

SOMMAIRE

NOTE PRÉLIMINAIRE

I

SYMPOSIUM SUR LES TRANSCENDANCES

M. Janet. La finalité en mathématiques et en physique.	1
H. J. Jordan. L'indéterminisme vital et le dynamisme des structures causales.	18
L. Verlaine. L'instinct n'est rien.	48
A. Spaier. Mouvements simples et transcendances biologiques.	62
M. Souriau. La matière et le concret.	81
O. Becker. La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence.	112
R. Ruyer. La mort et l'existence absolue.	131
H. Conrad-Martius. L'existence, la substantialité et l'âme.	148

II

PHILOSOPHIE LINGUISTIQUE, PSYCHOLOGIE ET PÉDAGOGIE

P. Masson-Oursel. Sémantique et métaphysique.	183
H. J. Pos. Contribution à une théorie générale des synonymes.	190
J. Bourjade. Mécanismes psychologiques et éducation.	202
E. Minkowski. Le problème du temps en psychopathologie.	251

III

LOGIQUE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES

Cl. Chevalley. Rigueur et méthode axiomatique.	257
H. Lipps. Les modalités du jugement.	262

IV

DOCUMENTS ET ÉTUDES CRITIQUES

Jean Baruzi. Le point de rencontre de Bergson et de la mystique	301
Gabriel Marcel. Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers.	317
J. Wahl. Heidegger et Kierkegaard.	349
H. Corbin. Pour l'anthropologie philosophique : Un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep.	371

V

LA PHILOSOPHIE A L'ÉTRANGER

J. Laird. Publications philosophiques récentes en Grande-Bretagne.	425
L. Verlaine. La psychologie animale en Belgique.	437
Th. Goscicki. Les tendances actuelles de la philosophie polonaise.	448
I. Brucar. Philosophie roumaine.	454

VI

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

René POIRIER. <i>Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps</i> (G. Bachelard).	461
René POIRIER. <i>Remarques sur la probabilité des inductions</i> (G. Bachelard).	466
Jean WAHL. <i>Vers le concret, Études d'histoire de la philosophie</i> (A. Spaier).	468
Jacques CHEVALIER. <i>L'Idée et le Réel</i> (A. Spaier).	469

PHÉNOMÉNOLOGIE

Georg MISCH. <i>Lebensphilosophie und Phänomenologie</i> . (A. Kojevnikoff)	470
Julius KRAFT. <i>Von Husserl zu Heidegger</i> (A. Kojevnikoff)	475
Rudolf ZOCHER. <i>Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik</i> (A. Kojevnikoff)	477
Roman INGARDEN. <i>Das literarische Kunstwerk</i> . (A. Kojevnikoff)	480

LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Arnold REYMOND. <i>Les principes de la logique et la critique contemporaine</i> (A. Spaier)	486
G. BACHELARD. <i>Le pluralisme cohérent de la chimie moderne</i> (A. Spaier)	488
G. BACHELARD. <i>Les intuitions atomistiques</i> (A. Spaier)	491

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Bernard ROSENMÜLLER. <i>Religionsphilosophie</i> (M. de Gandillac)	493
LABERTHONNIÈRE. <i>Pages choisies</i> (M. de Gandillac)	495

SOCIOLOGIE

François SIMIAND. <i>Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie. Essai de théorie expérimentale du salaire</i> (M. Bonnafous)	496
<i>Archives du Droit et de Sociologie juridique</i> (M. Bonnafous)	507
Henri SEROUYA. <i>Le problème philosophique de la guerre et de la paix</i> (M. Bonnafous)	508

ESTHÉTIQUE

Luc BENOIST. <i>La cuisine des anges</i> (A. Dandieu)	508
Jean BAYET. <i>Architecture et poésie</i> (A. Spaier)	509

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

REVUES GÉNÉRALES

Philosophie ancienne et patristique (M. Ch. Puech)	510
Philosophie du moyen âge (A. Koyré)	563
Philosophie moderne française (H. Gouhier)	598
S. LUBIENSKI. <i>Die Grundlagen des ethisch-politischen System von Hobbes</i> (L. Strauss)	609
Jean THOMAS. <i>L'humanisme de Diderot</i> (M. Bonnafous)	622
Auguste COMTE. <i>Lettres inédites à C. de Blignères</i> (R. Ducassé)	623

L'abondance des matières nous a forcé de réserver pour l'année prochaine les comptes-rendus de MARCEL BOLL. *Qu'est-ce que le hasard ?* (Larousse). — *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten* (Junker et Dünhaupt, Berlin). — H. ADOLPH. *Personalistische Philosophie* (Meiner, Leipzig). — H. LEISEGANG. *Lessings Weltanschauung* (Meiner, Leipzig). — G. DUMAS. *Nouveau Traité de Psychologie*, t. II (Alcan). — A. KRONFELD. *Lehrbuch der Charakterkunde* (Springer, Berlin). — M. COMBES. *Le Rêve et la Personnalité* (Boivin). — *Character and Personality* (Allen et Unwin, Londres). — M. DORER. *Historische Grundlagen der Psychoanalyse* (Meiner, Leipzig). — M. SCHEERER. *Die Lehre von der Gestalt* (de Gruyter, Berlin). — F. MICHAUD. *Ce qu'il faut connaître de l'homme par l'écriture* (Boivin). — H. REINER. *Der Grund der sittlichen Bindung und das sittliche Gute* (Niemeyer, Halle). — CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE, Deuxième semaine de synthèse, *La Relativité*. Exposés et discussions dirigés par P. Langevin (Herrmann).

