

in Synthèses

revue européenne

Hommage à Jung

Bruxelles, décembre 1955

Le Symbolisme dans les Récits visionnaires d'Avicenne ⁽¹⁾

par Henry CORBIN

Prologue

Parmi les lieux de pèlerinage que nous propose cette terre iranienne dont Avicenne, au cours de sa vie errante, ne franchit jamais les limites, il en est un qui conserve le souvenir d'un moment dramatique dans la vie de notre philosophe. A proximité de Hamadan, s'élevait au XI^e siècle une forteresse connue sous le nom de Fardajân. Quel enchaînement de vicissitudes y conduisit Avicenne pour une détention qui devait durer quatre longs mois, nous le savons grâce à son biographe et familier de tous les instants, Jûzjânî, type de ces disciples fidèles, capables d'infirmier le jugement trop pessimiste qu'un philosophe n'est jamais compris que par lui-même. Parce que le séjour de Hamadan lui était devenu insupportable, Avicenne avait entretenu avec le prince d'Ispahan, Alaoddawla, une correspondance secrète qui malheureusement tomba entre les mains du vizir du prince de Hamadan. Cependant ce n'est pas sur ces vicissitudes extérieures ni sur leur heureuse issue inespérée que je me propose d'insister. Aussi bien les faits extérieurs semblent ici ne prendre toute leur valeur que lorsqu'on les considère comme la manifestation visible et symbolique d'une suite d'événements intérieurs, ceux qui sont vraiment constitutifs de la biographie spirituelle intime. C'est qu'il existe des ennemis encore plus redoutables que les puissances établies et tyranniques; il faut chercher une libération plus décisive que la fuite vers Ispahan. Bref, il y a une captivité de l'âme dont le sentiment intolérable mobilise toute l'énergie de la conscience, pour la libérer finalement en Récits qui relatent l'aventure intérieure, la vision réellement vécue.

Or, nous savons précisément par son fidèle biographe qu'Avicenne rédigea l'un au moins de ses Récits mystiques pendant l'épreuve de sa

(1) Le présent texte, qui fut d'abord donné en conférence, indique les grandes lignes d'un ouvrage récemment publié par l'auteur, en deux volumes, sous le titre : *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque iranienne, vol. 4 et 5), Téhéran 1954; Paris, Adrien - Maisonneuve. C'est pourquoi les références bibliographiques n'ont pas été répétées ici. Les transcriptions des mots arabes et persans ont été également simplifiées à l'extrême.

détention à Fardajân. C'est tout le système de sa philosophie qui en resurgit éclairé d'une lumière nouvelle. Et celle-ci nous permet d'entrevoir quel sens il peut y avoir pour nous à nous occuper de l'avicennisme, non pas comme d'une curiosité exotique appartenant à un *passé* révolu, mais comme d'une vision du monde et d'une expérience vécue dont nous avons à comprendre la signification *au présent*. Cette valorisation au présent se proposera aussi bien aux philosophes orientalistes qu'aux philosophes orientaux, car ce que va nous donner le premier des Récits avicenniens, c'est, dans l'acception fondamentale du mot, *l'orientation*. Et cela veut dire un dévoilement de l'Orient au sens vrai, un impératif de la quête de l'Orient, du pèlerinage vers un Orient mystique qui ne pourra jamais être inscrit sur nos atlas.

L'entrée dans la voie de cette Quête annonce un événement intérieur qui marque une rupture de niveau dans le cours des méditations du philosophe, et qui ne peut plus être exprimé ni communiqué sous la forme d'un exposé théorique discourant *sur* les états de l'être ou sur les objets de la connaissance. Ces objets eux-mêmes subissent une transmutation qui les transfigure en symboles de l'âme et des événements de l'âme, en ce sens que la connaissance naturelle qui perçoit ou construit un monde d'objets, s'efface devant une connaissance transcendante, une *gnose* par laquelle l'âme saisit ce monde non plus comme étant l'objet qui lui est imposé, mais comme étant son acte même, son activité propre. C'est dans l'entre-deux de la crise décisive que les hautes constructions de la pensée dialectique consciente s'estompent aux lucurs non pas d'un crépuscule mais d'une aurore levante, d'où surgissent à la vision mentale les Figures depuis toujours pressenties, attendues et aimées. Et il n'est pas tellement fréquent que se dévoile si totalement à un philosophe la signification de son effort.

De cette aventure spirituelle personnellement vécue, Avicenne nous a laissé le Récit ou plutôt les Récits formant une *trilogie* que l'on n'a guère eu, semble-t-il, jusqu'à présent, le souci de méditer comme constituant un *cycle*. Je voudrais indiquer d'abord très brièvement ce qui caractérise leur structure propre, ce qui leur mérite le nom de Récits et de Récits visionnaires, et ce qui fait de ces trois Récits un tout organique à méditer dans un ordre de succession que propose leur contenu même. En second lieu l'analyse de ces Récits d'initiation spirituelle nous en révélera les connexions avec la spiritualité iranienne post-avicennienne la plus caractéristique. L'un d'eux peut se lire en prélude aux propres Récits mystiques de Sohrawardî, le philosophe de la Lumière d'Orient (Ishrâq), qui au XII^e siècle réinstaura la philosophie de l'ancienne Perse. Un second Récit avicennien prélude à une épopée spirituelle de Farîdaddîn Attâr (XII-XIII^e s.), l'un des plus grands poètes mystiques, non seulement de l'Iran mais de tous les temps. Concurrément, nous ferons donc appel aux récurrences de symboles, aux synchronismes où se révèle la constance des structures de l'âme.

Mais en premier lieu nous avons à nous demander ce qui fait la structure d'un *Récit visionnaire*, et ce qui ordonne la *trilogie* des Récits avicenniens.

1. Le Cycle des Récits avicenniens

Une image caractéristique du monde, dont les récurrences permettent de suivre comme à la trace les palingénésies de la Gnose, révèle à l'analyse une structure de l'espace cosmique telle que cet espace est perçu et éprouvé comme une *crypte*. Au-dessus de la Terre, le Ciel s'arrondit en une coupole qui l'enserme, la protège d'un habitacle, mais en même temps aussi la maintient comme dans une prison. Sous cet appesantissement s'angoisse une existence étrangère: le sentiment d'être un *Etranger*, un *Exilé*, « *quelqu'un qui n'est pas d'ici* », est bien le sentiment dominateur chez tout Gnostique, celui qui donne à sa conscience sa puissance d'exaltation. En s'éveillant à ce sentiment, le Gnostique découvre où il est, et simultanément pressent d'où il vient et où il retourne. « Malheur à toi, écrira Sohrawardî, si par patrie tu entends Damas, Baghdâd ou quelque autre cité de ce monde ». Ce motif du *Retour* présente alors une double implication: c'est d'une part le sentiment d'une parenté avec le monde divin, avec des êtres de lumière et de beauté qui sont pour l'âme sa vraie famille; et c'est d'autre part pour l'âme qui a enfin trouvé son *Soi-même*, cette conséquence qu'elle s'éprouve comme dépaysée, épouvantée, au sens propre « désorientée » par et parmi les normes communes assignant aux humains des raisons d'être et des fins parfaitement hostiles et étrangères à sa propre condition d'étrangère.

Au fond, telle est peut-être bien en définitive la situation de nos philosophes comme tels. Ibn Arabî, le grand mystique-théosophe andalou (XIII^e siècle) n'en révèle-t-il pas tout le secret, lorsqu'il déclare que ce qui les distingue dans le monde de l'Islam, c'est qu'ils suivent une Révélation antérieure à la Loi du prophète Mohammad, à savoir la religion du prophète Idris? Mais prononcer le nom d'Idris, c'était prononcer le nom équivalant à la fois à Hermès et à Enoch, et c'était du même coup référer nos philosophes à leurs origines et à leur vraie famille: celle de la Gnose.

Pour l'Etranger qui a découvert où il se trouve, une seule question décisive se pose: « *comment en sortir?* » et la question comporte une double urgence: il faut trouver la *Voie*, et il faut rencontrer le *Guide* sur cette Voie.

Trouver la Voie, cela signifie ici un problème tout autre, bien entendu, et autrement difficile que celui d'un déplacement physique, à effectuer par et avec le corps de chair. Il s'agit d'opérer par une ascèse mentale, une conversion et une transposition intérieure totale. Comme le dira plus tard Nasîraddîn Tûsî, « venir en ce monde » cela veut dire passer de la Vraie Réalité (haqîqat) à un plan de l'être qui n'est que métaphoriquement réel (majâz). Inversément, « sortir de ce monde », ce sera revenir au plan et à la vision de la Vraie Réalité; ce sera une mort mystique devant la mort physique, celle-ci n'étant pas par elle-même un départ au sens vrai, car le phénomène naturel de l'*exitus* ne coïncide nullement avec le fait de sortir vivant et victorieux de ce monde. Et parce qu'elle est celle d'une mort mystique, cette expérience est en propre une expérience d'initiation.

