

France-Asie

REVUE MENSUELLE

DE CULTURE ET DE SYNTHÈSE FRANCO-ASIATIQUE

SOMMAIRE

- Swâmi SIDDHESWARANANDA .. Réalité intemporelle
Henry CORBIN Avicennisme et Iranisme dans notre univers spirituel
Daisetz T. SUZUKI Le Zen dans l'Art chevaleresque du tir à l'arc
Jacques DOURNES Animation du monde végétal montagnard

LE SORTILEGE DU MYSTERE (VI)

Souvenirs inédits d'Alexandra DAVID-NEEL

ETUDE CORRECTIVE DE LA CONSTITUTION ACCORDEE PAR S.M. LE ROI DU CAMBODGE EN 1947

par S.A.R. le Prince Norodom SIHANOUK

SIXIEME GRAND CONCILE BOUDDHIQUE DE RANGOON

- Dr. Kalidas NAG En marge du Grand Concile
M. LA FUENTE Le Sixième Grand Concile Bouddhique

La Confession du Bodhisattva

NOTES ET CHRONIQUES

Fin de drame à Saïgon, par Jean MARTIAL.

LETTRES : *Témoins du Vietnam*, par Jean CHRISTIAN.
ORIENTALISME : *Sur le Bouddhisme Zen*, par G. RENONDEAU.
LE CINEMA : *Journal d'un spectateur (comblé)*, par Claude ELSÉN.

108

MAI

1955

Avicennisme et Iranisme dans notre univers spirituel

Puisque l'année 1954 a été marquée par la réunion à Téhéran, avec magnificence et ferveur, du Congrès depuis longtemps projeté pour célébrer le millénaire de la naissance d'Avicenne, une anecdote s'y rapportant me sera l'introduction la plus directe au présent essai, car elle illustre au mieux l'intention et l'urgence du thème qu'il propose.

Les congressistes avaient été invités à assister à la grande fête sportive de l'Armée iranienne, qui se donne annuellement au printemps, dans l'immense stade d'Amjadiyeh. Le spectacle était d'une rare grandeur ; il comprenait, entre autres, une partie chorégraphique où vibraient tous les rythmes, où rutilait le luxe des costumes traditionnels de toutes les provinces de l'Iran. Mais ce n'est point cet aspect que j'ai à retenir ici. Je me trouvais placé parmi la délégation d'un pays qui est lui aussi terre d'Islam, mais appartient, comme l'écrasante majorité, au Sonnisme. Or, le programme comportait en sa partie initiale une séance de cette gymnastique sacrée qui est pratiquée dans les *Zôr-khâneh*, et dont les rites, aussi bien que l'idée elle-même, remontent à de lointaines origines préislamiques. Rituellement, les membres de la confrérie avaient dressé au-dessus de l'enclos sacralisé, trois images traitées selon l'inspiration traditionnelle de la miniature iranienne, mais agrandies aux dimensions d'un tableau. A gauche et à droite, deux épisodes empruntés à l'épopée héroïque de l'ancien Iran préislamique ; au centre l'« icône » du Premier Imâm, 'Alî ibn Abî Tâleb, figure sacrosainte de l'Islam shiïte.

Je demandai alors à mes voisins, qui étaient aussi bien des collègues et des amis : « Reconnaissez-vous cette figure ? — Naturellement, me répondit-on avec un bon sourire, c'est le portrait d'Avicenne. » Eh non, ce n'était nullement le philosophe Avicenne. Me substituant alors au théologien iranien qui aurait dû être là, je me mis en devoir d'expliquer qui est l'Imâm, et quelle signification symbolique et sacrée avait ici pour un Iranien la présence de son image. « Mais comment reconnaît-on que c'est l'Imâm, me demanda-t-on encore ? — Aussi simplement qu'un chrétien de n'importe quelle confession reconnaît une image de Christ ». Je vis mes voisins hocher gravement la tête. Il était facile de mesurer quelle surprise totale l'Iran, terre d'Islam mais vouée passionnément à cette forme très particulière du Shiïisme qu'il a faite sienne, peut réserver au visiteur dont l'expérience se « limite » à tout le reste du monde islamique, c'est-à-dire au monde de l'orthodoxie sunnite (1).