POUR L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE :
UN TRAITÉ PERSAN INÉDIT
DE SUHRAWARDÎ D'ALEP († 1191)

Le petit traité inédit que nous présentons ici fait partie d'une série d'opuscules de jeunesse de Suhrawardî, dont M. Massignon ¹ fut le premier à révéler l'existence et à esquisser la chronologie ². Shihâb al-Dîn al Suhrawardî al Ḥalabî ³ est connu comme le fondateur de la doctrine *ishrâqî*, c'est-à-dire de la « philosophie illuminative », terme qui doit être pris ici selon une signification rigoureusement technique ; il s'agit d'une philosophie où le premier principe de toute existence est saisi comme Lumière pure, et où, à partir de cette lumière primitive et absolue, se déroule un processus d'illumination qui fonde les développements cosmologiques et anthropologiques du système. Jusqu'ici cette œuvre immense n'a été directement accessible en langue européenne qu'à travers un petit

1. C'est à l'obligeante attention de M. Massignon que nous devons communication des photographies de deux manuscrits de Constantinople (Hagia Sophia 4821 et Fâtih 5426) contenant ces petits traités ; nous l'en remercions vivement ici. D'autres manuscrits ont été découverts tout récemment par le D^r Helmut Ritter, notamment le texte de deux commentaires anonymes interprétant les passages symboliques de deux de ces opuscules : *Par-i-Jibrayil (l'Aile de Gabriel)* et *Mounis al 'Oshshâq (le Familier des Amants)*. C'est ce dernier que nous présentons ici même. Comme l'on s'en rendra compte, tout le chapitre sur lequel porte le commentaire est d'un symbolisme quelque peu abscons, mais l'hérnéutique n'en saurait être arbitraire. Nous sommes redevable de la connaissance de ce commentaire au D^r O. Spies, de l'Université de Bonn, qui prépare de son côté une édition du texte persan.

2. Outre les deux opuscules signalés dans la note précédente, les « œuvres de jeunesse » comptent encore une série de sept ou huit ouvrages, parmi lesquels les « Temples de la Lumière » que nous citons plus loin. L'œuvre principale *Hikmat al ishrâq (Philosophie illuminative)* appartient à la « période finale avicennno-platonicienne ». Cf. L. MASSIGNON. *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929, p. 113.

3. Ne pas confondre avec son homonyme baghdadien, autre soufi célèbre, Shihâb al Dîn Abû Hafs 'Omar al Suhrawardî (†1234).

traité intitulé *Les Temples de la Lumière*, dont M. Van den Bergh a donné une excellente traduction hollandaise établie sur le texte arabe ¹. Cet opuscule suffirait déjà à montrer l'orientation générale au sein de la philosophie arabe ², d'une école dont la vigueur s'est affirmée jusqu'à nos jours en pays d'Iran, au point d'apparaître comme une forme essentielle de la culture iranienne post-islamique ³.

Nous ne pouvons songer à présenter ici l'économie d'ensemble de ce vaste système ; nous voudrions du moins, à titre d'introduction, indiquer comment la lecture des opuscules inédits de Suhrawardî ⁴ peut conduire à un renversement de la perspective généralement adoptée dans ce genre d'analyse. On peut d'une part considérer les motifs de provenance diverse qui sont présents dans l'œuvre de Suhrawardî ; on découvrira sans surprise que leur origine plonge dans le milieu du syncrétisme hellénistique, où confluent les courants spirituels issus du néo-platonisme, de la gnose, du manichéisme, en un mot de tout le milieu d'enseignement technique et

1. Ap. *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, janvier 1916, pp. 30-59. On devra consulter également le bon article que M. VAN DEN BERGH lui a consacré dans l'*Encyclopédie de l'Islam* (art. « Suhrawardî »). En 1902 (in *Journal Asiatique*) CARRA de VAUX présenta en un court mémoire la doctrine de l'Ishrâq ; malheureusement les textes très intéressants qu'il contient, dépourvus de références précises, sont difficilement utilisables. Par ailleurs l'application de catégories historiques, commodes peut-être, mais abstraites, y faussent l'intelligence d'une doctrine aussi complexe. Signalons le rapide résumé qu'a donné HORTEN de *Hikmat al Ishrâq* in *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardî*, Halle, 1912. Enfin un exposé succinct mais très compréhensif de la doctrine elle-même et de ses connexions avec l'ensemble de la culture iranienne ap. SHAIKH MUAMMAD IQBAL. *The Development of Metaphysics in Persia*. London, 1908, pp. 126-150.

2. Est-il besoin de rappeler que les expressions « philosophie arabe », « culture arabe », ne désignent ni une philosophie ni une culture des Arabes ? mais un milieu spirituel d'une aire géographique immense, et dont l'arabe littéral est la langue culturelle et le lien. Sa constitution est issue d'une dialectique intérieure fort complexe et fort longue dont les termes sont l'abandon actif à la volonté du Dieu unique tel que l'exige la révélation coranique, et la survivance en terre d'Islam des formes individuelles des cultures autochtones. C'est seulement avec Firdousi (x^e siècle) que le persan ressuscite sous sa forme moderne comme langue littéraire ; mais le lexique se charge de plus en plus de termes arabes. Presque toutes les locutions techniques sont, chez Suhrawardî, empruntées directement à l'arabe.

3. On trouvera par exemple dans GOBINEAU, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale* (pp. 76-86 de l'édition de 1928), réserve faite de certaines interprétations de l'auteur, un catalogue des philosophes « avicennisants » qui se sont succédé en Perse depuis le xvi^e siècle jusqu'à nos jours. Leur maître commun est Sadr al Din Shirâzî (Mulla Sadra), lui-même ishrâqî, et glossateur de Suhrawardî.