Le processus en comporte une *intériorisation* parfaite du monde extérieur. Le cosmos où l'âme se voyait jetée, s'involue, devient intérieur à l'âme qui par là même le domine et le dépasse. Les objets naturels qui s'offraient aux perceptions sensibles, sont transmués en formes symboliques dont l'éclucidation marque chaque fois pour l'âme une étape de sa délivrance. Les énergies qu'elle avait projetées et incorporées dans les choses, en se libérant de ces choses, restituent celles-ci en symboles. Ainsi, par exemple, ce n'est plus par les sens, ni comme phénomène astronomique, que l'âme perçoit l'univers des Sphères célestes. L'organe de perception et de métamorphose est désormais l'Imagination symbolique active qui transfigure les choses en leur vérité et signification cachée. Les étages du cosmos sont alors perçus comme les étapes de l'exode libérateur; à la cosmologie se substitue une dramaturgie, laquelle est le ressort de tous nos Récits d'ascension mentale.

Maintenant, le processus de cette opération mentale développée en une ascèse spirituelle qui transfigure le monde, forme le cas exemplaire d'une opération qui est désignée par le terme technique de *ta'wil*. Ce terme, on le traduit communément par exégèse spirituelle ou exégèse ésotérique, et c'est exact. Décrite au plus bref par nos auteurs, l'opération consiste « à occulter l'apparent, et à faire apparaître le caché ». Mais en fait, étymologiquement, le terme signifie « faire revenir, reconduire, ramener ». Immédiatement une double question se fait jour : *qui* reconduire et *à qui? quoi* et *à quoi?* Il n'y a là pourtant que le double aspect d'une seule et même question. Dans toute la mesure où chaque mode de comprendre est concomitant et solidaire d'un certain mode d'être, l'exégèse ésotérique d'un texte reconduisant celui-ci à sa Vérité Réelle, présuppose, pour réussir, la propre transmutation de l'âme, l'exode de l'âme revenant elle-même à sa Vérité Réelle. C'est sur la seule voie de cet exode que peuvent fleurir et fructifier les symboles, et avant tout le sien propre, sa propre figure symbolique, que l'âme, en se libérant des objets, parvient à configurer. A notre tour, nous ne parviendrons à déchiffrer et à valoriser nos Récits symboliques qu'en les reconduisant à l'événement psycho-spirituel qui les fit éclore. C'est pourquoi une mise en garde n'apparaît pas superflue contre les méprises dont les Récits de ce genre ont fréquemment souffert.

Il importe avant tout que nous ne confondions pas, comme on le fait trop souvent par négligence, symbole et allégorie. Le thème est vaste; disons simplement ceci. L'*allégorie* est une figuration plus ou moins artificielle de généralités qui pourraient toujours être connues et exprimées par une *autre* voie; le réseau des interprétations peut s'en étendre et se développer, mais toujours sur un même plan. Le *symbole* est l'*unique* expression, la seule voie d'accès de ce qu'il symbolise. Si la signification s'en développe, ce n'est pas sur un plan unique, mais en hauteur et en profondeur. Le déchiffrer, ce n'est ni l'expliquer causalement ni le rendre superflu; c'est inviter à le pénétrer sans cesse de nouveau. Si les Récits avicenniens, par exemple, ne faisaient dans leurs données apparentes que répéter les enseignements théoriques, ils ne seraient que de pâles allégories, comme on l'a dit malheureusement. En fait, ils signifient une situation personnelle absolument propre parmi ces données apparentes, un exode hors de la conscience naturelle, hors des normes collectives et des percep-

tions communes. Cette expérience de l'âme au seuil de la transconscience, le vrai processus de son individuation, est incommunicable autrement qu'en un symbole personnel. C'est pourquoi il ne s'agit ni d'une allégorie, ni d'une histoire arrivée à d'autres, mais d'un *Récit*, et d'un récit que le Récitant n'a pas le choix de faire à la 3^{me} ou à la 1^{re} personne. Il ne peut le faire qu'à la 1^{re} personne, car il n'est pas simplement l'historien de son histoire, il en est le contenu, le *sujet* authentique. Donc, nous préférons à toute appellation d'allégorie mystique ou de roman philosophique, celle de Récits visionnaires ou Récits d'initiation, l'initiation étant ici vision intérieure et réciproquement.

C'est qu'en effet l'initiation commence avec la rencontre du *Guide* céleste sur la Voie, et cette vision se produit à la limite et à l'instant où l'âme sort du cosmos physique pour rentrer ou, mieux dit, pour « sortir en soi-même ». Dans l'Événement initial (et initiateur) de nos Récits, il y a synchronisme entre l'*Éveil* de l'âme à soi-même et la *visualisation* mentale de son Guide. Ce synchronisme lui-même annonce alors ici la structure propre de l'individualité: ce n'est pas un moi solitaire se suffisant à lui-même comme une totalité close sur elle-même. C'est le co-répondant d'une contre-partie céleste, d'un Soi-même auquel l'âme peut dire « Toi » et auquel elle peut donner bien des noms variés. La Figure du Guide céleste qui domine nos Récits, est celle-là même qui domine la doctrine avicennienne de la Connaissance sous le nom d'Intelligence active ou agente. Mais le soliloque du philosophe s'est transmué en oraison dialogique, et la Figure qui dominait la théorie de la connaissance, s'annonce comme une Présence personnelle, directe et illuminante. Leur propre *ta'wil* a reconduit nos philosophes de la Figure de l'Intelligence agente à celle de l'Esprit-Saint, identifié traditionnellement aussi en Islam avec Gabriel l'Archange.

Or, c'est bien cette Présence archangélique qui est le monde dont notre conscience est *exilée*. C'est elle qui nous sera révélée comme l'Orient, c'est-à-dire le monde de l'Ange, dont le monde de l'âme constitue le seuil, le climat d'accès, le « Soleil levant », sera-t-il dit. Prendre non pas une conscience théorique, mais réaliser intérieurement, que toute connaissance est d'ores et déjà un processus *oriental*, c'est-à-dire présuppose l'action de l'Ange et la conjonction avec l'Ange, c'est être déjà au-delà de la nature, de la *physis*. C'est pourquoi il m'apparaîtrait contradictoire de parler ici de « mystique naturelle ». La philosophie « orientale » dont la pratique, la *praxis*, va nous être proposée dans le premier de nos Récits, ne peut être une philosophie naturelle, puisqu'elle reconduit au-delà de la « nature ». Et c'est précisément la révélation de cet Orient mystique et de la *praxis* orientale, qui nous permet, beaucoup mieux qu'une chronologie bien incertaine dans les dates de composition, de saisir une succession organique dans la trilogie des Récits avicenniens.

Nous aurons ainsi : 1° *Le Récit de Hayy ibn Yaqzân*. Ce Récit constitue l'initiation à l'Orient. L'Intelligence agente, Figure de la théorie de la connaissance, se manifeste comme le Compagnon individuel et le guide, l'initiateur céleste qui montre à l'adepte la voie vers l'Orient et l'invite à le suivre.

Nous aurons ainsi: 1° *Le Récit de Hayy ibn Yaqzân*. Ce Récit constitue mentale, l'atteinte momentanée à cet Orient, d'où l'adepte doit cependant encore revenir pour reprendre pied dans le monde des hommes, mais désormais fortifié par le Compagnon mystique qui ne le quittera plus.

3° *Le Récit de Salâmân et Absâl*, deux figures qui nous sont déjà annoncées dans le premier de nos Récits. Il ne nous en reste plus malheureusement que le résumé assez sec donné par Nasîraddîn Tûsî. Avec ce Récit, la trilogie s'achève par l'allusion à une atteinte à l'Orient, atteinte désormais sans retour qui nous est signifiée par la mort mystique d'Absâl.

Telles sont à très grands traits les prémisses que peut dégager une méditation des trois Récits avicenniens comme formant un tout cohérent. Essayons maintenant de préciser chacun des moments de la trilogie.

2. Le Récit de Hayy ibn Yaqzân

Je rappellerai simplement, pour mémoire, que l'on avait élevé naguère, et pour des raisons tout extrinsèques, certains doutes quant à l'authenticité du Récit avicennien que nous connaissons sous le titre de Hayy ibn Yaqzân. De ces doutes un fait très simple fait justice: une version persane et un commentaire en persan, établis sur l'ordre même du prince d'Ispahan, Alaoddawla, font remonter la tradition de notre Récit jusqu'au vivant même d'Avicenne et au cercle avicennien d'Ispahan. Version et commentaire sont l'œuvre d'un familier, peut-être même celle du fidèle Jûzjâni.

