant ainsi, peut-être bien aurait-on encore insinué que le débat se jouait entre les philosophies personnelles professées respectivement par chaque orientaliste ou historien des religions. C'est pourquoi le travail scientifique accompli en Iran même par des Iraniens en possession vivante de leurs traditions, prend la valeur d'un signe et d'un témoignage confirmatif. Il est capital que cette longue recherche concernant l'influence du Mazdéisme dans la littérature persane, ait été conçue en Iran et menée à terme par un jeune savant iranien, d'autant plus que malgré son ampleur, elle ne s'offre cependant que comme un prélude.

Un hommage doit donc être rendu tout spécialement ici au maître des études avestiques dans l'Iran d'aujourd'hui, le professeur Pouré-Davoud, auquel de son côté le Dr. Moïn exprime toute sa gratitude. La monumentale traduction de l'Avesta en persan moderne que l'on doit à M. Pouré-Davoud, les amples commentaires originaux qui l'accompagnent, ont à leur suite suscité en Iran des vocations de jeunes historiens. Le moment vient donc où la conscience iranienne se prenant elle-même pour objet, formulera à son tour la philosophie de toutes les philosophies qu'elle a produites. Notons-le bien: le motif n'est pas un ressentiment, le but n'est pas un affrontement de dogmes. Motif et but sont de coopérer à cette tâche qui se poursuit en Occident depuis le siècle dernier où s'est instituée la «science des religions». Le terme peut en être lointain; peut-être même restera-t-il toujours à atteindre, sous peine d'être manqué. Mais ce qui s'offre à la limite, c'est cette théologie fondamentale que dégagerait une compréhension positive de l'histoire des religions, telle que, reproduit dans sa spontanéité, le sens de chaque intuition originelle manifestât l'espace fonctionnel de chacune, dans l'espace essentiel de l'univers religieux total. L'ancien Iran vécut de motifs religieux dont il fut la source, et dont il fit vivre l'ancien Monde : il est présent à tout l'univers de la Gnose.

Or la source même de la «Gnose» ne s'est jamais tarie au long des siècles de l'Iran islamique. Etudes iraniennes et savants iraniens occupent un secteur essentiel dans la tâche générale de l'histoire religieuse. Pour s'accomplir, celle-ci doit se donner avant tout le sens des connexions: l'étude de la Gnose shîite, par exemple, ne peut donner de fruits que conjuguée avec celle de la Gnose de l'ancien Iran, de même que celle-ci, plus privilégiée, fut déjà explorée en liaison avec les autres formes de la Gnose.

Ce sens des connexions, je crois qu'en témoigne éminemment l'imposant ouvrage du Dr. Moïn. Les motifs y sont distribués en deux phases d'égale importance pour l'économie du livre: à la présentation de la religion mazdéenne, répond l'enquête sur les traces qui en dénoncent l'influence jusque dans la littérature persane. On se réjouit de voir ici traduits et commentés en persan, les vieux textes avestiques et pehlevis, comme un témoignage de la ferveur apportée par de jeunes savants iraniens dans ces recherches où le sentiment immédiat de leur langue les appelle à exceller. Pour tous les termes techniques, l'auteur s'attache à établir le lien, étymologique et sémantique, entre les formes anciennes et les formes persanes.

Cette économie de l'ouvrage, je voudrais maintenant en donner un aperçu rapide pour le lecteur non orientaliste sollicité par le thème que le titre annonce. Mon rôle devrait être celui d'un simple «épitomiste». Que je sois pardonné, s'il m'arrive d'insérer encore quelques réflexions personnelles, comme je viens de le faire! La marche parallèle de nos travaux, nos longs échanges de pensées, me font croire d'avance que je ne commettrai pas d'infidélité envers la pensée de mon confrère et ami.

Dans un exorde précis (pp. 1-23), le Dr. Moïn rappelle l'état du Mazdéisme comme religion officielle de l'Iran sâsânide, telle que devait la trouver et la ruiner l'invasion arabe. De ce que fut celle-ci, au point de vue matériel comme au point de vue des monuments de la culture sâsânide, il a été parlé souvent en termes passionnés. Ce ton ne saurait intervenir dans un exposé

scientifique; aussi bien suffit-il de laisser parler les textes, d'écouter les témoignages de ceux qui ont suivi de près dans le temps (cf. pp. 8-12). Le vieil Iran connaîtra encore, quelque six siècles plus tard, plus violente et dévastatrice secousse avec le déferlement mongol. Pour les Zoroastriens, commença dès lors un cycle douloureux. Les uns préférèrent la route de l'exil; elle en mena certains à travers le Xorâsân, jusqu'en Chine où les Annales ont conservé leurs traces, celles dont l'historien Mas'ûdî était également informé; elle en conduisit d'autres vers le Golfe Persique, et de là finalement aux Indes. Ces étapes douloureuses sont racontées dans le *Qessa-ye Senjân*, source historique unique de cet exode pour la foi mazdéenne (cf. p. 13). D'autres pourtant, choisirent de rester en Iran, intrépides auxquels Michelet rendait hommage dans sa «Bible de l'Humanité». Il est édifiant que cette religion mazdéenne dont on s'est plu à dire qu'elle était en complète décadence, et qu'elle avait dégénéré en un formalisme vide lors de la conquête islamique, ait pu, à ce moment-là même, inspirer à tant de ses fidèles la force d'opter pour un exil volontaire ou pour une existence douloureuse et diminuée dans leur propre pays. Quant à la masse des Iraniens qui progressivement acceptèrent l'Islam, ils inaugurent une phase tout à fait caractéristique de l'histoire religieuse, assez mal connue encore dans sa structure intime. Dans le fond des âmes, s'élabore ce qui devait éclore en ces formes spécifiques que seront le shîisme iranien, le soufisme iranien, avec toutes les nuances d'enthousiasme extrémiste pouvant tenter des imaginations métaphysiques richement douées. Au cours des quatre premiers siècles de l'Hégire (VIIe-XIe siècles) mouvements et sectes fleurissent avec exubérance; nous avons quelque peine à nous y reconnaître, tant de textes ayant été détruits ou étant encore préservés en quelque retraite ignorée. L'ouvrage du Dr. Sadighi (cf. p. 8) apporta il y a quelques années, une première clarté dans cette phase d'un intérêt capital, puisque c'est alors que se transmirent les philosophèmes de l'ancien Iran, de la Gnose en général et de l'hermétisme, à la pensée religieuse ultérieure, grâce auxquels le nouvel Iran

devait au sein de l'Islam, configurer sa physionomie spirituelle propre. On sait le rôle qu'ont joué ses penseurs et ses hommes politiques dans l'édification de la nouvelle civilisation religieuse (Ebn Moqaffa; Barmakides; Exvân as-Safâ etc.).

Evoquer ces problèmes, c'est évoquer un programme de synthèse dont la tâche est encore devant nous, et que nous ne réaliserons qu'en le pensant en commun, iranistes et Iraniens. Aussi bien n'est-ce pas à cette tâche dans son ensemble que le Dr. Moïn se proposait de satisfaire dans son livre déjà si vaste et qui en annonce d'autres. Il fallait commencer par réunir judicieusement et mettre en valeur un matériel de textes, dans un secteur nettement délimité. Son propos était de montrer comment la littérature persane, —de façon plus précise encore: la poésie de l'Iran islamique—annonce la conservation de motifs spirituels issus de l'ancien Iran, qu'il se soit agi pour les uns d'y adhérer du fond de leur cœur, que d'autres au contraire aient voulu marquer de la réserve ou de la malveillance. Dans quelles connexions ces motifs se manifestent-ils? Quelles formes plastiques, dans la pensée et dans la vie, développent-ils?

Interroger sur ces prolongements ou sur ces palingénésies, implique d'abord que l'on se représente clairement la source originelle. Aussi l'auteur a-t-il consacré toute la première partie de son livre, à systématiser les données concernant la religion mazdéenne, afin de pouvoir apprécier ce qui en réapparaîtra dans leur expression néo-persane. L'immense matériel à rassembler, tout en se limitant aux poètes, présuppose déjà une connaissance familière de nombreux auteurs de grand renom. Il faut ensuite franchir entre Iran mazdéen et Iran islamique l'espace chaotique de ces siècles auxquels il était fait allusion plus haut. Mais ce que nous entrevoyons comme des réapparitions surprenantes, ce dont nous parlons comme de courants souterrains, en fait ne cessa jamais d'être.

L'ensemble de l'ouvrage est distribué en huit chapitres. Les quatre premiers (pp. 23—264) sont consacrés à la présentation

d'ensemble de la religion mazdéenne; les quatre derniers (pp. 265—536) accomplissent le dessein de l'auteur qui y analyse les données littéraires et les termes techniques où reparaît au présent le souvenir des «Mages». Après un bref résumé de la première partie, je voudrais insister davantage sur les visions très neuves que suscitent les textes si judicieusement choisis de la seconde partie, notamment dans le dernier chapitre d'un intérêt capital, consacré au thème «Mazdéisme et Soufisme».

I. Dans le chapitre 1er (pp. 23—60), pour instituer son enquête et amener à transparaître l'originalité de la prédication de Zarathoustra, d'où est issu le mazdéisme réformé tel que nous le connaissons, l'auteur retrace à grands traits la religion des anciens Aryens antérieurement à la venue de Zarathoustra (pp. 23—43). Il analyse ensuite (pp. 43—60) la représentation de cette religion iranienne prézoroastrienne, telle qu'elle est configurée dans la grande épopée de Ferdawsî et dans les sources directement utilisées par lui. Cette analyse lui permet de faire ressortir l'influence directe des traditions mazdéennes sur les auteurs du primitif «Livre des Rois» qui fut la principale source écrite du *Sh*âh-Nâmah.