4. Lui-même en fait mention dans le prologue de *Hikmat al Ishrâq*. Les remarques que nous proposons ici comme introduction devront donc être reprises et soutenues en un travail d'ensemble que nous nous proposons de mener à bien.

initiatique, dont le *corpus* s'enseignait bien avant l'invasion arabe, dans les centres d'études syriaques et sassanides. On pourra ne voir alors dans l'œuvre du maître de l'*ishrâq* qu'un syncrétisme facile et enthousiaste, où les apports hétérogènes s'unifient à travers les interprétations symboliques et les visions lyriques. Mais dans tout ceci, on n'aura considéré que des choses, qu'un ensemble d'objets, qui restent des possibilités pures ; on n'aura pas encore compris d'autre part comment l'*homme* Suhrawardî s'est précisément et décidément dévoilé et interprété son existence et sa foi à travers cette construction unique. Dans le gros volume qui forme son œuvre capitale, *Ḥikmat al ishrâq (Philosophie illuminative)*, on trouve çà et là des éléments « biographiques ». Ce genre est assez rare dans la philosophie arabe ; on peut citer l'exemple d'un illustre devancier, al Ghazâlî, dans son *Munqidh*. Cet effort d'un philosophe, au sein d'un milieu de culture aussi « traditionnelle » pour se présenter et s'interpréter à soi-même son existence philosophique dans sa totalité, suffit à montrer que l'herméneutique n'est encore qu'à son début lorsqu'elle a décelé les analogies présentes dans la chaîne des prédécesseurs ¹.

Le *Familier des Amants*, ce petit roman philosophique et mystique dont on trouvera plus loin un premier essai de traduction, contient des motifs et présente des procédés familiers à tout lecteur des ouvrages de ce genre ; ils sont autant d'indications pour la situation de la philosophie et de la culture arabes au XII^e siècle de notre ère. Objectivement on peut se demander ceci : la scolastique orthodoxe avait été fondée par le grand dialecticien al Ash'arî, et avait trouvé sa constitution définitive chez al Ghazâlî, dont le célèbre traité *De la Destruction des Philosophes* apparaît comme ayant porté un coup

1. Peu importe que l'on prononce ou non à ce propos le mot d'*Existenzphilosophie* ! Rappelons seulement les termes très fermes dans lesquels M. MASSIGNON définissait ce vers quoi doit tendre une sociologie religieuse soucieuse de fonder ses comparaisons sur des cas individuels ; ce qui nous importe ce n'est pas « la schématisation théorique des problèmes, lieux-communs philosophiques, qui en découlent forcément pour tous... mais l'ordre particulier de présence réelle où ces questions sont abordées et résolues *hic et nunc*, — ordre différent suivant tel ou tel, car c'est ainsi que l'on peut goûter, à travers les paraboles, l'intention maîtresse d'une doctrine, son dessein, son but... » *La Passion d'al Hallâj, martyr mystique de l'Islam*. Paris, 1922, p. 463. — Que Suhrawardî, reconnaissant de l'hospitalité des *Recherches philosophiques*, ne soit donc pas accusé d'y introduire un « historicisme » périmé ! Le problème que nous posons est tout autre ; nous pourrions y revenir.

définitif à tous les essais de compromis entre la mystique orthodoxe et la philosophie hellénique ; quelle pouvait être dès lors la condition de toute activité philosophique en terre d'Islam ? On connaît la réponse d'Averroës. C'est ici que Suhrawardî, qui apparaît aussi peu de temps après la crise décisive, doit être interrogé en lui-même. Certains de ses petits traités laissent entrevoir une forme de pensée tentant d'interpréter une situation proprement mythique de l'existence. L'utilisation du mythe de l'« homme parfait » (ἄνθρωπος τέλειος) annonce sans doute les systématisations ultérieures d'Ibn 'Arabî et d'al Jilî, où le mythe n'est plus seulement une expression du lien cosmique de l'âme et du monde, mais où l'homme lui-même devenant figure mythique, son existence philosophique est proprement une aventure mythique. Quelle en peut être la signification particulière chez Suhrawardî ?

*
* *

L'on n'a jamais insisté jusqu'ici sur sa présence à la cour des Seldjouides de Roûm, en Asie-Mineure. L'importance de ce fait est pourtant capitale. Suhrawardî avait étudié à Meragha sous la direction du Shaykh Majd al Dîn al Jilî, et avait eu comme condisciple al Râzî († 1209), grande et typique figure de théologien, qui, tout en continuant la lutte d'al Ghazâlî contre l'hellénisme, n'en maintient pas moins les formes reçues de la dialectique grecque, assumant ainsi un rôle de continuateur et de propagateur. Comme philosophe et comme soufi, on signale la présence de Suhrawardî à Ispahân, à Bâghdâd, enfin à Alep¹, tandis que ses premiers voyages l'avaient

1. Cf. IBN KHALLIKAN; *Wafiyât... Biographical Dictionary*, trad. MAC GUCKIN DE SLANE. Paris, 1871, t. IV, p. 153 et sq. — YAQOUT, *Irshâd... Dictionary of learned men*, éd. D. S. MARGOLIOUTH. Leyden, 1907-1926, t. III, p. 269 et sq. — Son séjour en Asie Mineure a été signalé aussi par M. MUKRIMIN KHALIL dans son *Histoire des Seldjouides* (en turc). Un petit traité de Suhrawardî a été composé sur le désir de l'émir seldjouide de Kharpout, 'Imad al Din Qara Arslân Dâ'oud ibn Ortoq, d'où son titre : *Al alwâh al 'imâdiyyat* (les Tablettes 'imadiennes). Ce témoignage confirme l'opinion de Stanley Lane Pole qui, s'appuyant sur les monnaies de ce prince, estimait que Qara Arslân n'avait pu mourir avant les années 570 ou 571 de l'Hégire (1174 ou 1177 ap. C.). Suhrawardî aurait ainsi composé ce petit traité sur « les limites de la finitude, sur l'Absolu, les attributs de Dieu et l'essence de l'Esprit (Cf. BROCKELMANN. *Geschichte der arabischen Literatur*, I, p. 438) peu après sa vingtième année.