Écoutons l'exorde du Récit: « Certaine fois que j'avais pris résidence en ma cité, il m'arriva de sortir avec mes compagnons vers les lieux d'agrément qui se trouvent aux environs de cette même cité. » Qu'est-ce donc que « prendre résidence en sa cité? » Le commentateur iranien y insiste: c'est pour l'âme être chez elle, c'est-à-dire libérée momentanément des conséquences que comporte le souci de gouverner un corps matériel, plus précisément être libérée de la contrainte de ne percevoir les êtres et les choses que par l'intermédiaire des facultés sensibles, et de n'en avoir ainsi qu'une présence médiante. Il s'agit donc de cet état de suspens qu'en général nos Spirituels désignent comme un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, sans que cet état d'extase intérieure soit, bien entendu, la libération définitive. L'âme est encore comme gardée à vue par ses compagnons au nombre de trois; son initiateur céleste va précisément lui révéler le moyen de les asservir à ses buts propres. L'un d'eux représente tous les appétits de jouissance facile, de lâcheté et de compromis; l'autre, tous les appétits de domination, volontés de puissance et ambitions illusoire. Entre les deux, cette Imagination active dont Sohrawardî dira qu'elle peut être ange ou démon, selon qu'elle se fait la médiatrice introduisant par ses symboles, aux demeures spirituelles, ou au contraire, entrave les efforts de l'âme pour y accéder.

C'est en cet état de suspens, pendant lequel l'âme « tournant en cercle », selon l'expression de l'auteur, cerne le seuil de la transconscience, — que le visionnaire voit se préciser à son horizon l'apparition d'un mystérieux Sage. La description en est prestigieuse: il était beau, sa personne resplendissait d'une gloire divine. Trait caractéristique: bien qu'il ait passé par le Cycle d'une très longue durée, nul défaut n'altérait en lui la grâce de l'adolescent; nulle trace de vieillesse sur son visage hormis la gravité

imposante des vieux Sages. Les traits précis de cette iconographie mentale caractérisent éminemment la vision de l'Ange comme une *coincidentia oppositorum*, conjoignant la beauté de l'extrême jeunesse et la gravité du grand âge, la plénitude achevée de l'être et un éternel Pas-encore. Le nom de l'apparition nous sera rapidement dévoilé par elle-même: *Hayy ibn Yaqzân*, c'est-à-dire Vivant fils de Vigilant, ou mieux dit, *Veilleur*. Rappelons-nous en passant — le synchronisme est frappant — que ce nom de *Veilleurs*, en grec les *Egrogoroi*, est précisément le nom donné aux Archanges dans les livres d'Enoch.

Simultanément Hayy ibn Yaqzân se révélera comme étant « en personne » l'Intelligence agente que le *ta'wil* de nos philosophes a toujours reconduit à la Figure de l'Esprit-Saint ou Archange Gabriel. Plus exactement nous pouvons dire: l'angélophanie de Hayy ibn Yaqzân annonce ainsi un processus d'individuation caractérisé. En d'autres termes: ce n'est plus la relation *générale* de l'Intelligence agente avec la *collectivité* des intellects humains qui est en cause, comme dans la théorie de la connaissance; c'est l'événement d'une relation « seul à seul » individuellement éprouvée et instaurée. L'Ange va initier personnellement l'adepte et l'inviter personnellement à le suivre. En ce sens, le prologue du Récit avicennien, s'ouvrant par cette rencontre avec la Figure céleste qui est l'initiatrice et le Guide, — initie, lui aussi, à une situation toute semblable à celle que marque, dans le traité Poimandrès du *Corpus hermétique*, la manifestation du *Noûs* à Hermès — ou encore dans ce charmant petit livre, le *Pasteur d'Herma*, qui fit autrefois partie du Canon biblique, l'apparition à Herma méditant, de l'Ange auquel il a été confié.

Alors commence entre l'Ange Hayy ibn Yaqzân et son adepte une longue oraison dialogique, dont il m'est impossible d'analyser ici la succession des épisodes et l'enchaînement des symboles. Attachons-nous essentiellement à discerner l'horizon que l'initiateur montre du geste à son adepte, et vers lequel il l'invitera à le suivre. Aussi bien le visionnaire l'en prie-t-il: « Montre-moi la Voie ». La réponse, qui constituera le corps du Récit, va nous dévoiler ce qu'est en propre l'*Orient*, un Orient qui n'est plus à chercher sur nos cartes, pas plus que la qualité *d'oriental* que confère ici cet Orient, ne dépend d'un passeport quelconque, mais bien de la seule *orientation* de l'âme. Notre Récit apporte, certes, un témoignage direct en réponse à la question de savoir ce que put signifier pour Avicenne le concept d'*Orient*, et par voie de conséquence une « philosophie orientale » qui est la quête de cet Orient. Aussi bien l'enseignement donné par Hayy ibn Yaqzân s'harmonise-t-il avec les fragments du livre d'Avicenne sur la « philosophie orientale » qui nous sont connus par ses Notes en marge de la Théologie dite d'Aristote, et qui concernent essentiellement les problèmes et les modalités de la survie.

Cet enseignement partage la totalité de l'être pensable entre un *Occident* qui est notre Cosmos, et un *Orient* hypercosmique, c'est-à-dire qui transcende ce cosmos. L'*Occident* représente le monde matériel sensible, et il est double: il y a l'*Occident* élémentaire, c'est-à-dire le « climat » de la matière terrestre sublunaire, celui de notre Terre matérielle, soumis à la génération et à la dissolution. Et il y a le climat de la Matière céleste, celui des Sphères (la « coupole » cosmique), constituée d'une

substance éthérique, diaphane et incorruptible, mais relevant pourtant encore de la physique. C'est par une involution, une intériorisation dominant et dépassant les Cieux du Cosmos physique, que s'effectuera l'ascension mentale en compagnie de l'Ange. L'Orient commence alors avec le climat de l'âme: lorsque celle-ci accède enfin à la conscience de soi-même, voici que se montre au pèlerin mystique le *Soleil levant* qui est l'âme elle-même, à l'extrême limite, à l'entre-deux du cosmos physique et du monde de l'Ange. Et cette aurore que l'âme est elle-même, lui révèle à elle-même un univers tout nouveau, où s'étagent successivement les Ames appelées à gouverner temporairement des corps humains, puis les Ames dont la mission est de communiquer aux Sphères célestes le mouvement de leur désir et de leur amour, et qui sont appelées Anges célestes; enfin à l'Extrême-Orient hypercosmique, le plérôme des pures Intelligences, objets respectifs de cet amour des Ames motrices des cieux, et qui sont désignées comme Archanges spirituels, Kerubim ou Chérubins. Ce sont eux les *Veilleurs*, les *Egregonoi*, dont notre Intelligence agente ou Esprit-Saint est quant au rang ontologique la dernière, celle qui recueille l'influx de leur ensemble. Et au plus lointain de cet Extrême-Orient, isolé en un sanctuaire inviolé, le Roi à la beauté à nulle autre pareille.

Ce qui caractérise cet univers spirituel des Formes de pure lumière, c'est sa structure dyadique. Chaque Ange Chérubin avec l'Âme céleste émanée de lui et dont le mouvement entraîne vers lui le Ciel qu'elle régit, forme comme un univers clos, un couple ou une dyade qui se retrouve jusque dans l'âme humaine, non seulement parce que le rapport de notre âme avec l'Intelligence agente est homologue au rapport de chaque Ame céleste avec l'Intelligence angélique dont elle émane, mais parce que la structure de l'âme présente à son tour une double puissance: intellect contemplatif et intellect pratique; ces deux puissances, le Récit de Hayy ibn Yaqzân pour en marquer l'homologie avec le plérôme céleste, les désigne comme Anges terrestres. Une conséquence capitale en découle.

C'est cette structure même qui définit la forme que prend l'événement psycho-spirituel dans lequel éclôt en expérience mystique ce qui était ailleurs simplement théorie de la connaissance. Lorsque l'âme se reprend, se reconquiert sur le monde des objets extérieurs et des choses, auquel elle était livrée, ce n'est pas pour accéder à la conscience d'une activité s'exaltant à vide dans le sentiment d'une toute-puissance démiurgique solitaire. Lorsqu'elle se détache des objets de sa perception pour prendre cette perception elle-même comme objet, ce qu'elle découvre c'est une Co-présence, à savoir l'action illuminante de l'Ange Esprit-Saint qui irradie en elle les Formes ou Idées de toutes ses connaissances. C'est pourquoi il sera dit dans le commentaire persan que, lorsque l'âme est *chez elle* et *avec elle-même*, c'est-à-dire se contemple contemplante, elle accède au monde de l'Ange; et c'est là sa première rencontre avec l'Orient, sa naissance à cet Orient, initiation intérieure qui nécessite sa mort au monde pseudo-réel des objets. Ainsi, ce qui de nos jours serait exprimé comme une activité phénoménologique transcendantale — supposant d'ailleurs elle aussi une difficile initiation intérieure — se produit dans nos Récits en termes d'angéologie. Libérer l'âme des objets dans lesquels elle projetait ses désirs ou dont elle croyait recevoir les Formes alors qu'elles

sont produites en elle par une activité transcendante, cela s'appellera dans notre premier Récit « marcher en compagnie de l'Ange ».