II. Sur cet arrière-fond il importait alors de faire apparaître la grande figure de Zarathoustra, le prophète des Aryens (pp. 61—114). Evocation toujours difficile et délicate, tant de traits surchargeant la Tradition, comme pour compenser tout ce qui a été perdu. Pour retrouver l'authentique et l'absolument premier, les Gâthâs avec les plus anciens textes du Yasna restent la source unique: dans ces «Psaumes», il est possible d'entendre la voix même du Prophète. Mais la figure de Zarathoustra continuant de *vivre* dans la piété *vécue* par sa communauté, se précise et se rend accessible dans les textes et témoignages conservés par la tradition mazdéenne, dans les renseignements des écrivains grecs, latins, byzantins, etc., et postérieurement à l'Islam, chez les historiens iraniens écrivant en arabe ou en persan. Il y a des divergences; les orientalistes ont

peiné sur elles ; la synthèse n'est qu'indirecte. Mais le propos du présent livre n'était pas précisément de détacher la figure de Zarathoustra du contexte dans lequel il apparut aux âmes dans la suite des siècles. Comme il s'agissait de déceler les traces de l'influence du Mazdéisme dans des œuvres persanes, à une époque où comme tel, le Mazdéisme n'était plus en Iran qu'une petite minorité, il fallait montrer le Prophète tel qu'il apparut aux consciences de ceux qui secrètement l'honoraient, ou ouvertement le désavouaient : authenticité d'une tradition spirituelle, fondée sur d'autres critères que celle de l'histoire positive. Aussi bien l'analyse de l'auteur est-elle dirigée dans ce sens. Lieux qui revendiquent la naissance du Prophète ; sa parenté, sa vocation, ses disciples et son martyre ; la relation établie traditionnellement entre Zarathoustra et plusieurs souverains d'Iran ; les confusions commises, sciemment ou non, entre sa personne et quelques prophètes d'Israël (Abraham, Jérémie, Esdras) : tels sont quelques-uns des aspects spécialement étudiés dans ce chapitre.

III. Succédant à cette étude, vient la compléter celle du Canon des Livres sacrés composant l'Avesta (pp. 115-150) avec tous les problèmes qu'ils posent : leur langue, leur époque et leur composition, leurs vicissitudes et leur état actuel. La recherche associe de façon originale le souci de s'appuyer sur les travaux des Orientalistes, et en même temps le souci de dégager le «phénomène tel qu'il se montre» chez les auteurs persans traditionnels (v. g. pp. 142-145 la recherche sur le mot *pâzand*).

IV. Une esquisse du contenu théologique de la religion mazdéenne devait enfin terminer cette partie de l'ouvrage (pp. 151-264); elle embrasse tous les aspects essentiels de cette théologie; elle s'étend aux usages liturgiques, aux emplacements et aux noms des sanctuaires du Feu sacré symbolique. Je n'insisterai que sur quelques points. Exposant la doctrine mazdéenne concernant Ahura Mazdâh (littéralement : le Seigneur «Sagesse»), les Amerta-Spentas et les Yazatas (Archanges et Anges, déjà les

écrivains grecs connaissaient cette équivalence qui demande à être nuancée), les Contre-Puissances du Mal enfin,—le Dr. Moïn insiste avec raison sur la nature authentique du dualisme mazdéen, en ce qu'il implique comme tel, lui aussi (et précisément lui !) l'Adoration de l'Unique (*Yaktâ-parastî*). Peu de doctrines ont été victimes d'interprétations aussi superficielles et d'autant plus indéracinables, semble-t-il, qu'elles manquaient leur but. Ce n'est pas à dire, loin de là, que la cosmologie mazdéenne puisse être ramenée au monisme de l'être qui pèse sur la philosophie tout au long de son histoire. N'exorcise les démons que celui à qui les démons sont vraiment apparus. Succomber à la tentation de confondre le divin et le démoniaque, définit précisément l'aspect sous lequel on peut comprendre la chute du «magianisme» succombant au magisme. Mais l'antique théologie iranienne a été la seule, peut-on dire, à ne pas esquiver le problème du Mal *positif*, à ne pas jouer avec une négativité ou une «privation» qui ne serait «rien». La catégorie du «sacré», du «numineux», se trouve radicalement affectée par le mazdéisme authentique. Lumière et Ténèbres, Bien et Mal, Beauté et Laideur (souci mazdéen toujours exprimé), ne se convertissent pas dialectiquement. Les interrogations de ses «Psaumes» (v. g. Yasna 44), Zarathoustra ne les adresse qu'au Seigneur Sagesse et à ses Archanges.

Evidemment le propos des théologiens et apologètes officiels, en Islam comme en Chrétienté, ne les orientait pas particulièrement vers ce que nous décrivions plus haut comme une philosophie validant positivement l'histoire des religions. Un phénomène cependant nous importera ici, parce qu'il se trouve dans la ligne rendant possible une telle philosophie : cette ligne passe évidemment par les mouvements ésotériques de l'Islam. On reviendra plus loin sur le cas de Nâser-e Xosraw, mais le texte de son Dîwân cité (p. 167) par le Dr. Moïn, annonce éloquemment l'exigence de pensée qui inspire au *dâ'î* ismaélien les questions qu'il pose, et cela a plus d'importance phénoménologique que les expressions d'une bienveillance douteuse dont il a pu user çà et là, à

l'égard du groupe historique des Mazdéens survivants.

Dans la forme que nous transmet la tradition «officielle» du Mazdéisme, l'opposition cosmique a pour termes non pas Ahura Mazdâh lui-même, mais son Esprit-Saint (Sp*e*nta Mainiyu) d'une part, et l'Esprit Mauvais (Angra-Mainiyu, Ahriman) d'autre part. Cependant, les théologiens de l'Islam, troublés par une forme telle que le Zervanisme, puis par le Manichéisme, ont tout confondu et englobé sous la dénomination de dualisme (ma*dh*hab-e *th*anawî), tout en ne disposant que de prémisses ontologiques radicalement autres que celles qui leur auraient permis de «comprendre». Chose étrange que je ne puis omettre de signaler en passant : un Ma*h*mûd *Sh*abistarî (v. texte pp. 170-172) regardera comme «Mazdéen» le mystique qui n'ayant pas accompli l'Unification définitive, se croit encore le siège de son propre vouloir. Plus loin par contre, nous verrons 'A*tt*âr affirmer son propre «mazdéisme», pour suggérer à la façon d'un défi, sa plus profonde expérience mystique.

V. Avec ce chapitre (pp. 265-283) intitulé «Le Vin des Mages» l'auteur passe à l'étude de ces «idéogrammes» ou «chiffres» par lesquels poètes et soufis s'appliqueront à typifier en réminiscences mazdéennes leur nostalgie d'une libre religion spirituelle transcendant la Loi religieuse officielle. Le mot persan «may» (vin) a une très longue histoire. Des traditions attribuent la découverte du vin au roi Jamshîd ; l'encyclopédie «Nafâ'es ol-fonûn» rapporte l'édifiante histoire de la guérison miraculeuse d'une jeune fille; le poète Manû*tch*ehrî compose une longue qasîda, rendue quelque peu obscure par les intentions symboliques, en l'honneur du breuvage qu'il appelle la «fille de Jamshîd», dont le séjour est en la Demeure des Mazdéens (Xânah-ye Gabrakân) (pp. 266 ss.). D'autres noms royaux sont mêlés à cette origine : Shamîrân; un roi de Herat, proche parent de Jamshîd (selon 'Omar Xayyâm, in *Naw Rûz Nâmah);* Kay Qobâd (in Râ*h*at os-*S*odûr) (pp. 270—272). Aussi bien, dans la pensée des Moslems, *tous* les rois de l'ancien Iran avaient été des Mazdéens : Ferdawsî fait de

Kay-Xosraw un lecteur assidu du «Zand-Avesta» (p. 274). C'est à cette attribution originelle que se rattache le symbole le plus typique : la Coupe, ou pour prendre le terme sacral de notre langue médiévale qui en est la traduction la plus fidèle, le *Graal* de Jamshîd (Jâm-e Jam) appelé encore le «Graal des Kayânides». Selon la tradition, on le sait, ce Graal était cerclé de sept lignes, correspondant aux Sept Climats, symbole inépuisable pour les mystiques théosophes (cf. infra chap. VIII).

Avec raison, le Dr. Moïn fait ressortir combien l'interdiction légale du vin pût être à l'époque un paradoxe en pays aryen. Tout le monde est d'accord, — historiens persans et poètes arabes (pp. 275 ss.) —le vin était un élément rituel dans les fêtes et cérémonies des anciens Iraniens. Que le clergé islamique ait voulu l'extirper, c'était avec raison du point de vue de la *sh*ari'at. Dès lors c'est en dehors des villes, dans les «couvents» des Mages et des Chrétiens, qu'il pouvait seulement être consommé. Mais ce n'est là qu'une circonstance et un lien tout *extérieurs*. Un problème subsiste, car le choix d'un symbole n'est ni indifférent ni arbitraire. Que tous les poèmes où figure l'éloge du vin aient pris une tournure soufie, ou que les Soufis en aient fait leur idéogramme, c'est dans ce phénomène de l'idéogramme, du «chiffre», c'est par le lien du symbolisé au symbolisant que la nécessité *interne* s'en est imposée. L'association du couvent mazdéen et du couvent chrétien opère comme l'association d'une double réminiscence liturgique : celle de la coupe de *haoma* dans la liturgie parsie, et de la coupe du Vin mystique dans la Cène chrétienne. Il fallait que la pensée — alors que Mo*gh* (Mage) désignait tous les Zoroastriens en général — ait la possibilité d'instituer en transparence le double sens qui se poursuit à travers les termes qui naissent l'un de l'autre : Mage et celui qui consomme du vin (mo*gh*, mayxᵛâr) ; Temple du feu et taverne (âte*sh*-kadah, may-kadah); fils des Mages et échanson mogh-ba*tch*ah, sâqî), etc...