mené en Anatolie, hors des limites politiques du Khalifat. C'est à Alep qu'il jouit de l'amitié et de l'admiration d'al Malik al Zâhir, le fils de Saladin, le chevaleresque adversaire des croisés, théologien amateur et fondateur d'universités. Fort de cette confiance, le jeune philosophe là aussi essaya librement ses doctrines, à propos desquelles les dogmaticiens orthodoxes ne pouvaient pas ne pas s'inquiéter d'une communauté apparente avec l'enseignement initiatique des Bâtiniens (« ésotéristes »), ou des Imâmites extrémistes. Or Saladin avait engagé l'œuvre de sa vie dans la réduction de tous les mouvements sectaires, une fois disparue la dynastie fatimide du Caire fortement compromise avec eux ; en outre les interminables luttes soutenues contre les royaumes francs avaient ébranlé les assises de la communauté islamique. Quiconque s'associait apparemment aux revendications du légitimisme passionné des Imâmites ou à la gnose des Bâtiniens impliquait dans sa décision la légitimité de sa mort. L'amitié d'al Malik al Zâhir ne pouvait sauver Suhrawardî de la dénonciation des orthodoxes ; l'ordre de sa mort survint inexorable. Il fut arrêté et mourut dans sa prison, on ne sait trop comment, soit de faim, soit étranglé¹. Il n'avait que 36 ans (29 juillet 1191) ! Mais il nous est impossible d'accepter qu'après tout « son genre de mort ait peu d'intérêt pour l'histoire de ses idées² ». Où se passerait-elle donc, cette histoire, si elle n'était précisément le mode d'existence de cet homme enthousiaste et jeune qui, dans une épître à sa communauté mystique, inscrivant semble-t-il, sa vision au fondement de son destin : « Au temps où nous vivons les amitiés ne sont plus qu'un trafic.... L'affection fraternelle, le pur amour, qui est un lien participant à la nature des pures essences... seule la vocation divine peut réunir une société de ce genre. Si vraiment elle se trouve réalisée quelque jour, qu'elle accueille le testament que voici : Frères de la Vérité !... marchez comme marchent les fourmis, que personne n'entende le bruit de vos pas.... Volez toujours et ne vous arrêtez en aucun nid, car c'est au nid que l'on capture les oiseaux. Absorbent du poison jusqu'à ce

1. D'où son surnom de *Maqtûl* (tué, assassiné) pour le distinguer du *shahîd* (témoin de la foi). Il n'empêche qu'il fut toujours dans la mémoire de ses disciples « le Shaykh martyr ».

2. C'est l'opinion de CARRA DE VAUX, *op. cit.*, p. 5. Très commode, en effet, pour les schématisations satisfaisantes, théoriques et sans péril.

que vous le trouviez agréable. Aimez la mort si vous voulez être des vivants ¹ » ?

En fait il fut vraiment durant sa courte vie le philosophe migrateur. C'est grâce à cette forme d'existence que nous devons sans doute une œuvre aussi variée et aussi libre, car le milieu d'Asie-Mineure, où nous entendons souligner sa présence, était d'un climat spirituel tout différent de celui du Khalifat. De tout temps l'Asie Mineure a été le foyer où fusionnèrent et se transmirent cultes et croyances, le creuset d'où s'échappèrent inépuisablement les sectes nouvelles. Au XII^e siècle trois mondes s'y affrontaient : byzantin, islamique et franc ; la fermentation spirituelle y était intense. Tout ce milieu est encore très mal connu ; les témoignages « historiquement » analysables des liens entre les sectes gnostiques d'Asie Mineure et les sectes néo-manichéennes d'Europe sont peut-être à jamais perdus, laissant ainsi dans l'ombre les problèmes culturels de l'époque seldjouquide. Durant la seconde moitié du siècle, c'est-à-dire quelque cent ans à peine après la mort de son fondateur, l'État seldjouquide d'Asie Mineure avait déjà connu bien des vicissitudes ². Il se trouvait en contact à l'Ouest et au Nord avec les Byzantins, et coupé au Sud-Est du reste du monde musulman par les petites principautés chrétiennes d'Antioche et d'Édesse et le royaume de Petite-Arménie. Noter aussi qu'à cette même époque où s'élaborait d'un côté une culture syro-franque, l'État chrétien de Géorgie sous les règnes de Georges III, puis de la reine Thamar, atteignait l'apogée de son destin, et que se développait ainsi d'autre part une brillante culture irano-byzantine ; c'est à ses confins que vivait un grand contemporain de Suhrawardî, Nizâmî de Ganja, que nous aurons encore à nommer. L'État des Seldjouquides de Roûm se trouvait ainsi comme un lieu de convergence et un foyer de rayonnement ; le règne de Qilij Arslân II (1155-1192) en marque une période brillante ; sa capitale, Qonya, s'orna d'écoles et de mosquées, et c'est à sa cour et près de ses nombreux fils que Suhrawardî fonda ainsi l'école des *Ishrâqiyyân* ³. Maintenant que nous connaissons la collection de ses opuscules de jeunesse, dont quelques-uns sont rédigés

1. Stirb und werde ! — Le texte se trouve ap. *Tarjamah-i-lisân-i-Haqq* (Interprétation de la langue de la Vérité divine), mss. Fâtih, fol. 99^{ro}.

2. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, art. « Seldjoukides », pp. 220-221.

3. Cf. MASSIGNON. *Recueil de textes...* p. 111.

en persan et dédiés à de petits seigneurs féodaux, nous pouvons dégager de leur contenu le type de ce milieu, et nous expliquer en même temps le rôle joué dès cette époque par la langue persane comme véhicule de culture. Schaeder a observé le premier que Jalâl al Dîn al Roûmî († 1273), célèbre entre tous les mystiques et poètes persans, qui fonda justement à Qonya au siècle suivant un ordre de derviches qui survécut jusqu'à nos jours, s'était trouvé certainement en contact direct avec un autre maître célèbre, le mystique andalou Ibn 'Arabî († 1240) lors d'une rencontre à Damas¹. Si cette filiation mystique éclaire réciproquement deux existences, il nous faut de plus ajouter cette observation que certainement le séjour de Suhrawardî au pays de Roûm aura préparé l'éclosion du milieu mystique de Jalâl al Dîn.