De cette simple anecdote, un double enseignement est à retenir. C'est, en premier lieu, que l'ensemble des trois images typifiaient avec la muette éloquence du symbole, ce *style spirituel* absolument propre qui est à désigner comme *iranisme*. Son originalité se caractérise par la structure de ses composantes. La courbe s'élève depuis l'ancien Iran zoroastrien ; le point de retombée est défini par l'Iran islamique spécifiquement shiïte. Une intuition constante est à l'œuvre, d'autant plus vigoureuse qu'elle s'origine aux régions de la transconscience plutôt qu'à la conscience rationnelle, à laquelle se poseraient aussitôt des problèmes que chacun n'est pas armé pour résoudre. Et c'est, en second lieu, la surprise de mes voisins d'un jout, dans la mesure où elle était non moins typique de notre ignorance à peu près générale à l'égard de l'univers spirituel proprement iranien. Nous nous trouvons en terre d'Islam, mais ce n'est pas le monde arabe ; nous sommes en Islam, mais ce n'est pas l'Islam sunnite. Autant dire que le concept iranien brise les identifications aveuglément et trivialement acceptées dans les ouvrages et articles les plus courants ; un rappel au fait qu'« Islam » est avant tout une grandeur *religieuse*, et ne s'identifie avec aucun concept ethnique. A vrai dire également, si cet univers de l'âme iranienne est à peine connu, c'est qu'il y a peut-être trop peu d'Orientalistes qui soient *aussi* des philosophes et des théologiens, — ce dernier mot entendu non pas en un sens confessionnel quelconque, mais au sens qu'il avait en grec. On serait en peine, on l'avoue, pour indiquer un ouvrage où fussent systématiquement traités et exposés à fond les problèmes et les maîtres de la pensée shiïte.

Il en résulte que la signification unique de cette pensée nous échappe. Une somme immense de méditation et d'expérience humaine a inscrit ses traces sur une voie qui va de l'Islam à l'Inde et à l'Extrême-Orient ; ces traces guident notre Quête, chercheurs et pèlerins en peine d'apprendre comment tant d'autres avant nous ont expérimenté notre condition humaine, pressenti ce que nous sommes et où, en fin de compte, nous allons. Mais sur cette voie une étape nous manque. Dans la dramaturgie métaphysique, une figure est absente, cet univers iranien qui, à travers des vicissitudes et des épreuves indicibles, a créé sa forme, son destin et sa signification : intermédiaire entre l'Islam arabe et le monde de l'Inde ; foyer de tant de gnoses, du mazdéisme au manichéisme et à l'ésotérisme ismaélien ; ayant donné au bouddhisme mahayaniste ses premiers traducteurs ; et s'exprimant finalement dans la forme de soufisme qui lui est propre aussi bien que dans cette dévotion shiïte vécue comme un défi et un espoir envers et contre tout. C'est tout cela qu'il faudrait valoriser et cohérer ; en produire la signification « au présent » pour notre propre univers spirituel, alors que nos surprises en dénoncent précisément l'absence. Mais c'est tout cela aussi qui était annoncé dans le groupe des trois « icônes » réunissant côte à côte les chevaliers de l'ancienne Perse et celui que le shiïsme iranien salue à son tour comme le « chevalier héroïque », le Premier Imâm.