Que le double sens s'institue, c'est comme «chiffre» d'une situation théologique générale, qui se comprendra d'autant

mieux si le Zoroastrisme fut *à l'origine* un mystère extatique, et n'en perdit jamais tout à fait le sentiment malgré un légalisme envahissant (cf. infra, remarques à propos du début du chap. VIII). L'extase se trouve être avec la *sh*arî'at littérale et officielle, dans le même rapport que le Vin et toutes les figures que l'on groupe autour de son symbole. Choisi comme symbole, le Vin est lui-même un *ta'vîl*, et il exige à son tour pour être compris, un *ta'vîl*, une exégèse spirituelle et ésotérique. Par cette exégèse c'est la religion ancienne qui accède elle-même à sa vérité spirituelle en y faisant accéder la *sh*ari'at littérale. C'est pourquoi encore, tout cet ensemble de figurations est lié à la mystique d'amour des Soufis et à toutes ses complexités (cf. infra, Aw*h*adî Kermânî), lié à leur sentiment qu'en dehors d'elle il n'est point de vraie Attestation de l'Unique : le Taw*h*îd selon la Loi littérale n'est qu'un *sh*irk (polythéisme). Mais là encore et surtout, la mystique d'amour plonge ses racines dans une représentation préexistentielle de l'être, figurée aussi bien dans le mazdéisme que dans le manichéisme, et qui situe l'être humain ailleurs que sous la Loi littérale.

J'ai insisté au passage sur ces thèmes qui appelleraient de longs développements, pour montrer à quel point les textes rassemblés et analysés par le Dr. Moïn amorcent un problématisme essentiel (un aspect du rapport fondamental *majâz* et h*aqîqa*, figure et vérité, rapport inverse de celui que perçoit le sens commun). Ce problématisme se précisera encore dans l'admirable dernier chapitre du livre; si on l'a bien présent à l'esprit, les merveilleux poèmes de *H*âfez et de Hâtef Esfahânî (cités p. 278) décrivant l'initiation au «chapitre des Mages», en présence du Grand-Maître ou du «Prieur» des Mages (Pîr-e Mo*gh*ân), seront entendus dans toutes leurs résonnances.

VI. Il est non moins vrai que la naissance de cette symbolique ne peut être détachée de l'ensemble contemporain des phénomènes spirituels (notamment en philosophie, des E*sh*râqîyûn). Si elle procède d'une nostalgie qui restitue au présent les

figurations du passé, il est également capital d'en constater les effets dans le *corpus* officiel des textes religieux. Là encore une question elle-même symbolique, absorbe les esprits et les controverses : les Mazdéens sont-ils des gens ayant-un-Livre-révélé? (*ahl-e kitâb*) (cf. pp. 284-294). Une réponse affirmative pouvait prendre pour base certains versets qorâniques, notamment 5: 104, et surtout 22: 17 où les groupes entre lesquels Dieu prononcera son jugement sont au nombre de trois : les Moslems, les Mo*sh*rikîn, et bien distinct de ceux-ci, un troisième groupe formé par les Chrétiens, les Juifs, les Sabéens et les Mazdéens. On sait commet les pseudo-Sabéens de *H*arrân réussirent à se faire confondre avec ceux qui en fait étaient des Mandéens; les admirables légendes que recueillit parmi ceux-ci, il y a quelques années, Mrs. Drower, montrent assez le vieux fonds iranien auquel participe leur gnose.

D'autre part, l'immense collection des *hadith* devait porter les traces du travail de pensée suscité par ce que pouvait être la «question mazdéenne». Le Dr. Moïn insiste spécialement sur deux d'entre eux (pp. 286 ss.). L'un fut l'objet d'un *ta'vîl* subtil, à son habitude, de Nâ*s*er-e Xosraw parlant in *Vajh-e Dîn*, en qualité de *dâ'î* fâtimide (les Mages n'ayant pas de *livre* au sens légaliste de ce mot, n'ont donc pas à payer un impôt en faveur de l'Imâm, car l'Imâm est le *tav'îl*, le sens ésotérique du «Livre»; cf. encore infra chap. VII). Un autre *hadith* bien connu et d'une importance théologique plus générale, énonce que les «Qadarites (les partisans du libre-vouloir et pouvoir de l'homme) sont les Mazdéens de cette communauté (c'est-à-dire de l'Islam)». Bien des choses se cachent sous cette allusion à la controverse entre *qadarites* et *jabarites* (prédestinatiens ou fatalistes): entre autres le soupçon de *tafwî*d ou d'une délégation de la puissance divine, ce qui implicitement vise le schéma de l'angélologie mazdéenne, et non moins l'opposition efficiente d'Ahriman. Bien des Imâmites seront à leur tour l'objet d'un soupçon analogue, et il est capital de noter que la doctrine *qadarite* se prolonge à travers le Shîisme en partant des Mo'tazilites, dont l'initiateur

avait eu lui-même pour maître un Iranien. L'idée du libre-pouvoir de l'être humain, de sa maîtrise sur ses actes, est à la base de l'éthique mazdéenne: il n'est besoin que de rappeler le nom de *Fravarti* (le Double céleste préexistant à chaque être) qui inclut l'idée même du *choix* prononcé dès la préexistence à ce monde. C'est cette conception même (du Moi idéal) qui peut fonder une mystique proprement mazdéenne, et c'est elle aussi qui empêche d'enclore le problème du libre-pouvoir dans le dilemme d'une liberté d'indifférence *ou* d'une fatalité prédéterminée.

Bon nombre d'autres *hadith* intéressant les Iraniens, seraient à citer. L'auteur en évoque plusieurs (pp. 292 ss.). Si le propos de l'ouvrage l'eût indiqué, ceux qui se rattachent au personnage de Salmân-é Fârsî auraient eu ici une place de choix. Dans leur ensemble, tous en signifient beaucoup plus pour le philosophe, que s'il s'agissait même d'un mot historique prononcé à un moment historique, telles ces paroles prêtées au Prophète de l'Islam et que ne manque pas de rappeler Qo*t*beddîn *Sh*îrâzî en commentant Sohrawardî : «Si le savoir s'était enfui jusqu'aux Pléiades, il y aurait encore eu des Iraniens pour aller nous le chercher!».

VII. A ce moment du livre, les multiples textes étudiés nous ont déjà suffisamment édifiés en général sur les survivances de la pensée mazdéenne dans la pensée iranienne des temps islamiques. C'est maintenant une étude de détail que le Dr. Moïn veut consacrer dans ce sens à quelques-uns des plus grands noms de la littérature persane. Les deux derniers chapitres s'ordonnent autour des poètes comme tels (pp. 295-494) et finalement autour de ce thème d'importance primordiale : Mazdéisme et Soufisme (pp. 495-536).

En tête de tous les poètes iraniens, il n'est que juste d'inscrire Zarathoustra lui-même et les auteurs anonymes des Yashts ou Hymnes de l'Avesta. C'est pourquoi l'auteur consacre une longue esquisse au mètre, à la terminologie et à la structure des Gâthâs (297-304), à leur puissance d'imagination configuratrice (304-308), et finalement décrit la poésie des Yashts (309-314).

Nous en arrivons alors aux poètes par qui la langue persane succède au pehlevi, et dont les uns évoqueront la religion mazdéenne pour suggérer leur accord intime, les autres pour montrer qu'ils s'y opposent, ou mieux même qu'ils n'y ont pas compris grand'chose.

DAQIQI (IVe/Xes., pp. 315-365). On sait que dans le *Sh*âh-Nâmah, les épisodes qui vont depuis l'accès du roi Go*sh*tâsp au trône de Balx, jusqu'à l'envoi de son fils Esfandiyâr dans les différents Climats pour en convier les peuples à la religion zoroastrienne, sont au témoignage même de Ferdawsî, l'œuvre de son prédécesseur, l'infortuné poète Daqîqî. C'est une vraie monographie que lui consacre l'auteur, et d'une portée très neuve. D'abord quel était le rapport de Daqîqî avec la religion zoroastrienne? Certains témoignages tenderaient à prouver son appartenance à l'Islam (mais la forme même de son nom n'est pas une preuve, cf. l'avis de M. Badi'ozzamân cité p. 316); d'autres au contraire, nommément les passages qui sont autant d'aveux où transparaissent les sympathies (et plus encore!) du poète, semblent décider en faveur de son appartenance à la religion zoroastrienne (pp. 318-322). Notons les emprunts au lexique religieux (*Qebla* de Zarathoustra, Ate*sh*-kadah, sanctuaire du Feu, etc.) où s'amorcera l'usage symbolique ultérieur des mêmes termes; à quoi s'ajoute l'éloge de la famille des Barmakides, tirant son origine du grand-prêtre du temple bouddhiste de Naw Bahâr. L'auteur étudie avec soin tous les termes significatifs se succédant dans les épisodes du Go*sh*tâsp-Nâmah, leurs correspondances lexicologiques, de l'Avesta au pehlevi et au persan: le Xvar*e*nah; Bêdoxt-Anâhitâ (la «fille de Dieu», la «toute-pure», ou encore l'Ange féminin des Eaux qui abreuvent la Terre); les raisons qui ont fait oublier ultérieurement l'appartenance aryenne du peuple «Toura» ou touranien dans l'Avesta, et ont fait confondre ces Aryens avec des «Anaryens»; la légende du cyprès de Kashmar etc.. Après l'épisode du départ d'Esfandiyâr, s'arrête le texte de Daqîqî et la parole revient alors à Ferdawsî, mais le Dr. Moïn insère ici fort à propos une comparaison avec le texte pehlevi

du Mémorial (*Yatkâr*) de Zarêr, source directe, ou indirecte, du Go*sh*tâsp-Nâmah de Daqîqî.