Certes, les conséquences de la solidarité ainsi instituée entre l'angéologie et l'expérience mystique, seraient à analyser longuement. Contentons-nous d'insister sur un aspect essentiel qui nous révèle sinon les sources historiques des Récits avicenniens, du moins certaines homologues de structure psycho-spirituelle beaucoup plus importantes en définitive que tous les problèmes d'« influences » que l'on s'acharne en général à résoudre par simple voie de réduction causale. Cette *quête* de l'âme à la recherche de son Soi-même, découvrant dans l'acte même de sa connaissance la présence d'un Compagnon éternel et la garantie de sa survie, c'est cela même la *Quête* de l'Orient. La signification que prennent dans le Récit avicennien l'Orient et la pratique *orientale*, l'insère dans une tradition que l'on ne saurait passer sous silence.

Cette *orientation* fondamentale, c'était déjà celle qui était donnée aux mystes de l'orphisme. Elle se retrouve dans le célèbre poème de Parménide où, guidé par les filles du Soleil, le poète entreprend un « voyage vers la lumière », un voyage vers l'Orient. La distinction entre deux directions, droite et gauche, Orient et Occident du Cosmos, est fondamentale dans le Gnose valentinienne. Se diriger à droite, c'est aller vers le haut, vers l'Orient qui est le séjour des purs êtres de lumière sur lesquels règne l'Ange Sabaoth, dans le livre de la Pistis Sophia. Et parmi tous les textes gnostiques, c'est sans doute le célèbre *hymne de l'âme* des « Actes de Thomas » qui préfigure non seulement, comme l'observation en a été faite, la quête de Parsifal, mais encore le Récit sohrawardien de l'Exil occidental dans sa dramaturgie, et les Récits avicenniens dans leur conception fondamentale. Dans l'histoire du jeune prince que ses parents envoient de l'Orient, sa patrie, vers l'Égypte, pour conquérir la perle unique, nous apprenons en toute certitude ce qu'est l'Orient, et ce qu'il faut entendre par un *oriental*.

C'est vers cet Orient, le monde dont l'âme est exilée, que finalement, à la conclusion du Récit, Hayy ibn Yaqzân invitera son partenaire terrestre à le suivre. « Si tu le veux, suis-moi vers lui », dira-t-il. Et le terme de « partenaire » est ici exact : s'il est vrai que faute de prendre conscience de l'illumination angélique, l'âme reste livrée à son exil, réciproquement l'Ange qui est l'Intelligence agente a besoin de l'âme humaine qui est le réceptacle de son illumination, pour accomplir et célébrer son service divin. C'est conjointement que tous deux approchent du lointain sanctuaire qui voile le Roi dont la beauté n'est pareille à nul autre. Ici, Tobie et l'Ange, pouvons-nous dire, si nous en exhaussons le motif au plan de sa vérité mystique, sont solidaires d'un même destin. Tobie allait vers Hamadan, l'ancienne Ecbatane, la ville aux sept remparts aux sept couleurs, non loin de laquelle aussi, et dans la captivité, fut entendue l'invite et fut écrit le Récit de Hayy ibn Yaqzân.

Maintenant, demandera-t-on, notre philosophe a-t-il obéi à cette invite, et comment ? Ici même nous pourrions laisser à Sohrawardî le soin d'une double réponse. C'est *d'une part* le prologue de son propre Récit de l'Exil occidental, où il affirme que malgré toutes les beautés et les allusions profondes qu'il avait trouvées dans le Récit de Hayy ibn Yaqzân, il n'y

avait pas trouvé trace de ce qu'il appelle le « Grand Ebranlement », c'est-à-dire l'entrée définitive et résolue dans la Voie, *hormis* cependant une allusion précédant l'invite finale. C'est de cette allusion que sa propre inspiration devait prendre l'essor pour lui dicter son propre Récit de l'Exil en Occident, dont le pathétisme rend évidemment un son tout autre que le Récit avicennien. Mais *d'autre part*, cependant, nous le voyons traduire de l'arabe en persan le Récit avicennien de l'Oiseau, celui que nous avons discerné comme le second moment de notre trilogie. Il apparaît bien en effet que ce Récit rapporte l'expérience d'une crise, un pur événement de l'âme, qui constitue comme la réponse à l'invite sur laquelle s'était clos le Récit de Hayy ibn Yaqzân.

3. Le Récit de l'Oiseau

Tel qu'il se présente avec la tonalité de son émotion contenue, la variété bien tranchée de ses épisodes, ce Récit de l'Oiseau est un petit chef-d'œuvre que l'on peut lire comme un testament spirituel du maître, un testament où transparait son secret personnel, celui de ses lassitudes et de ses espoirs. Sa dramaturgie met en œuvre *deux motifs* dont les connexions et les résonances s'étendent si loin qu'il est bon, je crois, de se les remémorer pour percevoir les attentes et le dénouement qu'ils préparent: précisément la délivrance de l'âme, sa sortie hors de la crypte cosmique.

C'est en premier lieu le motif de *l'Ascension céleste*, lequel a été orchestré par une vaste littérature mystique. Le thème primitif est constitué par le cas du Prophète qu'un ravissement nocturne enleva de La Mekke à Jérusalem, et qui de Ciel en Ciel le conduisit jusqu'au seuil de la Présence divine ineffable. Mais le cas du Prophète est médité comme un cas exemplaire que le mystique est invité à reproduire lui-même en son expérience spirituelle. C'est ainsi que le grand mystique iranien Abû Yazîd Bastâmi s'est prévalu d'une ascension réelle en esprit jusqu'au trône divin, à travers les étapes franchies par Mohammad en son Mî'râj. Or, cela présuppose tout d'abord que l'adepte, le gnostique (le *'arif*), peut accéder au rang et à la dignité prophétiques; cela présuppose que le héros spirituel se substitue au Prophète et est investi du droit de parler, de raconter (réciter) à la 1^{re} personne. On perçoit immédiatement le lien entre l'événement de cette investiture et l'identification opérée par nos philosophes mystiques entre leur Intelligence agente et Gabriel l'Archange qui fut le Guide du Prophète lors de son Ascension céleste.

Mais cela pose simultanément un problème: dans quelles conditions une telle ascension céleste est-elle concevable? Nous venons de parler d'une *ascension réelle en esprit*. Très tôt les interprétations divergentes se sont fait jour: les littéralistes comprenaient l'ascension du Prophète comme une ascension matérielle, *in corpore*, ce contre quoi les ésotéristes faisaient valoir que précisément pour être *réelle*, cette ascension ne pouvait être comprise que comme une ascension *en esprit*. Remarquons en passant que le même problème se posait aussi dans le zoroastrisme médiéval, à propos des extases qui ravirent Zarathoustra en présence d'Ohrmuzd et des Archanges. C'est en tentant de préciser quel est l'organe des métamor-

phoses de l'âme et de son exploration des mondes mystiques suprasensibles, que le cours des méditations devait être reconduit à la conception du corps subtil ou corps spirituel, cet *ἄχρημα πνεύματικόν* dont la nécessité avait déjà tant absorbé les réflexions des Néoplatoniciens, de Proclus en particulier. Et c'est cette représentation qui introduit précisément le *second motif* mis en œuvre par la dramaturgie de nos Récits visionnaires.

L'idée d'un corps spirituel échappant à toute expérience sensible, ne peut être appréhendée que si elle est médiatisée par une image-symbole; celle-ci répondra à une catégorie de l'Imagination transcendante laquelle possède, tout comme l'entendement pur, ses formes ou figures a priori, c'est-à-dire ses *archétypes*. Le motif de l'Oiseau, par exemple, plus généralement le motif de l'*être ailé*, s'origine à une structure si constante de l'âme qu'elle détermine des homologies non moins frappantes que les ressemblances entre les corps physiques. Aussi n'est-il même pas besoin d'invoquer d'hypothétiques migrations de symboles ou filiations historiques, pour valoriser ces récurrences d'un même archétype, dont quelques rappels nous permettent ici d'amplifier la résonance des Récits avicenniens.