La question à laquelle nous nous limitons ici, sera de nous demander quel rôle assumait Avicenne et l'avicennisme dans la composition de cette figure de l'Iran spirituel. Précisons bien ceci : il ne s'agit pas de discuter, à grand renfort d'inférences et d'attendus, si Avicenne (dont le père et le frère étaient shiïtes ismaéliens) a voulu une philosophie « confessionnellement » shiïte ou en harmonie avec le shiïsme. Pas davantage de discuter si la formation du shiïsme est due à une « insurrection » ira-

nienne anti-arabe. Ce sont là manières irritantes et stériles de poser les problèmes au-dessous de leur niveau réel ; c'est procéder comme si l'on avait quelque procès historique à gagner, ou bien quelque ressentiment à satisfaire. Ce qui demeure et qui nous est accessible, c'est le *fait spirituel* : la manière dont au long des siècles le shiisme a été médité et vécu par les Iraniens ; la manière dont a été médité, vérifié et vécu l'avicennisme en Iran. Car, en revanche, si l'on omettait, si restait absente, cette longue théorie d'événements dont les âmes, et les âmes seules, sont le lieu et le motif, ce sont les deux concepts, avicennisme et shiisme, qui se trouveraient radicalement altérés et mutilés. C'est là constater les données spirituelles de fait ; ce n'est pas plaider sur des problèmes d'influence ou de causalité historique impersonnelle.

Si nous nous interrogeons sur la signification de l'avicennisme pour cette culture spirituelle iranienne qui devait lui fournir ses représentants les plus éminents, peut-être nous mettrons-nous d'autant mieux à même de l'apprécier, si par contraste nous évoquons le sort de ce qui a été appelé l'*avicennisme latin* (2). L'on n'entend pas sous cette désignation, les éléments avicenniens qui, à la faveur de l'augustinisme, furent plus ou moins assimilés par nos scolastiques, après avoir été rendus inoffensifs. L'on désigne en propre la poignée de philosophes qui furent purement et simplement des avicenniens, et dont quelques traces se sont conservées. Il apparaît que la raison majeure de leur échec fut la prépondérance de cette figure qui domine aussi bien la cosmologie que la doctrine avicennienne de la connaissance, celle que techniquement l'on appelle l'« Intelligence agente », mais qui, dans le lexique de l'angéologie avicennienne, est le Dixième des Chérubins, et qui chez tous nos avicenniens, est identifiée avec Gabriel, l'Ange de la Révélation et de l'Annonciation, lequel est lui-même l'Esprit-Saint. Et cette dernière identification, elle-même de source qorânique, en même temps qu'elle mesure la hauteur d'horizon à laquelle se situe ici la figure de l'Ange, dévoile également la présence d'une Gnose et d'éléments gnostiques qui se sont fidèlement maintenus dans la pensée orientale. En outre, cette identification de l'Ange de la Révélation et de l'Ange de la Connaissance, postule à la fois et propose un individualisme spirituel, très peu capable de se conformer à l'idée d'une Eglise dépositaire collective de la Révélation. L'intuition centrale de l'avicennisme, ce qu'elle représente dans l'ordre de l'être et pour le destin de chaque être, allait à l'encontre d'une tendance profonde qui entraînait la conscience occidentale. Seuls en pouvaient rester les témoins, quelques « chevaliers errants » de la théologie philosophique.

Tout cela relevé ici à très grands traits, c'est inévitable. A non moins grands traits, on voudrait en suggérer les implications et conséquences. Par la prédominance de cette figure qui est l'Ange Esprit-Saint, l'avicennisme pur se trouvait envers la scolastique latine orthodoxe, dans un rapport analogue à celui de la « christologie d'ange » prénicéenne envers le dogme de la christologie officielle formulé par les Conciles. Les deux autres traits, relevés plus haut, ne font qu'accuser le contraste résultant des implications contenues dans le dogme de la consubstantialité du « Père » et du « Fils », l'*homoousie*, et dans celui de l'union hypostatique des « deux natures ». La gravité et la portée de ces contrastes nous font comprendre l'enjeu pathétique de ces luttes théologiques (tout autre chose que simples disputes verbales, comme en jugerait une époque trop encline à ne considérer comme données primaires et primantes, que les données « politiques »). L'acharnement à éliminer la Gnose (et le sentiment