FERDAWSI (IVe/Xes., pp. 366-412). L'étude est centrée ici sur deux thèmes: 1° idées de Ferdawsî sur les différentes religions. 2° Achèvement par Ferdawsî du Go*sh*tâsp-Nâmah de Daqîqî.

Les soupçons de zoroastrisme qui ont pesé sur Ferdawsî, les ennuis que ces soupçons lui ont attirés, sont choses bien connues. On a fait valoir bien des arguments pour lever ces soupçons: l'auteur réduit ces arguments en formules concises (pp. 366-371) et les discute pied à pied. Le ton pathétique du testament de Darius confiant sa fille Ro*sh*anak à Alexandre, rend un son qu'un cœur indifférent n'aurait pu imiter. Et puis, il y a aussi les comparaisons esquissées çà et là avec le judaïsme (pp. 371-376), avec le christianisme (376-382) le manichéisme (382), le mazdakisme (383), bien qu'une conclusion trop précise dût être ici imprudente.

Quant aux sources des *Revâyât* de Ferdawsî, leur connexion avec le mazdéisme est claire. On connaît les noms de quatre personnages qui sont à la source des documents utilisés ou rassemblés par lui (*Sh*âh-Nâmah d'Abû-Man*s*ûr, pp. 385-386). En remontant de degré en degré, à travers le Xotâi-Nâmak rédigé sur l'ordre de Yazdagard III (p. 388), on pressentira cette thèse, sur laquelle le Dr. Moïn annonce un prochain travail, que «l'Avesta est le plus ancien *Sh*âh-Nâmah de l'Iran.» (ibid. n. 4). Ce travail viendra prendre ainsi place à côté du grand ouvrage que le Dr. Zabihollah Safâ publia, l'an dernier, sur la poésie épique en Iran (cf. bibliographie).

Ferdawsî reprend le récit laissé inachevé par Daqîqî et le conduit jusqu'à la mort de Zarathoustra. Aux termes évocateurs (herbad, p. 394; gabr, p. 395) s'ajoutent bien des rappels significatifs: la trichotomie respective du Bien et du Mal (p. 400); les quatre «états» de la société iranienne originelle (p. 401); la perpétuation du culte de la Flamme symbolique. Les poètes

*sh*o'ûbîya, tels les anciens Iraniens, affirment la précellence de l'Elément-Feu sur l'Elément-Terre, lequel est en revanche regardé dans l'Islam comme ayant la précellence (parce que la Ka'aba est faite de terre et que Dieu a également créé Adam de terre); ils affirment en conséquence la précellence des natures angéliques créées de Lumière (même celle d'Iblis, parce que créée de Feu), sur l'Homme créé de Terre (alors que dans le Qorân, les Anges reçoivent l'ordre de se prosterner devant Adam). Un sentiment qui persiste est plus qu'une simple survivance. De même que Sohrawardî plus tard, Ferdawsî nomme le Feu le «représentant» de la Splendeur (forû*gh*) des Iraniens, leur *Qebla* (p. 408).

ASADI (ob. 465/1073, pp. 413-437) est l'auteur du Ger*sh*asp-Nâmah, qui dans l'épopée persane postérieure à l'Islam se situe au premier rang après le *Sh*âh-Nâmah de Ferdawsî. En même temps, des épisodes tels que les entretiens de Ger*sh*asp avec le brahmane, avec les philosophes de Rûm, marquent la transition de l'épopée héroïque vers le roman d'initiation et le livre de sagesse. Il raconte les «gestes» du héros qui porte dans l'Avesta le nom de K*e*r*e*shaspa et qui occupe dans les livres saints du Mazdéisme une place analogue à celle de Rustam dans le *Sh*âh-Nâmah, ou encore à celle de Heraklès dans les mythes grecs (cf. p. 415). Thème de prédilection des Iraniens, le poème dessine la figure du héros, retrace son ascendance, ses qualités, déroule tout le cycle de ses exploits (p. 427); il y avait eu antérieurement déjà, au témoignage de l'*Histoire du Seistan,* un «Livre de Ger*sh*asp» composé par Abû'l-Mo'ayyad Balxî (p. 428). Un trait caractéristique, entre autres, à relever: à l'inverse de Ferdawsî, Asadî affirme la précellence de l'Elément-Terre. Aussi bien, observe le Dr. Moïn, cela n'est-il pas en contradiction avec la sainteté attribuée à *tous* les Eléments par le Mazdéisme. A côté d'un «Ange de la Terre» qui porte le nom de Zam, nous voyons aussi que si l' «Ange du Feu», Atar, est appelé «fils d'Ahura Mazdâh», l'un des Am*e*rta-sp*e*ntas, Sp*e*nta Armaiti «Archange féminin de la Terre», est invoqué comme «fille

d'Ahura Mazdâh». Le sentiment de la Terre-Mère s'exprime aussi chez Asadî (p. 430). Quelles que soient la portée et les arrières-pensées des débats introduits par le poète (voir notamment le débat entre un Mage et un Moslem sur l'excellence de leur *qebla* respective (pp. 435-437), ils se situent dans l'histoire du Mazdéisme par les problèmes de physique théologique avec lesquels celui-ci se trouvait confronté. (Nous croyons savoir que M. Henri Massé publiera prochainement une traduction française de la seconde partie du Ger*sh*asp Nâmah).

Faxreddîn GORGANI (V^es.^/*c*. 1054, pp. 438-453) dans son poème romantique «Vîs et Ramîn» a forgé un des plus solides chaînons qui unissent la littérature persane à la tradition pehlevie. On a pu évoquer à son propos, le roman de «Tristan et Yseult» : si les situations ne correspondent tout de même pas parfaitement, il y a de part et d'autre la même passion intense. Dans un long mémoire, M. Minorsky a démontré récemment que ce roman iranien était de l'époque parthe, et l'auteur lui-même déclare dans le prologue de son poème, qu'il le composa d'après l'original pehlevi existant encore de son temps à Esfahan (Ispahan). M. Sadeq Hedayet (cf. pp. 450-453) a consacré une longue étude au lexique du poète, ainsi qu'aux croyances et traditions zoroastriennes qui y sont évoquées en multiples détails. Non seulement le poème peut nous renseigner sur le mazdéisme de l'époque parthe si mal connu, mais le fait même de sa transposition en persan ainsi que le moment où l'initiative en fut prise par Gorgânî, sont assez éloquents par eux-mêmes. Insistons sur quelques-uns des indices relevés par le Dr. Moïn : les mentions du sanctuaire du Feu (Ramîn passera ses derniers jours dans un oratoire près de l'Ate*sh*gâh); des différentes ordalies; de l'ange Serô*sh* (Sorou*sh*), soit comme ange messager de la Révélation, soit comme figure angélique continuant les fonctions et les attributs que lui reconnaissent les livres saints du Mazdéisme (dans l'Avesta, il a presque rang d'Am*e*rta-sp*e*nta; Bîrûnî rapporte que c'est Sero*sh* qui le premier, reçut l'ordre de psalmodier la liturgie;

ange-liturge et ange de la Révélation, son identification dans l'Islam—et sans doute bien avant—avec l'ange Gabriel, se comprend parfaitement; enfin on a pu discerner dans la personne de cet Ange, le protecteur et le prototype mazdéen du soufisme). On rencontre encore des mentions du Xvar*e*nah, du démon Asmodée (Aeshma), des fêtes mazdéennes (Mehrgân), la désignation des jours du mois par le nom de leur ange conformément au calendrier mazdéen (pp. 452-453) etc...

NA*S*ER-e XOSRAW (V^e^/XI^e^s., pp. 454-456) le célèbre *Da'î* ismaélien, philosophe et poète, dont le nom a déjà été mentionné. Les citations extraites ici de son Dîvân dénoteraient, à l'exception de l'une, peu de bienveillance pour les Mazdéens. Mais si je puis introduire ici cette observation personnelle, je crois que la question d'un «rapport positif» de sa pensée (et de la pensée ismaélienne) avec l'ancienne théologie iranienne est à instituer sous un aspect phénoménologique très précis. Nâ*s*er-e Xosraw n'avait sans doute aucune raison d'accorder une reconnaissance positive à l'Eglise mazdéenne *telle* qu'elle existait encore de son temps, comme formation historique. Peut-être a-t-on eu tendance d'autre part, à accentuer l'«influence» des mouvements dissidents à cette époque de l'Islam (les Xorramdînîya, les disciples d'Abû'l- Xa*tt*âb etc...) sur la gnose ismaélienne comme telle. Il y a des traits communs sans aucun doute à toutes ces écoles de pensée qui s'enchevêtrent, mais il faut sauvegarder les différencielles. Cependant toute question d'influence directe mise à part, il y a des schémas de pensée communs permettant de constituer une *typologie*. Le philosophe ne peut que se faire ici l'herméneute de similitudes et de correspondances frappantes. D'autre part, pour avoir un sens phénoménologique, la question première doit être de savoir comment le mazdéisme pouvait *apparaître* dans la perspective du *ta'vîl* et de l'universalisme ismaélien? Je songe, sans pouvoir y insister ici, au passage d'un livre encore inédit de Nâ*s*er-e Xosraw, où dans la Genèse du Cosmos religieux ésotérique, le Mazdéisme

est placé au troisième jour de la Création. Le thème est donné, il appelle des développements.