Déjà chez Platon le mythe du Phèdre imagine l'âme à la ressemblance d'une Energie dont la nature serait d'être un attelage ailé que mène sur son char un aurige ailé, lui aussi; et l'on ne saurait mieux formuler que Platon lui-même, les raisons de cette vision toujours récurrente où l'âme s'aperçoit elle-même comme un être ailé, parce que l'*aile* est ce qu'il y a de plus divin parmi les choses corporelles. « Il est de la nature de l'aile, nous dit-il, d'être apte à mener vers le haut ce qui est pesant, en l'élevant du côté où habite la race des Dieux. » Enfin tout lecteur de Platon a présente à l'esprit la magnifique image de la procession céleste des âmes et de la chute de certaines d'entre elles. C'est le divin, c'est-à-dire ce qui est beau, sage et bon, qui fortifie et développe l'appareil ailé de l'âme.

Rappelons aussi — il s'agit d'une tout autre région religieuse, — quelques traits parmi les plus lyriques de la piété *manichéenne*, le long psaume où il est dit: « O âme, ô âme, d'où viens-tu? Tu viens des hauteurs tu es une *étrangère* à ce monde, tu n'es qu'en séjour sur la terre des hommes... Tu as tes demeures dans les hauteurs, tes tabernacles de joie. Tu as ton vrai père, ta vraie mère. Tu as tes vrais frères... O âme ne sois pas oublieuse de toi-même, car ils te donnent tous la chasse les *chasseurs* de mort. Ils capturent les *oiseaux*, ils brisent leurs *ailes*. »

Captivité de l'oiseau, son éveil à soi-même qui est un éveil à la conscience de sa parenté céleste, retour vers celle-ci évoqué comme un « voyage vers l'Orient », autant de constantes qui sont l'indice d'une homologie d'expérience spirituelle, définissent une même typologie psychique et rapprochent une même famille d'âmes dispersées à travers les temps et les espaces. La visualisation de l'Image par laquelle l'âme médite et se pressent elle-même peut devenir si intense — l'âme devenir si totalement elle-même vision — que portée ainsi à l'incandescence, c'est alors son propre Soi-même que l'âme soudain saisit non plus seulement sous une espèce symbolique, mais comme une vision directe et immédiate. Tel est le cas d'un célèbre rêve dans le récit autobiographique visionnaire de Gérard de Nerval: « Un être d'une grandeur démesurée, raconte-t-il,

homme ou femme, je ne sais, — voltigeait péniblement au-dessus de l'espace et semblait se débattre parmi des nuages épais. Manquant d'haleine et de force, il tomba enfin au milieu de la cour obscure, accrochant et froissant ses ailes le long des toits et des balustres. Je pus le contempler un instant, et ses ailes brillaient de mille reflets changeants. Vêtu d'une longue robe à plis antiques, il ressemblait à l'Ange de la Mélancolie d'Albrecht Dürer. — C'est au lendemain soir de ce rêve que Nerval refusant de se laisser reconduire chez lui, à l'ami qui l'interroge : où va-t-il donc? — répond par ces simples mots: « *Vers l'Orient.* »

« Aller vers l'Orient », c'est échapper aux chasseurs de mort, c'est aller à la rencontre de cette famille céleste d'êtres de beauté et de douceur dont aussi bien l'auteur du Récit d'Aurélia que l'auteur du Récit de l'Exil occidental, gardent une nostalgie s'exprimant en termes identiques. De tout cela nous allons trouver trace dans le récit avicennien de l'Oiseau. Essayons de le lire; il est bref, nous pourrions n'omettre qu'un minimum de passages. Il comporte un prélude, le Récit lui-même et un épilogue.

Le prélude s'ouvre par une séquence d'adjurations pathétiques : « n'y aura-t-il personne parmi mes frères, s'écrie le narrateur, pour me prêter un peu l'oreille, afin que je lui confie une part de mes tristesses? Peut-être pourrait-il partager fraternellement mon fardeau... Mais où trouverai-je un ami aussi pur et sincère, en un temps où l'amitié est devenue un commerce auquel on recourt lorsque la nécessité oblige de faire appel à l'ami, tandis que l'on renonce aux égards envers lui dès que le besoin en a disparu... Il existe, il est vrai, des frères qu'unît une même parenté divine, des amis que rassemble le même voisinage d'en-haut; ils contemplent les Vraies Réalités avec le regard de la vision intérieure; ils ont purifié le fond de leur cœur de toutes les souillures du doute. Une telle société de frères, seul le héraut d'une vocation divine la peut rassembler. Le sont-ils? Qu'ils accueillent alors le *testament* que voici ».

Un *testament* adressé à ses frères spirituels, c'est Avicenne lui-même que nous entendons employer ce mot, nous avertissant ainsi que nous ne saurions, à notre tour, surestimer la portée de son Récit.

« Frères de la Vérité! Communiquez-vous votre secret. Assemblez-vous, et que chacun lève devant son frère le voile qui cache le fond de son cœur, afin que chacun instruisse l'autre et que vous puissiez réaliser votre perfection les uns par les autres.

« Frères de la Vérité! Faites retraite comme fait retraite le hérisson qui, dans la solitude, montre son être caché et cache son être apparent. J'en atteste Dieu! Il appartient à votre être caché d'apparaître, tandis qu'il appartient à votre être apparent de disparaître. » (C'est en propres termes la définition que je rappelais tout à l'heure du *ta'wil*, qui n'est pas simplement l'exégèse ésotérique des textes, ou plutôt qui doit être, comme telle, l'exégèse même de l'âme).

Et les impératifs spirituels se font plus pressants: « Frères de la Vérité! Dépouillez-vous de votre peau comme se désquame le serpent. Cheminez comme chemine la fourmi, sans que personne n'entende le bruit de vos pas. Soyez comme le scorpion qui porte toujours son arme au bout de la queue, car c'est par derrière que le démon cherche à

surprendre l'homme. Absorberez du poison, afin de vous maintenir en vie. Aimez la mort, afin de rester des vivants. Soyez toujours en vol; ne vous choisissez pas de nid déterminé, car c'est au nid que l'on capture tous les oiseaux. Si vous n'avez pas d'aile, dérobez, procurez-vous des ailes par ruse, s'il le faut, car le meilleur des éclaireurs c'est ce qui a la force de prendre l'envol. Soyez comme l'autruche qui avale des pierres brûlantes. Soyez comme les vautours qui engloutissent les os les plus durs. Soyez comme la salamandre qui, paisible et confiante, se laisse envelopper par le feu. Soyez comme les chauves-souris qui ne sortent jamais pendant le jour; oui, la chauve-souris est le meilleur des oiseaux...

« Maintenant, dit Avicenne, venons-en à notre Récit et expliquons notre tristesse.

« Sachez, ô Frères de la Vérité! qu'un groupe de chasseurs fit une sortie dans le désert. Ils tendirent leurs filets, disposèrent leurs appâts et se cachèrent dans les broussailles. Moi, j'étais dans la troupe des Oiseaux. Quand les chasseurs nous virent, ils firent entendre pour nous attirer un sifflement si agréable qu'ils nous mirent dans le doute. Nous regardâmes; nous vîmes un lieu agréable et plaisant, nous sentions nos compagnons près de nous. Nous n'éprouvions aucune inquiétude, et aucun soupçon ne nous retenait de nous diriger vers cet endroit. Nous nous hâtâmes donc d'y aller et soudain nous tombâmes dans les rets. Les anneaux se refermèrent sur nos cous, les filets s'emmêlèrent à nos ailes, les cordes s'empêtrèrent à nos pieds. Tout mouvement que nous tentions, ne faisait que serrer plus étroitement nos liens et aggraver notre situation.

« Nous finîmes par nous résigner à notre perte; chacun de nous ne fut plus attentif qu'à sa propre douleur, sans plus s'occuper de celle de son frère. Nous ne tendions plus qu'à découvrir une ruse pour nous libérer. Et puis nous finîmes par oublier notre déchéance. Nous finîmes par perdre conscience de ces liens et de l'étroitesse de notre cage, et nous nous y abandonnâmes au repos.

« Mais voici qu'un jour je regardais à travers les mailles des filets. Je vis une compagnie d'oiseaux qui avaient dégagé leur tête et leurs ailes hors de la cage et préludaient à l'envol. Des bouts de corde étaient encore visibles à leurs pieds, ni trop serrés pour empêcher leur envol, ni suffisamment lâches pour leur permettre une vie sereine et sans trouble. En les voyant, je me ressouvins de mon état antérieur dont j'avais perdu conscience, et ce qui avait été jadis ma compagnie familière, me fit sentir maintenant la misère de mon état. J'aurais voulu mourir sous l'excès de la tristesse, ou bien qu'à la seule vue de leur départ mon âme s'esquivât sans bruit hors de son corps.