gnostique de l'Étranger, l'Exilé, le *Seul*), va de pair avec la transformation radicale parallèle au dogme, celle qui annonce le phénomène proprement occidental que nous appelons *Eglise*, et qui appellera contre lui-même le phénomène complémentaire dont il sera victime et que nous appelons « laïcisation ». Mais il fallait le dogme de l'Incarnation tel qu'il fut finalement pensé et officiellement formulé, pour que fût possible la laïcisation qui le transforme en une « incarnation sociale ». Une fois désacralisé le magistère qui, au nom de l'Humanité divine, détenait le dépôt de la Révélation, l'Expatrié, le Gnostique (s'il en reste), n'est pas pour autant rendu libre en vue d'un nouveau rapport personnel avec l'Ange de la Révélation et de la Connaissance. Ce qu'il affronte désormais, c'est une Humanité déifiée par elle-même. Et celle-ci fait valoir ses exigences totalitaires, non pas au nom d'une philosophie de l'Esprit qui serait l'Ange Esprit-Saint de l'avicennisme, mais au nom de cette philosophie de l'Esprit absolu dont la mythologie pèse sur nos problèmes « officiels », même après son effondrement.

Que l'on excuse encore la concision forcée de ces lignes. Ce qu'elles veulent suggérer, c'est cela même qu'il faut avoir en la pensée pour juger du contraste et de la signification d'un avicennisme s'effaçant en Occident devant la double poussée de la scolastique orthodoxe et de l'averroïsme, et d'un avicennisme se maintenant vivant en Iran jusqu'à nos jours. Alors l'avicennisme nous posera des problèmes très actuels, peut-être même urgents, car ils concernent l'avenir. Il y aurait entre autres celui-ci : un phénomène comme celui que nous appelons « laïcisation », est-il pensable dans une civilisation traditionnelle ? Si celle-ci vient à être ébranlée sous le choc d'apports qui lui sont étrangers, n'est-ce pas la désintégration pure et simple qui la menace ? Mais en revanche, les individus spirituels, c'est-à-dire ceux qui prirent conscience que toute relation avec le divin est une relation seul à seul (nulle part et jamais ils n'ont été nombreux), n'y sont-ils pas d'ores et déjà libres pour un essor qui ignore le dilemme posé ailleurs, celui auquel il était fait allusion plus haut ? Et à l'encontre des sociologies de l'heure, je dirai que ces individualités, « c'est cela qui compte ».

Si la méditation avicennienne, au cours des siècles, nous montre la signification fondamentale et organique d'une angéologie qui n'a même plus de sens chez nous, parce qu'elle y est devenue depuis des siècles une sorte de luxe métaphysique, c'est également cette méditation qui nous permet de donner toute leur valeur à ces Récits mystiques qui, dans l'œuvre du philosophe Avicenne, nous indiquent comment il a vécu lui-même sa propre doctrine. Nous pensons à son *Récit de Hayy ibn Yaqzân* et à son *Récit de l'Oiseau*. Par là même, c'est la figure d'Avicenne qui change du tout au tout, selon que nous le considérons sous l'armure dont il a été revêtu par le lexique et les problèmes de la scolastique latine, ou qu'au contraire nous le replaçons dans la lignée de ces mystiques qui sont à la fois, selon le vœu de Sohrawardî, des « théosophes » conjoignant au savoir du philosophe l'expérience du Spirituel.

Avicenne, lui aussi, a vécu son *Mî'râj*, son « ascension céleste », cette montée au sommet de l'âme dont le *Mî'râj* du Prophète reste le cas exemplaire. Le secret en est déposé dans le *Récit de l'Oiseau* qui déjà préfigure le thème de la grande épopée mystique de Farîdaddîn 'Attâr. Et dans sa rencontre avec Hayy ibn Yaqzân, ce qui déjà se révèle c'est tout le sens de l'Ange comme garantie de l'individualité et du destin individuel, comme individuation du rapport de l'homme avec le divin. La