NI*Z*AMI de Ganja (VIe/XII^e^s., pp. 457-461), offre une situation de conscience tout à fait typique, en ce qu'il unit une connaissance intime et aimante des choses de l'ancien Iran, à une ferveur religieuse islamique sincère. Son ascèse intérieure, sa nature réservée, voire timide, scrupuleuse, son attachement à l'Islam, ne l'empêchent nullement d'émettre des vers aussi éclatants que celui-ci : «Tout l'univers est un seul corps, et l'Iran en est le cœur». Ses admirables romans-poèmes dénotent son contact avec les sources historiques de l'ancien Iran : Xosraw et *Sh*îrîn, les Sept Beautés, le Livre d'Alexandre. Là encore, plus que tout jugement sur une formation religieuse du passé (nonobstant la sympathie qu'il lui arrive d'exprimer en toute netteté, cf. p. 460) c'est un style de pensée qui définit une âme et dénonce l'héritage spirituel qu'elle a pu faire sien. Dans le *Haft Paikar*, le motif de l'Ascension du Prophète est développé de façon qui rappelle singulièrement le «Poimandrès» du Corpus hermétique.

XAQANI (ob. 595 H./ 1200 pp. 462-467) trahit une connaissance curieusement familière tant du lexique zoroastrien que du lexique chrétien. Malheureusement tant d'allusions instructives se mêlent à des tournures si obscures, qu'il y faut des pages de commentaires, sans que l'on soit très avancé lorsque l'on croit avoir compris. Le sérieux du personnage est sujet à caution. Avait-il au fond quelque sympathie pour ces souvenirs historiques? Le Dr. Moïn remarque que sa qa*s*îda sur l'Aivân de Ktésiphon, évoquant la grandeur passée de l'Iran, est une exception dans son Dîvân (p. 462 n. 7)

ZARTU*SH*T BAHRAM (VIIe/XIII^e^s., pp. 468-486) est en revanche, un zoroastrien tout à fait authentique, et comme tel un peu oublié des Ta*dh*kera; aussi le Dr. Moïn lui consacre-t-il

une monographie détaillée et très méritée. Il rappelle ses origines, sa naissance, sa patrie, son époque. On sait d'après son propre témoignage qu'il acheva son Zartu*sh*t-Nâmah en 634 de l'ère de Yazdegard, donc 677 H. ou 1278 A.D., c'est-à-dire vingt ans après le sac de Bagdad par les Mongols (1258). Il nous dit lui-même avoir vécu à Ray (aux portes de l'actuel Teheran), infortunée ville également mise à sac par les Mongols lancés à la poursuite du malheureux Shâh du Xvarezm. Son témoignage personnel sur les horreurs de ces invasions s'ajoute à tant d'autres ayant la valeur de «journaux» intimes de l'époque: ceux d'un Najm Râzî, d'un 'Azîz Nasafî etc...

Malgré la vénération des Zoroastriens pour cette noble figure, on ne dispose pas encore d'un *corpus* de ses œuvres. Sa «vie de Zoroastre» (Zartu*sh*t-Nâmeh) a été éditée il y a une quarantaine d'années à St-Petersbourg par Rosenberg (cf. bibliographie). C'est une source tardive, certes, comportant bien des amplifications, mais combien précieuse par ce qu'elle incorpore, et comme témoignage d'une tradition mazdéenne vivante et persistante. Le poète rapporte lui-même comment il avait vu, à Ray, chez le Môbedân-Môbed (Kay Kâûs-e Kay Xosraw) un livre pehlevi, contenant avec d'anciennes histoires, quelques commentaires de l'Avesta et un récit de la naissanee du prophète Zarathoustra. Comme on lisait alors difficilement le pehlevi, le Môbed lui suggéra de transposer en persan le récit concernant Zarathoustra. Ainsi naquit son œuvre la plus célèbre qui embrasse toute la biographie du prophète de l'Iran. Il a laissé également d'autres œuvres (cf. analyses et citations pp. 476-485), dont la plus connue, l'Ardâ Virâf Nâmeh, reprend le même thème que le livre pehlevi portant le même titre, à savoir l'ascension au Ciel et la descente aux Enfers d'Ardâ Virâf, les révélations reçues ainsi par lui au cours d'une extase de sept jours consécutifs.

SA'DI (ob. *circa* 1291, pp. 486-492) le célèbre poète de Shirâz, n'était pas un spécialiste de la science des religions. Il n'y a pas

lieu de se scandaliser si, dans son Bostân (pp. 486-488) il confond Mages, Brahmanes et quelques autres encore, ou s'il raconte comment un zoroastrien fut l'hôte d'Abraham (492). Que sa position intime ne soit pas parfaitement claire lorsqu'il touche à ces questions, les remarques du Dr. Moïn le montrent assez. Aussi bien le bon poète ne fait-il que partager une situation commune d'ignorance dont on peut classer les aspects et les causes (cf. pp. 488 ss.). Seuls ceux qui éprouvaient un lien de cœur avec ces choses et par qui elles ont vécu ou revécu, pouvaient, même s'ils succombaient à leur insu à certaines confusions historiques consacrées par la tradition, leur ouvrir et découvrir un sens nouveau et positif. Et n'en est-il pas toujours ainsi? Le concept de «Mage» désigné par le même nom de «Mo*gh*» n'apparaît aux uns que défiguré à travers leur malveillance ou leur indifférence, et ce sont ces dernières qu'exprime en fait le prédicat de leur jugement hostile. Mais le célèbre épisode du Shayx de *S*an'an par exemple chez 'A*tt*âr (cité ici p. 490) suggère une toute autre situation (que confirmeront tant d'autres passages similaires, cf. infra). Visiblement, le voisinage des «Chrétiens» et du «couvent des Mages» accomplit sur une toute autre base que le passé historique effectif, un «œcuménisme» qui réunit Mazdéisme et Christianisme sous un aspect commun. Il n'y aurait pas à approfondir beaucoup, pour y retrouver une relation donnée en fait dans la Gnose, plus précisément encore dans la Prophétologie manichéenne. Cette «réunion» est rendue possible par un *ta'vîl* qui transcende toute servitude historique et restitue l'intention de conjoindre le Christianisme au Mazdéisme, au lieu de le conjoindre au Judaïsme, selon la norme de pensée du Christianisme historique.

Bien d'autres poètes ont dû rester en dehors de cette enquête déjà si approfondie (pp. 493-494). Les très beaux textes de 'On*s*orî et de Jâmî (ibid.) où la «religion des Mages» est évoquée par une intention visant le passé historique, forment une excellente transition vers le chapitre final, qui est le couronnement de ce livre. Dès son titre même s'inscrit cette relation

que je viens de signaler, telle que la religion des Mages «prophétise» en s'y accomplissant, la pure religion des Soufis.

VIII. MAZDÉISME et SOUFISME (pp. 495-536). Le thème de cette recherche s'annonce avec une ampleur écrasante, si l'on songe aux dimensions de la littérature soufie en Iran. L'important était donc de dominer la question d'assez haut, pour aller droit aux textes essentiels ainsi que le fait ici notre collègue. Il est opportun de rappeler que la marche de la pensée spéculative en Iran islamisé (dont l'histoire n'est pas encore écrite!) s'accomplit dans deux directions : celle des philosophes péripatéticiens sans plus, et celle des philosophes E*sh*râqîyûn qui instituent un néoplatonisme proprement iranien en le fondant sur la palingénésie d'une théosophie mazdéenne-manichéenne, et pour qui les recherches spéculatives sont essentiellement une propédeutique à l'extase mystique. Parallèlement aussi, cette voie de la Gnose mystique désignée par le terme *'erfân* (que l'on ne peut traduire qu'imparfaitement), ouvre deux possibilités : ou bien suivre la voie d'une initiation graduelle, fondant sur une théosophie rationnelle les vérités atteintes par l'intuition intérieure (tout le courant de la Gnose shîite dans lequel convergent le courant E*sh*râqî et celui issu d'Ibn'Arabî), c'est la «Gnose spéculative» ('erfân-e na*z*arî); ou bien délaissant ce souci de fondation spéculative, devenir le «pélerin de la voie mystique» selon le vœu d'un soufisme essentiellement pratique, ou pour mieux dire «expérimental». A son tour aussi, ce soufisme expérimental peut dicter une attitude franchement négative envers le monde et les choses terrestres, conduire à un retranchement radical; il peut en revanche dicter une attitude positive comportant aussi bien l'attitude spéculative-expérimentale des E*sh*râqîyûn, qu'un sentiment positif de toutes les beautés terrestres comme épiphanies d'une Beauté unique, et le désir d'une communauté de frères transformant peu à peu les données sociologiques (importance des *tarîqât* et des *fotovvât* pour la configuration de la société iranienne). C'est en gros un schéma très réduit; mais

l'essentiel peut y tenir.

Naturellement il serait difficile de rattacher un ascétisme foncièrement négatif, au monde de pensée mazdéen dont l'ascèse est de rester, de «se choisir», à l'intérieur de ce monde avec les Puissances de Lumière pour les aider contre les Ténèbres et la Mort qui l'ont envahi. Que l'attitude ascétique et négative ait pénétré en venant de l'Inde (cf. p. 505), on peut partiellement l'admettre. Cependant ne pas oublier qu'il nous est possible, depuis quelques années, de poser au moins de façon plus précise, grâce aux découvertes qui ont précisé «l'extension iranienne», le problème des relations du Bouddhisme avec le Mazdéisme. Que le Mazdéisme ait agi sur la riche métaphysique du Bouddhisme mahâyaniste, cela ne fait guére de doute, mais alors en un sens tel que si les influences bouddhiques étaient venues sur le soufisme à la suite de cette rencontre, déjà une réserve préalable concernant leur effet serait à inclure; cet effet pourrait difficilement s'être traduit dans une attitude toute négative, toute agnostique, sans «compassion».