Y a-t-il trace de ce devenir spirituel dans son œuvre capitale l'*Hikmat al Ishrâq*, qui peut être considérée comme la « Somme de la philosophie illuminative² » ? Dès le début il révèle sa position à l'égard des philosophes ses prédécesseurs, qu'il présente comme formant une dynastie continue où sont associés les noms d'Empédocle, de Pythagore, de Platon, d'Hermès, de Jâmâsp (celui-ci « élève de Zarathustra »³), car tous ont en somme posé les bases de la philosophie illuminative : les vieux sages Perses tout d'abord, par leur distinction de la lumière et des ténèbres où il faut voir exprimée la vérité de l'Être nécessaire et de l'être contingent⁴. Mais l'auteur

1. Cf. H. H. SCHAEUER, ap. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1925, p. 256.

2. L'ouvrage (un fort in-4° de 566 p.) a été lithographié à Téhéran en 1898, accompagné en marges (d'une écriture très pénible !) des commentaires de Qoth al Dîn al Shîrâzî († 1311) et des gloses de Sadr al Dîn al Shîrâzî († 1640). HORTEN a consacré, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, un bel article à ce dernier qu'il appelle « un des grands méconnus de l'histoire de l'esprit humain ». Il faut citer en outre une importante étude en arabe publiée récemment par un membre de l'Académie arabe de Damas, 'ABDALLAH AL ZINJANI, *Al faylasouf al fârisî al kabîr Sadr al Dîn al Shîrâzî* (Le grand philosophe persan Sd. al Sh. *Revue de l'Académie arabe de Damas*, 1930).

3. Shoshtarî († 1269), disciple andalou d'Ibn Sab'in et « poète d'une spontanéité verlainienne », selon l'expression de M. MASSIGNON, a indiqué l'*isnâd*, c'est-à-dire la chaîne des grands philosophes à laquelle se rattache l'école d'Ibn Sab'in. Cf. *Recueil de textes...* p. 139. Elle est précisément la même que celle revendiquée par Suhrawardî ; reste, il est vrai, à mesurer le facteur « personnalisant » dans chacune des théories.

4. Cette continuité et cette liaison entre les sages de la Perse et de la Grèce n'est pas seulement une convention d'enseignement « ésotérique », encore moins un rapprochement abstrait, une vue satisfaisante ou possible de l'esprit. Qu'il existe en un sens très réel une *philosophia perennis* et que Platon soit à considérer comme un

n'est point arrivée d'emblée à cette sagesse ; il fait allusion à d'autres petits traités écrits auparavant, perdant une période de péripatétisme fervent. C'est ce qui fait d'ailleurs à son propre avis la valeur de son gros livre, car si les aspirants à la mystique y trouveront leur compte, les esprits scientifiques seront satisfaits eux aussi par les critiques pertinentes adressées à Aristote, et par contre-coup à Avicenne lui-même, coupable d'adoptions imprudentes. Et voici en un très beau texte, la « confession », si le terme est de mise ici, de cet événement spirituel :

« Platon et avant lui Socrate, et antérieurement encore des hommes tels qu'Hermès, Agathodémon et Empédocle ont eu de ces visions, et on ne peut douter qu'ils aient contemplé dans le monde de la lumière ces lumières pures dont nous avons parlé. Platon ¹ raconte de lui-même qu'ayant dépouillé les ténèbres, c'est-à-dire s'étant dégagé des attaches corporelles, il les contempla. Et tous les Sages de l'Inde et de la Perse y atteignirent eux aussi. Si, lorsqu'il s'agit des sphères et des mouvements célestes, l'on a égard aux observations d'une seule personne comme Ptolémée, ou que deux suffisent comme Abrachos et Archimède ou tels autres maîtres en observation astronomique, au point que les gens se rangent à leur autorité et que l'on édifie sur elle des sciences comme l'astronomie et l'astrologie, comment alors récuserait-on les premiers d'entre les philosophes et les prophètes lorsqu'ils rendent témoignage de ce qu'ils ont vu au cours de leur contemplation spirituelle pendant leurs extases et ravissements ? Celui qui écrit ces lignes, lorsqu'il était encore au début de sa carrière de philosophe, défendit avec véhémence la doctrine des Péripatéticiens dans la négation de ces choses... [et n'admit] selon leur doctrine que l'existence de dix Intelligences,

continuateur de Zoroastre, Suhrawardi ne fut pas seul à le penser. GÖTZE ayant restitué d'après un traité de médecine grec le contenu d'un livre aujourd'hui perdu de l'Avesta, le Damdâd Nask, des travaux récents ont rappelé le rôle joué par un Eudoxe de Knide, médecin, philosophe et astronome, à la fois à Athènes et dans les milieux perses d'Asie Mineure. Cf. v. g. R. REITZENSTEIN. *Plato und Zarathustra* (ap. *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1924-1925. Leipzig, 1927, pp. 20-37). Il ne faut pas confondre « originalité » et « individualité » à propos de la culture hellénique. Sur le plan « historique » habituel, la discussion peut se prolonger indéfiniment ; une première chose à faire serait d'écouter le témoignage donné par un élève même de Platon, tel Eudoxe. Enfin tenir compte de cette situation : pour Suhrawardi, Platon était vraiment un homme *qui lui* parlait, et non pas seulement un homme *dont il* parlait !