figure en envahit si bien la conscience, que nos Spirituels tour à tour l'identifient avec l'Esprit-Saint, avec l'Ange de l'humanité, avec la Nature Parfaite de l'hermétisme, comme Ange personnel révélant la forme du « Moi » transcendant ou « céleste ». Ce sont là autant de thèmes essentiels dans la philosophie de Sohrawardî (ob. 1191), ceux qu'il recueille dans les Récits avicenniens, dans sa volonté de reprendre et de mener à bien le projet avorté d'Avicenne : l'instauration d'une authentique « sagesse orientale » (*bikmat mashriqiya, isbrâqiya*) (3). Moment capital et décisif : désormais, c'est principalement sous la forme d'un avicennisme sohrawardien que l'avicennisme va se perpétuer en Iran. Ce que tente et réussit le jeune maître de l'*Isbrâq*, c'est une résurrection, une remise « au présent » de la philosophie de l'ancienne Perse, telle que la lui rendait possible sa pratique du *ta'wil*, l'anaphore spirituelle vécue dans son expérience du soufisme. Et jamais plus, jusqu'à nos jours, la pensée sohrawardienne ne disparaîtra de la conscience iranienne. Coalescence de l'antique sagesse iranienne et d'un pur Islam spirituel : c'est cela même qui nous était annoncé dans les trois « icônes » groupées au stade d'Amjadiyeh.

Voici donc qu'avec Sohrawardî commence une période décisive qui trouvera son couronnement quelques siècles plus tard. Etonnant contraste : nos manuels d'histoire de la philosophie en sont encore, bien souvent, à parler de « philosophie arabe » purement et simplement, ignorant tout de ce qui s'est passé en Iran, non seulement depuis Avicenne mais depuis Afzal Kâshânî l'hermétiste et Nâsir Khosraw l'ismaélien, jusqu'à Hâdî Sabzavârî au siècle dernier. Cette « philosophie arabe » est considérée comme se terminant avec Averroës, celui-ci n'ayant pas réussi à relever la philosophie du coup fatal que lui avait porté al-Ghazzâlî. Perspective projetée d'Occident, car nos philosophes iraniens sont loin de si bien connaître et de juger comme aussi décisive cette grande querelle.

Un des plus anciens et des plus grands commentateurs d'Avicenne est aussi un des piliers de la pensée shiïte, Nasiraddin Tûsî (XIII^e s.) qui, antérieurement à la catastrophe mongole, avait non moins familièrement connu l'ismaélisme, c'est-à-dire le shiïisme septimanien. Et alors pendant les trois siècles qui suivent, va se préparer l'éclosion de ce qui fut aux XVI^e et XVII^e siècles, l'École d'Ispahan, se signalant par une immense littérature théologique et philosophique, à la fois en arabe, la « langue liturgique », et en persan, et pour laquelle la désignation traditionnelle de « philosophie arabe » deviendrait radicalement inadéquate. Aussi bien, est-ce au moment même où nos manuels clôturent leur chapitre, que ce grand développement s'affirme. Il est autant dire totalement absent de nos phénoménologies. Voici, très rapidement, quelques grands faits spirituels qui en déterminent les composantes.

L'on vient d'évoquer à propos de Nasiraddin Tûsî, la catastrophe mongole, et avec elle la chute des « commanderies » ismaéliennes en Iran. Alors se passe un événement d'une importance capitale : l'entrée de l'ismaélisme iranien dans la clandestinité, adoptant le manteau du soufisme, et marquant le soufisme iranien d'une empreinte qui lui est propre. Un autre fait spirituel d'importance majeure : la venue en Syrie, peu d'années après que Sohrawardî y eût souffert son martyre (1191), d'Ibn 'Arabî, ce géant de la théosophie, originaire d'Andalousie (ob. 1240), auquel bien peu de figures peuvent être comparées. Cette même période assiste à l'exode des réfugiés iraniens du Khwarezm (l'ancienne Choresmie) devant l'invasion mongole.

Bahâ'addîn Walad, le père de Jalâladdîn Rûmî, après un long pèlerinage, s'installe définitivement en Anatolie, à Konya, où son fils donnera naissance à l'Ordre célèbre des Mawlawis. La conjonction de la mystique, toute contemplative et esthétique, de Mawlânâ Jalâladdîn Rûmî, et de la gnose théosophique d'Ibn 'Arabî, va constituer un fait majeur dans l'histoire de la spiritualité. Parallèlement, l'adoption d'Ibn 'Arabî par le Shîisme duodécimain va donner sa forme au soufisme proprement shiïte ; c'est chose faite chez un théologien comme Ibn Abî Jomhûr, au xv^e siècle. Aussi bien la gnose shiïte ne faisait-elle que récupérer son bien dans celle d'Ibn 'Arabî, de même que l'ismaélisme se trouvait parfaitement à l'aise avec le soufisme.