Un terrain de jonction indirecte, c'est la Gnose elle-même, à laquelle l'ancienne théologie iranienne participa si profondément, et qui se prolonge en langue arabe ou persane jusqu'à nos jours (*Sh*ayxîs). Mais un lien direct doit être également affirmé. Les recherches récentes de M. Nyberg ont montré la mystériosophie présente dans l'Avesta. Toute autre hypothèse mise à part, les E*sh*râqîyûn seront d'accord sur le fond, avons-nous eu déjà occasion de dire. Avec raison, le Dr. Moïn insiste (pp.499-501) sur quelques textes propres à illustrer les caractères de la vie spirituelle mazdéenne, où éclosent des aspirations identiques à celles d'un soufisme positif. On peut suggérer bien des indices : l'éthique fondée sur une idée «de Moribus divinis», par la communauté des Yazatas (Anges) célestes en tête de qui combat Ahura Mazdâh, et des Yazatas terrestres que conduit Zarathoustra. Au XVIe siècle, on voit toute une école zoroastrienne, celle d'Azar Kayvân, s'agréger au soufisme. Zarathoustra ne formula-t-il pas lui-même la demande de la vision directe

du Seigneur Sagesse (Yasna 60 : 12) et de ses Archanges? Quant aux éléments spéculatifs, il suffit de penser à la forme zervanite du mazdéisme, laquelle a agi, on le sait, sur le manichéisme, et à travers lui sur les schémas cosmogoniques de l'extrême shîisme; on peut comparer les motifs du macrocosme et du microcosme, de l'Homme primordial et de l'Homme parfait. La voie est ouverte aux vastes recherches. Enfin relevons, comme le fait ici le Dr. Moïn, ces traces d'une *coincidentia oppositorum* qui est le ferment de toute métaphysique spéculative : les Amerta-Spentas (les «Archanges») sont «créés par» Ahura Mazdâh, et pourtant il est lui-même un Amerta-Spenta; de même pour les Yazatas; de même pour les Fravartis : Ahura Mazdâh *a* lui aussi sa Fravarti. Il dispense le Xvarenah, et il est lui-même investi du Xvarenah (cf. pp. 503-504). Quant aux Amerta-Spentas eux-mêmes, leur nature hypostatique présente cet aspect polymorphe de tous les concepts de la métaphysique mazdéenne, que l'on ne peut interpréter par les seules ressources d'une scolastique aristotélicienne.

Toutes ces indications ont plutôt la portée d'un vaste programme de recherches. Elles sont à leur place ici, montrant la direction d'un travail commun en vue duquel le présent livre notifie son importance. Les témoignages de ceux qui furent les «sujets» de l'action méritent la préséance sur tout autre. A l'origine du Soufisme de l'Iran islamisé nous retrouvons toujours le nom d'Abû Yazîd BES*T*AMI (ob. 261/874), et le Dr. Moïn rappelle opportunément la perspective dans laquelle SOHRAWARDI (ob. 587/1191) situait cette haute figure (p. 505). Ce texte m'avait moi-même beaucoup frappé lorsque je publiai le premier volume des Oeuvres du fondateur des E*sh*râqîyûn, et il m'avait servi à redresser un jugement, pour le moins téméraire, de Nallino. L'importance du maître de l'E*sh*râq apparaîtra, j'en suis persuadé, de plus en plus centrale dans le développement qui rend solidaires tous les moments de la pensée iranienne. En tout cas, il est impossible de ne pas avoir son œuvre présente à l'esprit, en proposant une étude sur «Mazdéisme et Soufisme».

Cette étude esquissée ici à grands traits, le Dr. Moïn l'introduit en rappelant le quadruple aspect du lexique technique de la poésie *'erfânî*, dont la diffusion se généralise en Iran au VIe siècle de l'Hégire (cf. p. 506). Il y a un lexique de *Qalendar* (les solitaires migrateurs) : le cellier, la taverne, le visage aimé, l'échanson, le défi qui ignore la crainte etc.. Il y a un lexique établi d'après l'*infidélité* (kofr) en général : l'infidèle, l'enfant d'infidèle, l'idole, le temple ou l'autel de l'idole etc. Il y a enfin un lexique tiré du *christianisme* et dont les termes correspondent à ceux empruntés au *mazdéisme* : le chrétien, le fils de chrétien, l'ermitage ou l'oratoire, le moine etc.. Le Mage, le fils des Mages, le temple du Feu, le Môbed, la ceinture (le *Kosti*) etc. Il a été fait allusion plus haut au fondement symbolique de ce lexique; là même est la cause de son extension. Que l'on ne croie pas à un formalisme : le défi d'un 'A*tt*âr choisissant de passer pour un «Mazdéen», parce que son mystique amour le réunit à l'être céleste qui l'a mis au monde terrestre, indique assez ce que l'on osait braver et à quel point on l'osait. Dans cet élan, la conception de l'homme comme *'abd* se trouve ébranlée. L'assurance d'être-hors-de-soi et étranger ainsi aux statuts de la Loi, ne pouvait s'exprimer que comme un défi. Que ce défi ait pu parfois entraîner certaines aberrations, le cas n'est pas moins prévisible que ne le sont les calomnies stéréotypées, toujours répétées en semblables situations par les pieux adversaires. On a dit que ce fut là une manifestation de l'esprit iranien : c'est peut-être offrir prise à la discussion que de limiter ainsi l'énoncé. Ce fut quelque chose de plus universel se manifestant précisément dans l'esprit iranien, trouvant figure et expression dans des âmes qui avaient en propre le pouvoir de transmettre au présent un sentiment religieux iranien qui fût «œcuménique».

SANA'I (V^e-VIe s. H./XIe-XIIe s., pp. 507-509) est le premier poète *'erfânî* (si l'on excepte Abû Sa'îd b. Abî'l-Xayr) à avoir fait usage dans ses *Qalendarîyât* de ce quadruple lexique. Du volumineux *Dîvân* édité par les soins de M. Modarres Razavî,

le Dr. Moïn extrait quelques exemples typiques, au ton véhément. Il faudrait souhaiter que l'on disposât bientôt d'un *corpus* réunissant *toutes* ses œuvres.

'AYN al-QO*D*AT de HAMADAN (ob. 525 H./1131, pp. 509-510). Trois *bayt* sont cités ici, que Jâmî introduira dans son commentaire d'une célèbre qa*s*îda de 'A*tt*âr (Dîvân, éd. Saïd Naficy, p. 447), et qui typifient la station mystique au-delà de laquelle il n'en est plus d'autres, celle-là où «fidélité» et «infidélité» perdent leur sens et où leur contradiction s'évanouit.

AW*H*ADI de KERMAN (VIe-VIIe s. H./XIIe-XIII^e^s., pp. 510-512) dans un poème encore inédit, le Me*s*bâ*h* ol-Arwâ*h* (le Flambeau des esprits) commente (à l'exemple de Sanâ'î) son ascension spirituelle dans les huit «Cités» ou «Ciels» des Ames. Dans le premier Ciel, il rencontre le peuple des Moslems ; dans le second, les Chrétiens ; dans le troisième, les Juifs ; dans le quatrième, les Zoroastriens. Ainsi donc, il situe Zarathoustra au rang des prophètes, au nombre de ceux qui ont reçu et transmis un Livre révélé du Ciel. Joignons à cela la description ravissante de la Cité qu'occupent les disciples de Zarathoustra dans le monde céleste. C'est le Ciel des âmes d'amants *(nafs-e 'âsheqa),* et la description fait se confondre Mazdéens et Soufis, comme professant la même religion mystique d'amour. Si tout cela n'est pas sans exemple dans la littérature néo-persane, c'est en tout cas *un* ou *le* grand exemple, et c'est parce que de tels textes n'ont pas encore été divulgués, que tant d'efforts sont à déployer pour faire admettre la simple vérité incluse dans le titre du présent livre.

'A*TT*AR de NEI*SH*APUR (pp. 512-519) le plus musical poète '*erfânî* des VIe et VIIe siècles de l'Hégire (XIIe-XIIIe s.), que l'on a soupçonné d'être un Ismaélien, haussera à une fréquence caractéristique et sur un ton passionné, l'emploi du lexique mazdéanisant : «Nous sommes les éternels Mazdéens, nous ne

sommes pas des Musulmans ! Nous sommes l'honneur de l'Infidélité, et la honte de la Foi officielle» (cit. p. 513). Tous les termes symboliques: Vin des Mages, religion des Mages, sanctuaire du Feu, temple des Mages, s'insèrent en des contextes de même véhémence : «Abandonne ta parenté et tes proches ! Apporte ici le Graal des Mages, parce que le Vin des Mages remplit le cœur de mille significations secrètes» *(ibid.)* «Comme je n'étais pas de la religion de l'Islam, j'ai choisi la religion des Mages. La religion de l'Islam s'est évanouie, je n'ai pas garde à l'Enfer» (cit. p. 514). Son œuvre immense sera à étudier de ce point de vue, pour en comprendre la signification peut-être unique. Cf. encore dans le *Mosibat-Nâmah,* le dialogue entre le pélerin mystique et le Feu (pp. 514-515). Et enfin ce *ghazal* fameux qui a sollicité plusieurs commentateurs : «Musulmans ! Je suis ce Mazdéen qui ai bâti le temple de l'idole. Oui, je suis à la base de ce Temple ; dans ce monde, j'ai proclamé l'appel !» (p. 516) «De cette mère que j'ai enfantée, je devins plus tard l'époux...» Les alchimistes configureront une symbolique toute pareille. La relation entre ces deux formes d'être que la physique mazdéenne appelle *mênôk* et *gêtîk* (céleste et terrestre, cf. dans la Gnose islamique *'âlam-e amr* et *âlam-e xalq),* le «retour» ou réunion de la seconde à la première, sont éprouvés ainsi comme une hiérogamie. *Sh*ayx Azerî *T*ûsî (840 H.) a longuement commenté ce ghazal ; un autre commentaire fut jadis publié par Berthels (cit. pp. 517-519) ; je voudrais mentionner encore celui de *S*afieddîn Ardabîlî.