1. Naturellement lire « Plotin » ; c'est l'éternelle méprise introduite par la transcription arabe !

sans plus. Et il persévéra dans cette voie, jusqu'à ce qu'il eût reçu la preuve de son Seigneur, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il eût la vision directe de ces pures lumières, qui le libéra des attaches corporelles, et cela grâce à une longue solitude et aux pratiques ascétiques. Alors sa connaissance saisit parfaitement que tout ce qui existe dans le monde des corps en fait de formes, de figures et de qualités est une image et une ombre des formes de pure lumière qui subsistent transcendantes dans le monde de l'Intelligence. Celui qui n'ajoute pas foi à cela et ne se contente pas de cette preuve, qu'il assume donc à son tour les pratiques de l'ascétisme et entre au service des maîtres de l'expérience mystique. Peut-être alors l'extase, lui sera-t-elle donnée, et verra-t-il la lumière qui rayonne dans le monde des noms divins, et contempera-t-il ces essences spirituelles et lumineuses que virent Hermès et Platon...¹ »

Ici Suhrawardî sait en effet qu'il ne peut ni renforcer ni remplacer son témoignage même par la dialectique platonicienne ou les philosophies de l'intuition. Comment ces choses existèrent-elles *pour lui* ? Il ne peut qu'en appeler au témoignage du « sage et parfait Imâm Zarathustra », qui en son « livre zend² » a parlé de ces lumières spirituelles, là où il indique que le monde comprend deux parties, l'une céleste (*minawî*), monde de la lumière et de l'esprit, l'autre ténébreuse (*gîttî*), celle des corps. L'usage des deux termes spécifiquement propres à la cosmologie mazdéenne³ est tout à fait significatif, et c'est justement ce rappel fréquent dans son œuvre qui entraîne Suhrawardî au delà des explications dialectiques, vers une vision proprement mythique. Quels êtres bienheureux peuplent donc ce monde de la lumière ? Ce sont les « Saints Immortels, les Archétypes et seigneurs des créatures, ceux que l'Avesta appelle les Amahraspand et auxquels Suhrawardî donne aussi leur nom iranien⁴. Tous les Sages de la Perse concordent sur ce point : chaque sphère du ciel, les astres, les éléments, ont un Seigneur dans le monde de la lumière qui est un Intellect incorporel, et qui est le régent de l'espèce qui lui correspond. Ce n'est point un « universel », mais pouvant

1. *Hikmat al Ishrâq*, p. 371, 3^e l. et sq.

2. *Ibid.*, p. 372.

3. Cf. H. S. NYBERG. *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*. (Extrait du *Journal Asiatique*, avril-juin, 1929, p. 213 et sq.) le récit de la création d'après le *Bundahishn*.

4. *Hikmat al Ishrâq*, p. 373.

émaner indifféremment sur tous les individus, il se trouve dans une relation semblable avec eux tous, et c'est en cela que consistent son unité et son universalité. « Et parmi ces *lumières victorieuses* il en est une qui est avec nous dans le rapport d'un Père ; elle est l'archétype, le Seigneur de l'Espèce humaine, le Donateur d'où émanent nos âmes.... On l'appelle l'Esprit Saint ; les Philosophes l'appellent l'Intellect agent ¹. » Et l'illumination détermine un type de relation constante à tous les degrés de l'être : « Ces essences magnifiques et spirituelles qui subsistent en leur forme et qui cohèrent les corps... jamais ne leur fait défaut l'illumination qui émane du Seigneur des Seigneurs, et ne cesse de répandre sur elles la grâce des inspirations mystiques. Et parce que l'objet de leur intention et de leur désir n'est jamais retranché ni modifié, leur mouvement également est continu. Chacune a son aimé, vers qui tend son désir dans le monde supérieur, cet aimé est une lumière victorieuse (*noûr qâhîr*), la cause à qui elle est soumise et qui l'assiste de sa lumière. Elle est son médiateur entre elle et le Vrai Suprême, de sorte que c'est à travers elle qu'elle contemple les lumières supérieures et divines ². » Continuité dans le désir des anges des sphères, à laquelle répond une continuité dans le processus de l'illumination, et qui toutes deux engendrent le devenir du monde sublunaire. Mais cette relation est la mère, le type de toutes les autres : double relation d'amour vainqueur qui triomphe et de désir qui implore, relation primordiale qui se reflète dans toutes les relations de l'univers et ordonne toutes choses par couples.

La philosophie de l'*ishrâq* n'est-elle pas alors, elle aussi, essentiellement une « nostalgie de l'Idée », de ces Idées que seuls quelques sages ont entrevues par grâce ? Il y a plus. S'il en était ainsi nous aurions affaire à une vision purement platonicienne du monde, où le mythe est proposé comme une réponse destinée à exprimer le lien du monde et de l'âme, mais ne présente rien de primaire, « n'a pas de signification en soi-même et n'est point une représentation métaphysique ». Il y a l'homme philosopant, Socrate, qui parle dans les dialogues, et c'est à partir de sa personnalité qu'il faut saisir le mythe ; il peut parler du destin cosmique de l'homme, mais la distance demeure, il n'est point lui-même une figure

1. *Hayâkil al noûr (Les Temples de la Lumière)*, IV^e temple, *in fine*.

2. *Ibid.* V^e temple ; dans la version persane de ce texte (mss. Fâtiḥ 5426) fol. 86^o.

mythique¹. Or ici l'homme ne peut poser la question de son lien cosmique, éprouver le mode d'existence y correspondant, qu'en renonçant à lui-même comme tel.

Si l'Histoire entre dans le monde c'est avant tout par un Désir, Désir qui tourne chaque essence vers celle qui est pour elle « l'autre absolu », de sorte qu'elle n'existe que par elle, pour elle et avec elle. L'homme est ce qu'il est non pas par son « individualité », sa manière et son état propres, mais par cet *autre*, par le « Seigneur de son espèce » qui le constitue dans l'existence en lui donnant l'illumination ; d'un bout à l'autre du cosmos la relation se maintient, l'unité et la signification sont conférées à chaque être par son « astre ». Comment saisir le point où se rejoignent, où se confondent ces formes et leur vision, la chose et la réalité de la chose ? et ensuite comment exprimer la transition, la zone frontière entre le monde des « pures lumières » (monde des Anges, des Mères, les expressions alternent chez Suhrawardî) et le monde de la naissance et du devenir ? C'est cette transition même, son mouvement, que Suhrawardî désigne comme une suspension d'angoisse, celle-ci elle-même née de la limite, de la limite absolue qui s'attache au néant.