N'invoquons pas ici, comme on le fait trop souvent, les circonstances politiques. Le soufisme iranien shiïte avait commencé longtemps avant l'ère des Safavides, ne serait-ce qu'au xii^e siècle avec Farîdaddîn 'Attâr, l'un des plus grands poètes mystiques de tous les temps. Et avec un 'Attâr, un Rûzbehân Baqlî de Shiraz, un Sohrawardî, auxquels il faudrait ajouter un Fakhraddîn Irâqî (de Hamadan), un Jâmi et beaucoup d'autres, nous rencontrons quelques-uns des représentants les plus fervents de la tradition proprement iranienne des « Fidèles d'amour ». A l'égal de leurs frères d'Occident, ces ménestrels d'Iran ont éprouvé et vécu le mystère de la Beauté humaine comme un « numineux » redoutable, comme la seule épiphanie de la déité inaccessible.

Ce sont tous ces éléments, allusivement rappelés ici, car aucun ne peut être négligé, qui vont concourir à la formation de cette Ecole d'Ispahan dont Mir Dâmâd (ob. 1631) sera le grand maître. A côté de lui, comme représentant par excellence de l'avicennisme sohrawardien shiïte, nommons son élève, Mollâ Sadrâ de Shiraz ; il faudrait évoquer aussi leurs nombreux disciples, à l'un et à l'autre. Vie spirituelle diversifiée, s'il en fut. Les théologiens stricts n'avaient guère de sympathie pour le soufisme latent ou avoué des élèves de Mir Dâmâd. Mais on décèle une préoccupation commune à tous ceux que concernait l'avicennisme : en montrer l'accord profond avec les postulats et les intentions de la pensée shiïte. En témoigne, parmi tant d'autres, le livre rédigé par 'Alî ibn Fazl Gilânî, à la suite d'une conférence tenue à Shiraz en 1652. On en appréciera l'enjeu, si l'on médite d'autre part celle des *Confessions extatiques* de Mir Dâmâd, où l'avicennisme ne nous apparaît décidément pas comme cette simple philosophie rationnelle à laquelle plus d'une interprétation en Occident ont voulu le réduire, mais comme une forme et un aliment de vie et d'expérience spirituelle.

Il faudrait dire beaucoup plus, nous le savons, afin d'alléger ici la densité des allusions. Du moins, essayons de fixer quelques grands traits de la spiritualité iranienne telle qu'elle résulte de la jonction du shiïisme, du soufisme et de l'avicennisme sohrawardien. Qu'elle soit dominée par la figure de l'Imâm, c'est sa marque propre ; ici, tout un ensemble de motifs nous aiderait à en préciser les contours. Il y a l'idée d'une Forme ou Figure épiphanique (*mazhar*), s'offrant en parfait contraste avec toute idée d'une union hypostatique, semblable à celle que nécessite le dogme de l'Incarnation auquel on se référait précédemment. C'est le *docétisme* éternel de l'Orient gnostique qui est à l'œuvre ; mais, bien loin de correspondre à l'interprétation sommaire et fruste qu'en donne en général notre histoire des dogmes en Occident, il correspond à une véritable critique de la connaissance des réalités divines par l'homme.