MAWLAWI (Jalâleddîn Mo*h*ammad) (ob. 672/1273, pp. 520-526) le plus célèbre poète *'âref* d'Iran. Dans les célèbres *ghazals* au nom de *Sh*ams-e Tabrîz, la force du ton rejoint celui de 'A*tt*âr, lorsque le culte d'amour du Soufî, seul à seul devant l'Aimé, est proclamé comme religion des Mages, et célébré dans le couvent des Mages. «Du Feu infernal ils n'ont point peur, les immergés dans la Lumière.» Si même un *bayt* suggère la substitution d'Abraham à «Zartu*sh*t», peut-être bien devons-nous

prendre garde de ne pas être dupes avec ceux que l'on voulait duper. Car si à l'origine la substitution a été consciente et devait jouer comme une protection, pouvons-nous fixer exactement quand et à partir de qui elle n'a plus été que confusion et ignorance? Pour compléter une remarque esquissée plus haut, je voudrais simplement dire que le discernement des intentions peut nous éviter une pieuse commisération pour une «ignorance» historique, alors que ce que l'on nous propose intentionnellement n'est peut-être qu'un idéogramme. Tant pis, si chez d'autres la confusion est effective.

Car une autre nuance d'intention semble capitale à saisir. Cette nuance se manifeste chez Mawlawî comme chez d'autres, lorsque leur intention vise d'une part le «magianisme» idéal, forme de la pure religion mystique, et lorsque d'autre part elle vise le mazdéisme du passé historique, et que par défaut d'information on en vient â lui prêter des dogmes qu'il n'a jamais professés.

Le long récit mettant en scène dans le Ma*th*navî un croyant *orthodoxe* et un «infidèle» *jabarite* (cité ici pp. 522-525) imposerait, quant à la forme et au contenu, la généralisation d'une recherche dont le Dr. Moïn indique quelques points essentiels (pp. 525-526). L'*orthodoxe* presse son adversaire en le référant «à ce combat en toi-même de l'ange et du démon»,—ce qui est en consonnance avec l'éthique mazdéenne. Et précisément, on l'a vu plus haut, un hadi*th* fameux prête au Prophète ces paroles : «Les Qadarites sont les Mazdéens de l'Islam». *Sh*abistarî accentuera encore : «Quiconque est d'une croyance autre que le *jabarisme* (c'est-à-dire quiconque professe le libre-vouloir et pouvoir de l'homme), le Prophète le déclare équivalent à un Mazdéen.» Cette opposition, Mawlawî la ressent fort bien, lorsqu'à la fin de cette même histoire, il montre dans le pur Amour la seule issue hors du dilemne. Mais comment peut-il dès lors mettre le *jabarisme* du côté de l'«infidèle» mazdéen ? D'autant plus subtil se présente donc le contraste qui ressort du texte, entre «mo*gh*» et «gabr» (les deux mots équivalant l'un

à l'autre, le second plus particulièrement appliqué lors de la période islamique pour désigner le Mazdéen). Dans le texte en question, «mo*gh*» est pris au sens de *kâfer* sans plus, et l'on prête au «mo*gh*» une éthique jabarite en contradiction avec l'éthique mazdéenne qui convie l'homme à assister Ahura Mazdâh dans sa lutte contre les Puissances de Ténèbres (tout se passe comme si le Zervanisme était intervenu ici pour modifier la représentation). D'autre part le «gabr» est, dans ce passage, distingué du «mo*gh*», et sa croyance (qadarite) est même notée comme préférable à celle du «mo*gh*». Ici donc, le «mo*gh*» n'est plus du tout saisi par la même intention que celle qui dans les *ghazalîyât* se glorifiait du «couvent des Mages». Quant au «gabr» qu'une intention historique vise ici, on lui prête des croyances (cf. p 526) qui, si elles ne cadrent pas avec le mazdéisme historique, n'annoncent pas pour autant l'image idéale que l'on en projette lorsque l'on déclare avec ferveur appartenir à la «religion des Mages» (Kê*sh*-e gabragî). En tout cas, les notions de création et de conservation du monde telles que les pense un qadarite, ne sont pas exactement les mêmes que celles qui leur correspondent sur le plan de la cosmogonie mazdéenne. Mais enfin la sentence subsiste : le qadarite est le mazdéen de l'Islam.

Le simple indice de ce problème saisi au passage, les mêmes mots pouvant désigner un objet de réprobation et un objet d'amour fervent, montrent bien que le soufisme «mazdéanisant» n'assume pas le poids d'une tradition historique toute faite et close ; ce passé, son exégèse spirituelle et symbolique *(ta'vîl)* le dépasse, l'instaure enfin dans sa vérité en le faisant advenir *à* et *dans* sa signification mystique. Pour se donner la liberté de la palingénésie, Sohrawardî de son côté distinguera bien entre Zarathoustra et «Majûsî».

FAXREDDIN de HAMADAN connu sous le surnom de 'IRAQI (prononcé «Arâqî» en persan) (VIIe/XIIIe s., pp. 525-527), fut un enthousiaste disciple de la gnose d'Ibn 'Arabî, qu'il

connut par *S*adreddîn Qoniawî. Ce fut un vrai ménestrel d'Iran, capable d'éprouver pour la beauté humaine un amour allant jusqu'à l'adoration, au point de tout quitter pour en suivre une apparition, et accompagner une troupe de derviches en une migration lointaine. L'auteur donne quelques exemples de l'usage fait par lui du lexique de figurations mazdéennes: breuvage des Mages, couvent des Mages, fils des Mages ; magianisme *et* musulmanisme entrevus simultanément dans la chevelure ondoyante *et* dans le visage de l'Aimé (p. 527). Ces deux symboles connaîtront un usage constant, de plus en plus chargés de sens, dans l'esthétique transcendante du soufisme.

*H*AFE*Z* de *SH*IRAZ (ob. 792/1389, pp. 527-529) par qui principalement l'on a connu en Occident tout le lexique consacré : le Vin et le breuvage des Mages, la taverne et le couvent des Mages, le grand-maître ou le «prieur» des Mages etc. C'est une misère que l'on se soit dépensé en stériles disputes, pour savoir s'il fallait donner à tout cela un sens «littéral» ou un sens «allégorique». Plus grande misère encore, le sens soi-disant «littéral» auquel certains ont voulu se tenir. *H*âfe*z* est un *'âref* au sens plein du mot. Son lexique n'a rien d'insolite, comparé à celui d'un 'A*tt*âr, d'un Faxr 'Irâqî et de tant d'autres. Le sens des mots est *direct*, ils disent bien ce qu'ils veulent dire. Le propre d'un «écrit chiffré» est bien d'*être* un chiffre, mais de ne l'être que parce que précisément il *chiffre* un sens, et ce sens à déchiffrer est le sens vrai et littéral, même si on veut l'appeler symbolique. Mais sans ce chiffre, le sens n'aurait pas pu être transmis. Cette forme de pensée et de présentation de la pensée, exige qu'en soit conservée la simultanéité, la coexistence. En l'oubliant, on n'a plus entre les mains qu'une pâle abstraction ou bien une coquille vide.

HATEF d'ESFAHAN (ob. 1198/1784, pp. 529-530) dont le nom est sans doute moins connu en Occident que celui de ses illustres devanciers. Ce poète de l'Iran sous la dynastie Zand

a laissé un *tarji'band* qui est un des chefs-d'œuvre de la littérature persane. Composé comme un oratorio, il montre en somptueuses résonnances que le même appel à l'Unification de l'Unique se fait entendre au chapitre des Mages où circule le Graal mystique, dans la cloche du couvent chrétien, et dans les arcanes de la Gnose des *'orafâ*. Tout le premier *band* est rempli du lexique mazdéen traditionnel, mais avec une mise en scène dramatique qui pousse à la limite l'audace de la profession de foi ésotérique.

Cette vaste enquête que j'ai essayé d'analyser ici en détails, en prenant occasion d'y insérer quelques autres problèmes, le Dr. Moïn la conclut en quelques pages très denses s'ordonnant autour des termes mêmes du lexique qu'avait analysé le chapitre V. «L'interprétation *'erfânî* du lexique dérivé du mazdéisme» (pp. 531 sq.), est peut-être au cœur des problèmes que nous pose l'histoire religieuse de l'Iran. Les précieuses indications rassemblées ici ouvrent la voie à une étude exhaustive. Dans le passé, quelques auteurs iraniens s'en sont préoccupés : *Sh*ayx Azerî *T*ûsî, Mo*h*ammad Dârâbî, Hedâyat (Rezâ Qolî Xân). On a vu plus haut qu'une des plus significatives *qasîda* de 'A*tt*âr avait été l'objet de plusieurs commentaires. Impossible de tout citer. Rappelons quelques termes-clefs.

Le grand-maître ou le «prieur» des Mages (pîr-e mo*gh*ân): c'est l'Homme parfait (la notion qui est à la base de la théosophie de 'Ibn Arabî et de Gîlânî, l'*anthropos teleios* de la Gnose et par delà, de la cosmogonie mazdéenne). C'est le mor*sh*ed (l'*Imâm* en Gnose shîite) qui montre au pélerin mystique la voie de la Réalité-vérité (h*aqîqat*), et qui préside au «chapitre des Mages» (aussi comme successeur du Premier Imâm, lui-même *Ensân-e Kâmel* : on discerne ici un des liens mettant en connexion Shîisme et ancien Iran).