« Je les appelai, je criai vers eux du fond de ma cage: « Venez! approchez! enseignez-moi par quelle ruse chercher la délivrance; associez-vous à ma souffrance, car en vérité je suis à bout: » Mais ils se rappellèrent les ruses et les impostures des chasseurs; mes appels ne firent que les effaroucher et ils s'éloignèrent de moi. Je les adjurai donc au nom de la fraternité éternelle, au nom du compagnonnage pur de toute tache, au nom du pacte inviolé, d'ajouter foi à mes paroles et de bannir le doute de leur cœur. Alors ils s'approchèrent de moi. »

Le détail de cet épisode décisif nous fait soudain percevoir après coup, un son et un propos précis dans le vocatif du prélude qui interpellait les « Frères de la Vérité ». Ici l'Oiseau appelle ses frères à son secours, mais ils ne renoncent à leur réserve et à leur méfiance, ils n'apportent de secours efficace que lorsque le captif les a adjurés au nom du pacte de fraternité initiatique et s'est fait reconnaître comme l'un d'eux. Il y a bien là, semble-t-il, la trace d'une discipline de l'arcane qui confère à notre Récit sa qualité de Récit d'initiation. Lui-même n'enfreint pas cette discipline, nous le verrons dans l'épilogue.

« Comme je les interrogeais sur leur état, continue le Récitant, ils me rappelèrent ceci : « nous avons été prisonniers de la même souffrance que la tienne ; nous aussi nous avons connu le désespoir, nous aussi nous avons été les familiers de la tristesse, de l'angoisse et de la douleur. » Ensuite, ils me firent expérimenter leur traitement. Le filet tomba de mon cou ; mes ailes émergèrent hors des cordes ; la porte de la cage me fut ouverte. Ils me dirent : « profite de la délivrance ! Mais je leur fis encore cette prière : délivrez-moi donc encore de ce bout d'entrave qui me reste au pied. » Ils me répondirent : « si nous en avons le pouvoir, nous aurions commencé par retirer celui qui gêne notre propre pied. Maintenant voici : au loin, droit devant toi, est une certaine contrée ; tu ne seras sauf de tout danger que lorsque tu auras traversé toute la distance qui t'en sépare. Suis donc nos traces, afin que nous te sauvions et te conduisions par la bonne voie jusqu'au but que tu désires ».

Dès lors commence l'ascension de la montagne cosmique que tous nos mystiques connaissent sous le nom de montagne de Qâf. Elle forme, nous le savons, l'Occident céleste du cosmos physique. De sommet en sommet, représentant chacun l'une des Sphères célestes, de haute vallée en haute vallée, le vol hâtif de nos oiseaux soucieux d'échapper aux chasseurs de mort, les porte finalement jusqu'à un haut sommet qui correspond symboliquement à la VIII^{me} Sphère, c'est-à-dire selon la cosmologie de nos philosophes, le ciel des astres fixes. C'est un séjour paradisiaque : jardins verdoyants, courants d'eau vive, gentilles et paisibles retraites, le narrateur épuise toutes les images pour suggérer l'enchantement de cette demeure. Cependant les Oiseaux ne se sentent pas encore en parfaite sécurité ; ils n'ont pas encore franchi la limite au-delà de laquelle ils seront hors d'atteinte. Il leur faut parvenir jusqu'au sommet d'où l'on domine toute la montagne de Qâf, c'est-à-dire la IX^e Sphère qui est la sphère-limite de notre cosmos, celle où il finit et où commence l'*Orient* montré par Hayy ibn Yaqzân, c'est-à-dire la Cité des Anges spirituels. C'est en y atteignant que le mystique va vérifier son pressentiment d'une parenté et d'un amour préterrestre ou supraterrrestre.

« Le sommet était si élevé, dit le narrateur, qu'il se perdait dans l'invisible. Des oiseaux en peuplaient les versants ; jamais je n'avais entendu musique aussi ravissante, ni contemplé de couleurs aussi magnifiques, de formes aussi gracieuses, ni rencontré de compagnie aussi douce. Lorsque nous fûmes descendus auprès d'eux, ils nous manifestèrent tant de gentillesse, de délicatesse et d'affabilité que rien de créé ne pourrait le décrire ni le faire comprendre... Nous leur racontâmes les souffrances que nous avons endurées. Ils s'y associèrent avec une extrême

sollicitude. Puis ils nous dirent : par-delà cette montagne, il est une Cité où réside le Roi suprême. Tout opprimé qui vient implorer sa protection et s'en remet à lui, le Roi en éloigne injustice et souffrance par sa force et son secours. »

Alors en un suprême effort, les Oiseaux accèdent à la Cité mystique. Ils traversent une enceinte, puis une autre, de plus en plus spacieuse et magnifique. Enfin ils parviennent à l'oratoire du Roi : « lorsque le dernier rideau eût été tiré et que la beauté du Roi resplendit à nos yeux, nous fûmes frappés d'une stupeur qui nous empêcha de formuler nos plaintes. Mais lui, s'apercevant de notre défaillance, nous rendit notre assurance par son affabilité; nous nous enhardîmes à parler et à lui faire notre Récit. Alors il nous dit : « nul ne peut dénouer le lien qui entrave encore vos pieds hormis ceux-là mêmes qui l'y nouèrent. Voici donc que j'envoie vers eux un Messager qui leur imposera la tâche de vous satisfaire et d'écarter de vous l'entrave. Partez donc, heureux et satisfaits. — Et maintenant voici : *nous sommes en route, nous marchons en compagnie du Messager du Roi.* »

A nous demander *qui* est ce mystérieux Messager en compagnie duquel le pèlerin mystique marche désormais avec une sûre confiance, impossible de ne pas nous rappeler la phrase finale du Récit de Hayy ibn Yaqzân : « si tu veux, suis-moi vers lui ». L'invite était prononcée par le Sage-jouvenceau sous les traits de qui la vision mentale saisissait l'Intelligence agente ou Esprit-Saint. Ne disait-il pas : « chaque fois que tu te sépares de tes compagnons — nous avons vu qui ils sont — je fais route avec toi, *tu es mon compagnon.* Marcher ainsi en cette compagnie, nous savons déjà que c'est aller vers l'Orient, pratiquer au sens éminent la philosophie *orientale*, et c'est en ce sens que le Récit de l'Oiseau donne la réponse au Récit de Hayy ibn Yaqzân.

Cependant le second moment de la trilogie n'est pas encore l'atteinte définitive. Le visionnaire revient parmi ses frères, les humains, et c'est pourquoi il peut parler de son secret. Mais le voudrait-il, qu'il ne pourrait trahir la discipline de l'arcane. De son secret, chacun ne comprendra que ce que la propre mesure de son âme lui permet de comprendre. C'est alors l'émouvant épilogue du Récit :

« Et mes frères d'insister près de moi, me demandant de leur faire le *récit* de la beauté du Roi. Je la décrirai en quelques mots qui résument et suffisent. Voici : quelle que soit la beauté que tu te représentes en ton cœur, sans mélange d'aucune laideur, quelle que soit la perfection que tu imagines, que ne trouble aucune déficience — le Roi est celui en qui j'en ai rencontré la possession exhaustive. Car toute beauté au sens vrai est réalisée en lui; toute imperfection, serait-ce en un sens métaphorique, est exclue de lui. Par sa beauté, il est tout entier Visage que tu contemples; par sa générosité il est tout entier une Main qui donne. Celui qui l'approche aura trouvé la félicité suprême; celui qui s'en retranche, aura perdu ce monde et le monde à venir. »

Ces hautes paroles s'adressent à ceux qui les peuvent entendre. Mais il en est d'autres qui ne les saisiront jamais. Ce sont les gens de robuste bon sens que tout recours aux symboles met en déroute, que tout récit d'expérience mystique, tout Récit visionnaire, jette dans l'alarme. Eh bien ! laissons-leur la parole; persuadés d'avoir raison, ils ne seront même pas

tentés de profaner le secret qui ne leur appartient pas. Voici alors les savoureux propos que leur prête Avicenne dans l'épilogue :

« Combien de frères dont mon Récit aura frappé l'oreille, ne vont-ils pas me dire : je constate que tu as l'esprit un peu dérangé, à moins que tu ne sois complètement tombé dans la démence. Voyons ! tu ne t'es jamais envolé, c'est ta raison qui s'est envolée. Aucun chasseur n'a jamais fait de toi son gibier ; c'est bel et bien ta raison que l'on a chassée. Comment un homme s'envolerait-il ? Et comment un oiseau se mettrait-il à parler ? ... Il faudrait te mettre au régime : boire une décoction de cuscute de thym, prendre fréquemment des bains chauds, pratiquer des inhalations d'huile de nénuphar. Et puis, suivre une alimentation légère, renoncer aux veilles prolongées, afin d'éviter tout surmenage de la tête. Car dans le passé nous t'avions toujours connu comme un homme raisonnable, doué d'un jugement sain et pénétrant. Dieu sait quel souci nous nous faisons à cause de ton état. À te voir ainsi détraqué, nous nous sentons nous-mêmes complètement malades ! »

Dans l'ironie de cet admirable humour nous discernons à la fois une pudeur de l'âme et une forme du secret initiatique. Mais brusquement le ton redevient grave pour la conclusion finale :

« Ce que l'on peut en dire ! Et pour quel piètre résultat ! Les pires des discours sont bien ces bavardages que les gens prodiguent pour rien. *Mais en Dieu mon secours, envers les hommes ma liberté !* Celui qui professe un autre dogme, celui-là perdra sa vie dans le monde à venir comme dans celui-ci, car ceux qui attaquent les premiers, apprendront un jour par quel renversement ils seront renversés. »

... Ainsi se termine le Récit de l'Oiseau. L'événement psychique qu'il annonce, nouveau par rapport au premier moment de la trilogie, c'est que la *passé* de l'initiation intérieure a été franchie. L'adepte de Hayy ibn Yaqzân ne s'est pas satisfait d'exaltations mentales à vide ; il n'est pas resté le captif des possibilités pures. Trop d'expériences nous enseignent que l'impuissance à franchir ce cercle est source de psychose, voire de folie. Le franchir, c'est ici pénétrer en *Orient* ; c'est adhésion de la ferveur, c'est l'acte positif qui répond à l'invite de l'Ange. C'est pourquoi les Récits visionnaires d'Avicenne marquent une rupture de niveau dans la conscience ; et cet événement, plusieurs tomes d'un gros ouvrage théorique tel que le *Shifâ*, n'auraient pu suffire à le produire.