Orient gnostique, vient-on de dire. Aussi bien la figure de l'Imâm est-elle pour la conscience shiïte l'Épiphanie éternelle de cette figure mystérieuse qui domine toutes les gnoses, de l'hermétisme au manichéisme : celle de l'Homme Parfait (*insân kâmil*, équivalent du grec *anthrôpos teleios*). L'Homme Parfait est l'Anthrôpos céleste, l'Adam spirituel, chez les Ishrâqiyûn l'Ange de l'humanité, précisément Gabriel l'Esprit-Saint. Comme l'Imâm en est la typification, l'épiphanie ou miroir terrestre, la pensée shiïte pouvait s'assimiler spontanément toute philosophie où elle le reconnaissait. Or précisément elle le retrouvait chez Avicenne, dans la finale de son grand livre, le *Shifâ'*, qui dès lors s'offrait comme une transition naturelle conduisant à la philosophie de Sohrawardî. Pour en apprécier la fécondité quant à la vie spirituelle de l'individu, par l'archétype qu'elle lui propose, il n'est que de méditer comment l'idée de l'Homme Parfait domine et inspire les arguments qui sont mis en œuvre pour mettre en lumière la nécessité de l'Imâmat. Une considération essentielle consiste à en valoriser l'homologie avec le microcosme de la personne humaine individuelle : dominant l'anarchie toujours menaçante des facultés et des appétits, des puissances et des énergies, s'élève l'autorité de l'« Imâm intérieur », le cœur (persan *del*), le tréfonds de l'âme, (le *Gemût*). Dès lors, voici nos sources déjà toutes proches de confluer avec la conception zoroastrienne de la Fravarti, l'Ange individuel, à la fois *guide* et *archétype* céleste.

Renforçant l'image que nous offre ici en sa retombée la voûte idéale de la spiritualité iranienne, s'y ajoutent les traits que dessine l'interprétation de l'avicennisme chez deux élèves de Mir Dâmâd, puisant l'un et l'autre directement leur inspiration dans l'œuvre de Sohrawardî. Il y a la dramaturgie de l'être, dont le « pouvoir-être » tient d'un Autre son « devoir-être », la nécessité qui l'instaure dans l'être. Cette dimension du possible en soi, éternellement nécessaire par l'Autre, c'est l'Ombre éclose dès la naissance éternelle du Premier être originé, la première Intelligence. Elle va croissant et se propageant avec le progrès même de l'émanation de l'être. Dans cette Ombre, Sayyed Ahmad Alawî n'hésite pas à reconnaître nommément la contre-puissance qui, dans la vision zoroastrienne, s'appelle Ahriman. Mais corollairement, voici le dénouement de cette dramaturgie : l'apparition de l'Attendu, l'Imâm caché, en qui Qotbaddîn Ashkevarî n'hésite pas à reconnaître le Saoshyant, le Sauveur qui dans le zoroastrisme doit opérer la « transfiguration » du monde. Un tel « oecuménisme » allait au-devant de l'effort poursuivi à la même époque chez les Zoroastriens de l'école d'Azar Kayvân et Farzanah Bahrâm, retrouvant enfin leur propre bien chez Sohrawardî. Joignons alors tous ces traits dans l'ensemble d'une image cohérente. On comprendra la haute éthique qu'elle modèle, ce statut de l'être humain qui de Zarathoustra au soufisme shiïte le consacre comme un « chevalier spirituel » (*javân-mard*). Et je ne crois pas pouvoir définir plus brièvement, ni toutefois plus complètement aussi, le concept de l'iranisme spirituel, tel que je l'ai médité en Iran même, avec de chers amis, au cours de longues et précieuses années.

Les conséquences ne se laissent point enfermer dans une conclusion. Mais peut-être pressentira-t-on les sources auxquelles s'alimente ce que l'on appelle l'individualisme iranien. A l'inverse du phénomène que nous connaissons comme Église, on est frappé de la souplesse institutionnelle que présente en Iran l'existence des *tariqât* ou fraternités du soufisme. Une marge extrême de liberté est toujours laissée en