Le couvent ou «prieuré» des Mages : c'est le Monde des Noms divins, la première étape de l'âme dans sa perfection en devenir. Le «Mage» est le vrai *mova*hh*ed*, l'unifiant-unifié.

Le Vin des Mages et le Graal : c'est peut-être la clef de voûte de tout le lexique (cf. p. 532). Il est défini comme «un goût intime qui irradie les lumières des Réalités célestes sur le cœur du mystique». De ce Graal, qui a un long passé mythique, les dictionnaires persans traditionnels disent qu'il fait connaître toutes les circonstances du Bien et du Mal dans l'univers. Tantôt l'origine en est rapportée à Jamshîd (cf. supra pp. 275-277), tantôt à Kay Xosraw (qui lui donna encore les vertus de l'astrolabe). Le *Sh*âh-Nâmah ne connaît que le Graal de Kay Xosraw; vers le VIe s. H., Jamshîd reprend son privilège. Tantôt on l'appelle «Graal *montrant* le monde», tantôt «Graal *voyant* le monde». De multiples interprétations étaient virtuellement contenues dans ce double aspect d'une même vertu : elles cohèreront les motifs du microcosme et de l'Homme parfait. Ces vers de *Sh*abistarî (cit. p. 533) sont lourds d'allusion : «Quand donc, dis-je, le Sage t'a-t-il fait le don de ce Graal voyant-le-monde?— Le jour même, dit-il, où il créait la coupole émaillée du Ciel.» Ce Graal mystique, les '*orafâ* le voient transparaître dans tous les concepts de leur gnose. Sanâ'î l'emploie pour désigner le *cœur*. 'A*tt*âr également. C'est que tout le cosmos apparaît dans ce Graal ; toute connaissance de la Réalité-vérité est intérieure, et la connaissance intérieure, la Gnose mystique, est l'expérience de cette Réalité-vérité manifestée au cœur et dans le cœur. L'embrasement du Graal est ici au sens propre l'illumination du cœur (cf. *bayt* de Shabistarî, p. 534). Eau de la Vie, astrolabe, Miroir de la Vérité-être où le Cœur vrai (lui-même ce Miroir) mire et admire tout le royaume de l'être, chacun en a parlé dans la mesure de son savoir et de son expérience. Mais point n'est aisée cette question difficile, car si «beaucoup ont dit là-dessus toute espèce de choses,» ce Graal, seule l'âme y est initiée «lorsque l'Homme parfait est né en elle» et qu'alors «elle *compréhende* la totalité des êtres... L'initié à la Réalité-vérité tout en étant homme, lui, lorsqu'il atteint au savoir mystique de soi-même, est lui-même le Graal de Jamshîd.» (p. 535) Deux textes de *H*âfe*z* et de *Sh*abistarî évoquent encore cette quête du Graal

dans les arcanes du cœur de l'Homme parfait. La symbolique des alchimistes suivra la même intention en parlant du «Sublime Elixir».

AW*H*ADI de MARAGHA acheva de composer en 732-733/1336-1337 un poème d'environ cinq mille *bayt* sur le «*Graal de Jamshîd*» (p. 536), titre qu'au lecteur il dédie ainsi : «afin que si tu désires contempler l'univers, tu puisses dans ce Graal contempler ce que tu désires.» Il énonce alors toute une série de désirs possibles, ayant chacun une signification mystique : que tu connaisses par ce Graal où est le Roi, quelle est sa Demeure, quelle est la Voie...

Tout se passe donc, dirai-je pour conclure, comme si le «Magianisme» idéal projeté par delà toutes les formations concrètes qu'imposeraient les limites de la sociologie et de l'histoire, configurait un monde et une société mystique, le «chapitre des Mages» auquel est initié un Hâtef d'Esfahan. Et il le configure en l'absolvant d'un passé dont le ressouvenir s'opère par une exégèse ésotérique (*ta'vîl*) le rendant absolu. Il trouve finalement son plus haut symbole dans ce Graal mystique, centre d'une liturgie intérieure «parsie-chrétienne», symbole d'un culte d'amour dont la quête mène à travers tous les déserts et toutes les solitudes de l'homme intérieur, jusqu'à l'heure où dans l'embrasement de ce Graal transparaisse la figure de l'Aimé éternel et s'accomplisse l'Unification de l'Unique.

Toute une longue, très longue phase d'histoire religieuse est représentée par cette «queste» mystique, menée par les mêmes voies que celles où elle conduisit ses ménestrels d'Occident. Trop de détails nous échappent encore ; trop de textes sont encore peu aisément accessibles. Il est donc superflu d'insister sur l'étape capitale que représente pour ces recherches le vaste travail édifié avec tant de conscience par le Dr. Moïn. Il marquera une date dans cet effort pour ressaisir au présent tout un passé qui continue d'être au cœur intime de la culture

spirituelle de l'Iran,—pour que rejaillissent à la lumière ces sources auxquelles tant d'âmes au cours des siècles se sont abreuvées.

C'est par ce vœu que je désire terminer cette analyse qui m'a permis à maintes reprises d'entremêler mes pensées à celles de mon collègue iranien. Nous savons la voie qui nous reste à parcourir. Cette enquête si vaste, aboutissant après des années de labeur à ce livre compact, limite pourtant au domaine de la poésie persane la mise au jour des traces de l'influence mazdéenne. Il reste alors les œuvres massives en prose, en persan et en arabe, des philosophes, des soufis, de toutes les branches de la théologie shîite. Dans le foisonnement des sectes et des écoles, les thèmes manichéens se font, eux aussi, encore entendre, reconnaissables malgré les variations. C'est dire les proportions de ce «Temple» de la pensée iranienne, dont il appartient aux historiens et aux philosophes de dresser la complexe architecture, pour que tous les thèmes formulés ou conservés au cours des temps par cette pensée, y puissent être de nouveau entendus.[1]

Teheran
12 Mordâd 1326
4 août 1947

HENRY CORBIN

---

1. Ces pages étaient déjà écrites, avant que j'eusse connaissance d'un texte d'une importance capitale, venant après tant d'autres à l'appui de la thèse esquissée ici. Ce texte se trouve dans un poème mystique d'une longueur démesurée, resté autant dire inconnu jusqu'à maintenant. J'en dois la communication du manuscrit à l'amicale obligeance de son propriétaire, M. le professeur Meshkat. L'œuvre est intitulée *Kanz ol-Asrâr* (le Trésor des Mystères). Elle comprend plus de soixante dix mille *bayt* (environ trois fois le ma*th*navî de Mawlawî Rûmî) et s'étend en deux volumes, sur 1187 pages de cinq colonnes chacune! Le ms. est daté de 1313 H., mais l'œuvre fut achevée en 1260 H. Malheureusement, si monumentale soit-elle, elle ne porte pas de nom d'auteur, et

malgré mes recherches et questions, je ne suis pas encore en mesure de préciser. La date est trop tardive, semble-t-il, pour qu'il s'agisse d'un disciple immédiat de Nûr 'Alî *Sh*âh. L'œuvre est entremêlée de textes en prose, où sont énoncés et développés les leit-motives, et comprend en tout douze livres ou *daftar*. En les feuilletant un soir récent, le Dr. Moïn et moi-même, nous eûmes la chance de tomber précisément dans le XIIme livre (p. 1091) sur le passage suivant : «*Indication concernant le Temple du Feu, lequel ne fut rien d'autre qu'une forme de l'Amour subjuguant, exclusif et consumant de l'être divin. A cet Amour, Zarathoustra donna forme visible, et lui érigea l'autel du Feu. Après le triomphe des armées de l'Islam et des Arabes sur l'Iran, ce mystère fut voilé à la Terre et se retira dans le fonds intime du cœur, son emblême relevé en la personne de la princesse royale (Shahrbânû, fille de Yazdagard III) qui devint la mère du IVme Imâm Zayn ol 'Abedîn, après être entrée dans la famille des Très-Purs par son mariage à Yathrib avec le Prince des martyrs (l'Imâm Hosayn). C'est pourquoi l'on a entendu de la bouche du Prophète, Prince des Arabes et des Persans, ce hadith : Ne tenez jamais de propos irrévérencieux contre Zarathoustra, car Zarathoustra fut en Iran un prophète envoyé par le Seigneur très aimant*». Ce long leit-motive est alors développé en une soixantaine de *bayt*. Sans doute, on a traditionnellement souligné la signification politique pour l'histoire de l'Iran, du mariage de la princesse royale fille de Yazdagard III avec l'Imâm *H*osayn. Mais ce dont il s'agit ici, c'est du «mystère du Temple du Feu». Ce que couronne l'admirable *ta'vîl* du soufi du XIXme siècle, c'est la longue «théorie» de mystiques iraniens en tête desquels apparaissent un Sanâ'î, un 'A*tt*âr, un Sohrawardî. Il n'était pas possible de mieux formuler le «secret» de l'histoire religieuse iranienne (ou plutôt de sa «phénoménologie»). Je ne peux insister davantage dans cette note, et compte bien y revenir ailleurs.

انتشارات دانشگاه تهران

مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی

بدوست ارجمند دانشمند
آقای هانری کربن
که زحمت تلخیص و معرفی کتاب
حاضر را بزبان فرانسه با کمال لطف
قبول فرموده اند و همراره در
مفاوضات علمی از محضر ایشان
مستفیدم، تقدیم میشود
اسفند ماه ۱۳۲۶
م. م.

تألیف

دکتر محمد معین

دانشیار دانشکده ادبیات

۱۳۲۶

چاپخانهٔ دانشگاه