Tel est justement ce qu'esquisse le premier chapitre qui sert de prologue au « Familier des Amants », et dont la signification prime peut-être le reste du traité. C'est un récit, une vision plutôt, de ce qui fut avant l'avènement de l'*histoire*, avant ce que l'on nomme aujourd'hui « Évolution » (on disait alors « Procession »), et à propos de quoi il y a lieu se souvenir de la distinction instituée par Schelling entre *Geschichte* et *Historie*² ; dans chacune les *historèmes* ne supportent plus une temporalité identique ; nous sommes ici dans le pré-historique absolu, ou encore dans ce que désigne le terme arabe *azâl* : « prééternité³ ». Le *hadith* prophétique invoqué : « La première chose que Dieu créa fut l'*Intelligence* », pose au cœur du rayonnement de l'Essence divine, un principe qui devait s'imposer de plus en plus aux métaphysiciens musulmans. Alors que chez Hallâj,

1. Cf. les observations pénétrantes de B. GROETHUYSEN, ap. *Philosophische Anthropologie*. München, 1928, p. 74 (*Der Mensch als mythische Gestalt*).

2. Cf. SCHELLING. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (in SCHELLINGS *Werke*, Auswahl in drei Banden, hrsgb. von Otto Weiss. Leipzig, 1907, III^{ter} Bd., p. 590).

3. Cf. L. MASSIGNON. *Kitâb al Tawâsîn* par... al Hallâj. Paris, 1913, pp. 129-130.

la première émanation est la *Volonté* (au sens de « décret ¹ »), la question demeure ici posée du rapport de cette « Intelligence » et de l'« Esprit divin », que nous avons entendu Suhrawardî appeler l'Esprit Saint, et qu'un autre chapitre de notre traité évoquera en termes non plus seulement philosophiques, car l'identification intellectualiste d'Ibn 'Arabi ne semble pas encore amorcée par Suhrawardî. En un mouvement dont le rythme évoque de loin le ternaire de Proclus, en se dégageant de son origine ², cette Intelligence, première d'entre les créatures, atteint à la limite où, tout manque de connaissance étant aboli, la connaissance devient parfaite et atteint jusqu'au non-être, jusqu'à *son* non-être ; alors à cette limite même il naît d'elle quelque chose de plus nouveau que la Beauté et que le Désir : un souci, une souffrance épouvantée, l'angoisse. — Et parce qu'il n'y a pas ici un sujet devant l'objet (spéculant *sur* l'être en tant qu'être), mais une âme dont la vision est non pas représentation, mais existence (ce que voit cette âme, cela *est*), ce mal du néant se présente vraiment comme quelque chose d'actuel, d'intérieur à ce monde. Exemple de typification : Suhrawardî se contente d'utiliser le thème biblique de Joseph, sous sa forme qorânique, mais en Youssef (Joseph), Ya'qoub (Jacob) et Zulaykhâ, tient tout entière la structure du monde de l'âme, de l'âme du monde : ni individus empiriques ni universaux, ils en sont les *hypostases*.

1. *Ibid.*, p. 150.

2. Une confrontation s'imposerait ici avec un texte du célèbre médecin Rhazès († 932), sur la chute des âmes, la « descente de Psyché ». M. MASSIGNON a analysé ce texte dans la *Revue du Monde musulman* (t. LXII, p. 218-219), et en a extrait la version persane conservée dans le grand traité philosophico-dogmatique du missionnaire bâtinien Nâsir-i-Khosraw (*Zad al Mosâfirîn*. La Viatique des pèlerins) ap. *Recueil de textes*, p. 181-182. Psyché est en fait ici l'âme charnelle comme principe coéternel à Dieu. En effet il n'a pu se produire en Dieu à tel « moment » de la pré-éternité, une mutation de volonté qui l'aurait amené à créer le monde ; il faut admettre qu'avec lui a préexisté une substance éternelle qui l'a amené à agir ainsi. C'est elle « l'âme charnelle vivante et ignorante qui est tombée dans la matière ». Elle y crée des formes dont elle se délecte, mais la matière leur est hostile ; il fallut donc que « Dieu vienne au secours de l'âme charnelle, et c'est en cela qu'a consisté la « création » du monde ». C'est là un secret que seule la philosophie peut pénétrer, d'où une doctrine de la Rédemption, selon laquelle, grâce au secours de l'Intelligence envoyée de l'Essence divine, l'âme se réveille et se souvient du monde d'où elle provient. S'il n'y a pas parallélisme, il y a du moins résonnance entre les deux doctrines ; noter d'une part la non-connaissance entraînant la séduction de l'âme par la matière ; d'autre part la connaissance du non-être déterminant comme telle la situation du monde (suspension d'angoisse!). A côté des éléments plotiniens, sont présents ici des éléments non seulement gnostiques et hermétiques, mais manichéens.

Alors il faut observer ceci : au chapitre VII de notre traité se produit un *changement de temps* ; jusque là, jusqu'au moment où l'Amour arrive au point inférieur de sa pénétration, de son abaissement dans le monde, le récit était au *passé*, s'écoulait dans un temps, une temporalité mythique s'entend, où justement se déroulait le *mythe*. Mais alors la tournure change, il y a présence actuelle, supra-temporelle d'un *mystère*. Le roman devient roman d'initiation et s'exprime au *présent*¹.