J'ai indiqué tout à l'heure que le motif de ce second Récit avicennien inaugure un Cycle dont la progression va marquer une phase capitale dans la conscience mystique iranienne. Dans l'ordre chronologique, nous devons inscrire à la suite du Récit d'Avicenne un autre Récit de l'Oiseau composé par le grand théologien Abû Hâmid Ghazzâlî (ob. 1111) qui fut précisément l'un des plus grands adversaires en Islam de tout ce que représente la philosophie avicennienne. Aussi ne faut-il pas nous étonner qu'il n'y ait de commun entre les deux Récits que le symbole même de l'Oiseau et le thème du pèlerinage des Oiseaux vers leur Roi. La manière dont chacun des Récits traite le même thème, nous révèle un abîme entre la forme de pensée et d'expérience vécue qui lui correspondent chez chacun des auteurs. Plus trace, chez le théologien Ghazzâlî, de l'allégresse du pèlerin retrouvant une famille céleste, ni de l'accueil affable du Roi

mystique. Un épisode poignant marque comme une initiation manquée, un choc avec le *numineux* hostile; les Oiseaux sont au bord de la psychose. Il est d'autant plus intéressant que le frère du grand théologien, Ahmad Ghazzâlî, ait traduit son Récit en persan. Mais le traducteur avait une âme brûlant de la passion mystique du pur amour, qui le différenciait profondément de son illustre frère. Finalement les Oiseaux du Récit de Ghazzâlî se font admettre par grâce et miséricorde au sanctuaire royal, alors que ceux d'Avicenne s'y exhaussaient au terme de leur lutte et de leur effort, et tandis que le Majnûn d'Ahmad Ghazzâlî, dans son Bréviaire d'amour, atteint jusqu'à l'indifférence à l'égard de l'Aimé pour devenir soi-même pure substance de l'Amour (allant jusqu'à fuir Leyla au désert, pour que la présence de Leyla ne le distraie pas d'aimer Leyla).

Le motif de l'Oiseau ne sera porté à son maximum de résonance qu'une fois orchestré avec toutes les ressources du génie de Attâr (ob. 1221). Dans le grand poème mystique intitulé « Le Langage des Oiseaux » (*Mantiq al-Tayr*), nous trouvons comme un rappel du Récit avicennien dans l'épisode du départ des Oiseaux, et dans les sept vallées qui marquent les degrés de leur ascension céleste. Nous y trouvons aussi un rappel du Récit de Ghazzâlî dans la description des misères endurées par les Oiseaux, et dans l'effroyable déception qu'ils éprouvent devant le premier accueil qui leur est fait. Mais le seuil redoutable de l'initiation intérieure, Attâr le dépasse, emporté par une inspiration mystique qui s'inscrit dans son œuvre comme un trait de génie.

Le terme du pèlerinage des Oiseaux est ici le palais de « Sîmorgh ». *Sîmorgh* est un oiseau mythique dont le nom, féminin, figure déjà dans l'Avesta sous la forme de *Saena meregha*. Dans la littérature persane, il apparaît dans une double tradition : celle de l'épopée héroïque, et celle de la poésie et de la prose mystique. En même temps que ce nom, tout en étant féminin, est rapporté au roi des Oiseaux, sa forme persane *Sîmorgh* se prête à une étymologie factice qui, l'analysant en deux éléments (*Sî-morgh*), lui fait alors signifier *Trente Oiseaux*. Grâce à un jeu de mots fondé sur cette étymologie, Attâr découvrira un moyen d'exprimer ce paradoxe de l'identité dans la différence et de la différence dans l'identité, qui a fait le tourment de tous les mystiques spéculatifs.

Nous nous attacherons uniquement à l'épisode final du poème, non seulement parce qu'il achève triomphalement le Cycle de l'Oiseau, mais parce qu'il représente un aspect des plus caractéristiques de la mystique persane en général. Ici donc, les Oiseaux sont parti par milliers; ils ont voyagé des années et des années, franchissant les sommets et les abîmes; c'est toute leur vie qu'ils ont consommée dans ce voyage. Mais sur les milliers qu'ils étaient au départ, à écouter l'admonition de la huppe, il ne survit qu'un tout petit nombre pour arriver au but sublime. Presque tous disparaissent : les uns submergés dans l'Océan, les autres cloués sur les hauts sommets; les uns calcinés par les ardeurs solaires, les autres dévorés par les bêtes féroces; d'autre tout simplement épuisés de fatigue dans les déserts. Plus triste encore : certains s'arrêtèrent et périrent après avoir oublié l'objet de leur Quête.

Bref, de ces milliers d'oiseaux qui au départ remplissaient l'univers, il n'en arriva que *trente (sî)*. Encore étaient-ils frappés de stupeur et

épuisés, le cœur brisé, l'âme prostrée. Cependant ils entrevirent la Majesté qu'on ne peut décrire, celle dont l'essence échappe à toute prise de l'intelligence humaine. Comme les Oiseaux du Récit d'Avicenne émerveillés par les êtres peuplant le IX^e Ciel, ils virent réunis des milliers de soleils plus resplendissants les uns que les autres, des milliers de lunes et d'étoiles toutes également belles. Mais alors voici qu'ils furent ébranlés et troublés : Peut-être s'étaient-ils avancés trop loin ? Ils avaient renoncé à tout pour atteindre l'objet de leur désir, mais pourquoi et comment l'obtiendraient-ils de cette Majesté inaccessible. En quoi leur chétive existence lui importerait-elle davantage que leur non-existence ?

Ces pensées désespérantes, ce pressentiment d'un échec total, semblent confirmés par l'apparition soudaine d'un héraut de la Majesté qui, voyant ces trente oiseaux (*si-morgh*) misérables, les apostrophe avec dureté : Qui sont-ils ? Comment les appelle-t-on ? Que font-ils là ? Qu'espèrent-ils que l'on puisse faire d'eux ? A cet interrogatoire, les malheureux peuvent seulement répondre qu'ils sont venus par un mouvement d'amour insensé ; des milliers au départ, trente tout juste à l'arrivée. Se peut-il que leur peine immense soit dédaignée. Mais on leur réplique : « ô troupe délirante ! vous qui vous êtes teints du sang de votre cœur comme la rose, que vous existiez ou que vous n'existiez pas dans l'univers, le Roi n'en existe pas moins éternellement... Retournez donc en arrière, ô vile poignée de terre ».

A ce moment, la situation est toute semblable à celle que connurent les Oiseaux du Récit de Ghazzâlî. Mais nous voici acheminés vers un tout autre dénouement par un de ces épisodes qu'en une suite d'insinuations géniales, Attâr multiplie tout au long de ses épopées mystiques : anecdotes, apologues, chaque fois la trame de l'ensemble semble rompue en apparence. C'est qu'il faut une rupture, c'est-à-dire du discontinu et de l'irrationnel, pour provoquer le mystique à se frayer lui-même la Voie. Pour suivre l'issue ménagée par la rhapsodie de Attâr, ayons en la pensée un thème essentiel à nos mystiques : Joseph, l'adolescent vendu par ses frères dans le récit biblique, est la figure-archétype de la beauté céleste manifestée sous les traits d'un visage humain.