dérivatif au génie spirituel de l'individu, prête pour l'imprévisible apparition d'un maître spirituel, toujours possible, toujours plus ou moins attendue, sans qu'il y ait forcément de répercussion sur le plan des événements officiels relevant de la sociologie. Souplesse institutionnelle s'accommodant de l'individualisme extrême : l'exemple-limite ne s'en rencontre peut-être que dans le bouddhisme zen au Japon. Mais les convergences que nous avons essayé de montrer, peuvent nous conduire jusqu'au fond émotif et passionné de l'âme iranienne, lorsqu'elle s'exprime aussi bien dans la dévotion et le dévouement à la figure de l'Imâm, que dans cette religion d'Amour où la Beauté est vécue comme un mystère eschatologique, parce qu'elle met l'Amant mystique hors de lui-même, l'arrache au monde des évidences admises et des ambitions familiales. Dévotion à l'Imâm ou à la Figure idéale aimée : deux faces, se confondant peut-être, d'un même culte, d'une même dévotion totale, d'une même situation eschatologique, la même Figure idéale envahissant tout l'horizon de la conscience. Car, si le shiisme proclame avec tout l'Islam le mystère de l'Unique, sa vocation comporte en outre quelque chose de tout autre : l'annonciation du mystère des *théophanies* accomplies dans les personnes sacrosaintes des Douze Imâm, les douze Lumières groupées dans cette *Lampas luminum* (Mishkât al-Anwâr) qui est la personne de Fâtima Zahra, « Fâtima l'Éclatante ».

Puisse cette esquisse suffire à faire soupçonner la richesse d'un univers spirituel que l'on se proposait d'évoquer ici, avant tout pour déplorer qu'il soit absent de notre univers spirituel commun, et faire mesurer l'appauvrissement que représente cette absence. Certes, il n'est pas sûr, et nos amis iraniens en conviennent, que beaucoup d'entre eux soupçonnent quelle voix ils auraient à faire entendre. Il est encore moins sûr que l'appareil conceptuel, les mots eux-mêmes, soient formés et disponibles pour la prise de conscience préalablement nécessaire à toute intercommunication. Ce que peut dire l'Orientaliste, l'« iranologue », c'est que l'état des sources (tout simplement les livres, les manuscrits) est tel, qu'il faut prévoir un labeur préalable peut-être écrasant, si l'on veut que soit assimilable, remise « au présent », le nôtre, cette spiritualité dont on a indiqué ici quelques grands traits. Il ne dépend même pas de nous que nous puissions voir mûrir les fruits d'un tel travail. Mais, après tout, ce n'est pas cette récompense-là que l'on attend, c'est quelque chose de beaucoup plus lointain, ce quelque chose qui ne peut être mieux dit que dans les propres termes du grand poète Hâfêz de Shiraz : « Que l'effusion de l'Esprit-Saint dispense de nouveau son aide. D'autres feront ce que Christ lui-même faisait. »

Henry CORBIN,

Directeur de l'Institut Franco-Iranien de Tébérân.

(1) Littéralement le mot *imâm* signifie « celui qui se tient devant, marche en tête, guide ». Les Douze Imâm du Shiisme (*Ahl-e Bayt*, les membres de la Maison prophétique) sont, sans aucun doute, des figures historiques des trois premiers siècles de l'Hégire (VII^e-IX^e s. A. D.), mais le mode de perception propre à la conscience shiite les exhausse au rang d'épiphanies divines, voire d'entités spirituelles et cosmogoniques. Le Shiisme duodécimain se désigne lui-même également comme *Imâmisme*

(*Imâmiya*). Acception entièrement différente de l'usage courant en Islam sunnite, où le mot désigne simplement le desservant d'une mosquée, celui qui « se tient devant » les fidèles pendant la Prière. Il faut donc déplorer d'autant plus la pratique abusive qui autorise couramment comme soi-disant indifférente la graphie *iman* pour *imâm* (qu'il faut prononcer *imâme*, sans nasalisation de la seconde syllabe). Le mot *imân* vient d'une autre racine et signifie la « foi ». La pratique que nous dénonçons, ne représente donc pas une simple tolérance d'usage, mais une confusion absurde.

(2) Pour le contexte des questions évoquées ici, voir notre livre sur *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 3 et 4), Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954.

(3) Voir nos *Prolégomènes aux Œuvres philosophiques et mystiques de Sobrawardî* (Bibliothèque Iranienne, vol. 2), Téhéran-Paris, 1952.