Voici alors que l'on présente aux Oiseaux un écrit mystérieux, en leur ordonnant de le lire jusqu'au bout. Or, c'est ce même écrit que Joseph présenta à ses frères lorsque, venus en quémailleurs en Egypte, ils furent mis en présence de leur frère royal sans l'avoir encore reconnu. Et le document n'était rien d'autre que le reçu, le témoin de l'infâme marché, attestant comment et à quel prix Joseph l'adolescent divin avait été vendu. Ses frères n'en connaissent que trop bien le contenu : ils se troublent, avouent et demandent à mourir. La puissance du symbole éclate alors, contraignant à émerger des profondeurs inconscientes le souvenir d'un événement accompli par delà le temps que retient la mémoire. A chacun des trente Oiseaux déchiffrant le document de son propre destin, la même question est posée : « ne sais-tu pas, ô pauvre être de rien, qu'à chaque instant toi aussi tu vends un Joseph ? » c'est-à-dire ne sais-tu pas que si tu es un exilé et un mendiant, c'est que tu as vendu ton Moi céleste, ton Moi éternel, trahi ton Ange ? Ce que cherche la nostalgie désespérée de ta quête, c'est à retrouver cet Autre, ce Toi-même parfait qui est ton frère royal céleste, dont tu n'es séparé que par ton inconscience et par ta trahison.

Rappelé ainsi au présent, ce passé provoque dans l'âme mystique un ébranlement si total qu'il la libère et l'absout de toutes choses. Tout ce que les Oiseaux avaient pu faire et ne pas faire, tout cela fut purifié et aboli, effacé de leur cœur. Le soleil de la Proximité resplendit sur eux ; enveloppé de ses rayons, leur âme est portée à cette incandescence qui permet au Mystère de transparaitre. Cette Rencontre que tant de mystiques ont tant de fois essayé de décrire, cette exultation dans la reconnaissance de soi-même par Soi-même, Attâr la décrit comme seul peut la décrire un poète mystique, car la subtilité de cet état défie toute fixation par l'entendement rationnel.

« A ce moment, dit-il, dans le reflet de leur propre visage, les *Sî-morgh* (c'est-à-dire les Trente Oiseaux), virent la face de l'éternelle *Simorgh*. » C'est bien *Simorgh* sans aucun doute qu'ils contemplent, mais cette *Simorgh* est bien, elle aussi, *Sî-morgh*, ces Trente Oiseaux ; et eux-mêmes *Sî-morgh*, trente Oiseaux, se voient comme étant tous ensemble précisément *Simorgh*. Il y a deux fois *Simorgh*, et pourtant il n'y en a qu'une ; oui, une seule, et pourtant plusieurs. Frappés de stupeur par ce mystère de l'identité dans la différence de Moi et de Toi, du « plusieurs » et de l'Unique, ils interrogent, et *Simorgh* les instruit sans le secours du langage : « Ma Majesté semblable au Soleil est un Miroir. Celui qui vient, se voit tout entier dans ce Miroir. Viendrait-il seul, seraient-ils une multitude, le Miroir révèle à chacun le mystère de son propre Soi-même. Car je suis de beaucoup supérieure à *Sî-morgh* (trente oiseaux) ; je suis l'essentielle et éternelle *Simorgh*. Abîmez-vous donc en moi, afin de vous retrouver *vous-mêmes* en moi. Et l'ombre se perdit dans le soleil... »

Ainsi donc au terme de sa longue et douloureuse quête, ce que chacun des Oiseaux a rencontré, ce qui lui fut révélé, c'est le mystère de son propre Soi-même : un Soi-même qui déborde son Moi terrestre et exilé, son petit Moi empirique et conscient, un Soi-même qui est son être total, si proche et pourtant si lointain, si bien *lui* et pourtant tellement autre qu'en sa rencontre est éprouvée l'allégresse d'être deux en un seul. La réciprocité qui éclôt dans le mystère de cette profondeur divine ne peut être exprimée que par un symbole tel que la *Simorgh*, laquelle représente en une Image cette même relation avec son Dieu que le mystique ne peut énoncer, s'il tente de le faire, qu'en formules d'aspect paradoxal, celles d'un Maître Eckhart par exemple, déclarant : « Le regard par lequel je le connais, est le regard même par lequel il me connaît ».

C'est pourquoi le Cycle de l'Oiseau s'achève hors du Cycle de la Logique rationnelle, comme il s'achève hors de l'espace cosmique. Le Cycle des Récits avicenniens va s'achever également par l'exode définitif hors de ce monde vers l'Orient, l'échappée hors des objets et des catégories, la mort mystique d'Absâl. Avec elle, s'accomplira le dernier acte de la trilogie avicennienne : le Récit de Salâmân et Absâl.

4. Le Récit de Salâmân et Absâl

De ce Récit, je ne puis plus dire ici que quelques mots, et ce sera pour conclure. Je rappellerai simplement que sous ce même titre nous

connaissions deux versions. L'une est un Récit d'origine hermétiste, dont il ne nous reste plus que la traduction arabe; c'est de cette version que le poète mystique Jâmî, au XV^e siècle, a donné une magnifique amplification persane. La seconde est la version avicennienne, dont les manuscrits ne nous ont malheureusement transmis que le sec et impersonnel résumé établi par Nasîraddîn Tûsî. Dans cette version, les deux héros, Salâmân et Absâl, typifient les deux Anges terrestres que mentionnait déjà le Récit de Hayy ibn Yaqzân et qui sont les deux puissances intellectives de l'âme : l'intellect contemplatif et l'intellect pratique. Leur couple fraternel reproduit le rapport qui conjoint chacun des Chérubins avec l'Âme céleste qui meut son Ciel, de même qu'il correspond au couple de l'homme de lumière et de l'homme terrestre, Prométhée et Epiméthée, tel que le symbole en a été médité par l'alchimie hermétiste. De façon plus précise encore, Avicenne en une allusion déclare : « *Absâl typifie ton degré d'avancement dans la gnose mystique* ». Absâl est en somme le nom propre, la figure-archétype du héros spirituel dont la dernière partie du livre des *Ishârât* décrit le pèlerinage, le progrès sur la Voie.

C'est sur cette Voie que nous devrions suivre les combats d'Absâl, ses blessures, ses souffrances, sa mort. Le dénouement du Récit se passe dans l'invisible. Absâl a rejoint l'Orient, il marche désormais en compagnie de l'Ange, du Messager du Roi; mais la réalité de cette marche à l'Orient échappe à tout contrôle empirique d'un témoin quelconque. En une formule saisissante, Avicenne a condensé tout le secret de cette mort mystique d'Absâl qui est aussi sa naissance à l'Orient, et comme telle, événement invisible du côté *occidental*, pour tous ceux qui confondent la sortie de ce monde avec le phénomène de la mort physique. « *Il est absent, dit-il, tout en étant présent; il est en route, tout en restant en place* ». C'est en effet, nous l'avons vu, à cette limite où la coïncidence des opposés impose silence aux normes communes et n'a plus elle-même pour norme que le silence, — que se révèle le mystère de la Simorgh. Se voyant dans le pur miroir qui est l'Aimé au sens vrai, l'âme du mystique n'a plus conscience d'elle-même qu'en relation avec lui; se contempler elle-même, équivaut désormais pour elle à se contempler contemplante.

Conclusion

Je n'ai pas essayé de décider jusqu'où était allée l'expérience la plus intime de l'homme Avicenne, ni d'imposer une définition à ce qu'elle avait été ou n'avait pas été. De tels jugements portés comme s'il s'agissait de plaider un procès, échappent, me semble-t-il, à l'autorité des hommes, fussent-ils des historiens. Et c'est faire tout autre chose que de l'histoire, que d'essayer de découvrir l'horizon qu'un geste nous montre. Nous avons essayé de suivre — et de poursuivre — ce que nous montre l'Avicenne des Récits visionnaires. Les connexions sont multiples; nous en avons relevé quelques-unes à l'intérieur de la spiritualité iranienne. Il y en a beaucoup d'autres, et elles s'étendent jusqu'à notre Moyen-Age. La figure de l'Ange qui se montre au début du premier de nos Récits, l'Intelligence active comme Amie et comme Guide sur la Voie, aimera la dévotion.

des « Fidèles d'amour », groupés autour de Dante; c'est elle qui chez Dino Compagni, par exemple, s'appellera *Madonna Intelligenza*, celle qui établit sa résidence dans l'âme du poète épris d'amour pour sa beauté céleste.

Peut-être le recouplement de traces plus familières nous permet-il alors de discerner l'orée du chemin sur lequel se sont engagés ces mystiques et ces poètes. Dira-t-on que leur rêve et que leur ambition spirituelle ne correspondent plus aux conditions de notre présent historique? A chacun de nous d'en décider, en déchiffrant, comme les Oiseaux de Attâr, le propre « document » de son âme. En tout cas, notre philosophe iranien voulait déjà nous signifier une grande leçon, par la petite phrase qui clôture son Récit de l'Oiseau, celle dans laquelle il définit, comme en une devise personnelle, à quel prix l'on reste soi-même, sans mensonge et sans compromis, — cette petite phrase: « En Dieu mon secours, envers les hommes ma liberté. »