La structure de ce long récit d'initiation est étrange, et seul le commentaire anonyme que nous avons traduit à la suite conduit à une interprétation où s'énonce en termes de raison tout le contenu de l'anthropologie et de la cosmologie traditionnelles. Si la distance temporelle s'efface, s'ouvre cette fois autre chose : un abîme spatial qui s'étend jusqu'aux hauteurs de ce château de l'âme que doit atteindre le chevaucheur de la monture mystique. Et c'est là justement la vérité et la nécessité de cette présentation symbolique, qui transpose une relation d'états en relation d'espace : réserver cette distance, la transition où règne l'angoisse, alors que l'énoncé scolastique (ici l'interprétation du commentateur !) l'abolit, la réalise et la rend adéquate *intellectuellement*. Si Suhrawardî était seulement un hermétiste néo-platonicien, ou un homme pour qui la vision de la transcendance restât virtuelle, cette adéquation pourrait suffire ; mais le lecteur des *Tawâsin*, le « frère » de Hallâj², réserve comme une grâce inouïe, imprévisible, l'assomption de l'individu vers une réalité suréminente.

Il nous faut bien indiquer ici très sommairement ce qui apparaît en lui comme une tension dialectique, où la parabole poétique intervient plutôt comme une situation-limite que comme une synthèse : il y a d'une part le thème de l'ἄνθρωπος τέλειος, mais, d'autre part, le pénétrant et le transmuant, un autre motif y détermine une sorte de polyvalence, par le passage du *passé* au *présent* : c'est le motif qor'ânique du *Covenant*, qui correspond à celui de l'Ascension nocturne de Mohammad, auquel font allusion ces mots du chapitre XI

1. REITZENSTEIN a relevé ce caractère dans la légende manichéenne de l'homme primitif, et SCHAEFER l'a judicieusement analysé dans le poème didactique du célèbre soufi Mahmoud al Shabistari, ap. *Z. D. M. G.*, 1925, pp. 253-254, et 254, n. 1.

2. Cf. MASSIGNON. *Passion*, p. 927. On trouvera de nombreux témoignages de cette sollicitude dans le *Diwân d'al Hallâj*, publié par L. MASSIGNON. Paris, 1931.

de notre texte : « Deux pas et tu as rejoint. » Cette parole même suggère, quant au cas de Suhrawardî, non point la recherche d'une conciliation, d'un « équilibre », mais le droit donné à l'individu humain, par une effusion momentanée de l'Esprit divin, à changer le « registre » du récit, le philosophe dût-il garder son vocabulaire ¹.

Le premier motif forme le fondement de la doctrine de la correspondance idéale du macrocosme et du microcosme ; issue de la plus ancienne spéculation cosmologique iranienne sur l'homme primitif, au centre de l'épopée cosmique manichéenne et de sa sotériologie, le motif de l'Ἀνορθωσις est reçu par les Arabes sous sa forme philosophique, principalement à travers la Théologie du Pseudo-Aristote, et dès lors s'unissent indissolublement pour eux gnose orientale et métaphysique hellénique. Antérieurement à Suhrawardî la doctrine se trouve élaborée par la spéculation shiite sur la personne de l'Imâm (comme pôle du monde, comme investi de la personnalité essentielle), par la synthèse du médecin Rhazès et l'Encyclopédie des « Frères de la Pureté » de Baṣra, dont toute une partie est consacrée à la doctrine de l'homme comme microcosme, et à sa relation aux étoiles ². Le motif s'impose donc, mais les sections qui suivent le chap. VIII de notre petit traité, modifient cette ontologie ; si l'amour exprime l'essence et la consommation du monde, ce n'est pas seulement en vertu d'une sympathie cosmique dont la « personne » serait absente ; l'initiation qui vient d'être dispensée (au chap. VII), seule y atteint une intellection qui soit une adhérence à la réalité, et cette adhérence, c'est elle cette science, cette *ma rifat* qui est plus exactement une sagesse expérimentale, un goût intérieur. Mais elle n'est encore qu'une étape dans l'accès du mystère de l'Essence. C'est ce qu'indique la fin du chap. XI, dont la brièveté est si chargée d'allusions qu'elles ne peuvent être explicitées ici.

1. A comparer, sur un plan connexe, le problème capital des ressources offertes par chaque racine arabe aux intentions du théologien et du mystique, l'investiture que suppose le récit au présent (la hikâyat). Cf. *Passion*, p. 576.

2. H. H. SCHAEFER a donné un exposé détaillé et systématique de cette doctrine dans son mémorable article de la *Z. D. M. G.*, que nous avons déjà cité : *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*. Cf. aussi H. S. NYBERG. *Kleinere Schriften des Ibn al 'Arabî*. Leiden, 1919, p. 92 et sq. On sait aussi le rôle capital joué par cette doctrine chez les mystiques d'occident, en particulier au XVI^e siècle dans les milieux paracelsistes. Il est à croire que la découverte qui s'est produite l'an dernier au Fayyoun de sept volumes manichéens en langue copte renouvellera complètement les relations établies.

Il faut voir ceci : d'une part Suhrawardî, en tant que néo-platonicien fortement pénétré des représentations mythiques iraniennes, confère à son disciple une initiation dont le motif de l'« homme cosmique » forme la base. Ainsi est posée une anthropologie mythique qui dépasse le dualisme de l'homme et du monde, et tel est le *contenu* de la gnose, de la *ma'rifat*. Mais dès lors par un retour au mystère de l'antériorité prééternelle évoquée dans le prologue, Suhrawardî accède au mystère lié pour lui comme pour la communauté des mystiques de l'Islam, par l'introspection des données qorâniqes, à la Nuit du Covenant de l'Humanité (Qor'ân, VII, 171), lorsque Dieu s'adressant à tous les hommes dans la Forme adamique qu'il venait d'évoquer leur demanda : « Ne suis-je pas votre Maître ? » et qu'il lui fut répondu « Oui ». « C'est la cérémonie de l'élection prononcée par l'Esprit de Dieu, figure de la prédestination des hommes à participer à cet amour essentiel ¹ », impliquant et l'idée d'une Foi primordiale, incréée, et une individuation préexistentielle des âmes. C'est par là aussi que les mystiques se sont représenté peu à peu l'essence de la vocation du Prophète, d'où le thème de la *Clarté mohammadienne*, de l'élément prééternel dans le Prophète, cas particulier de l'individualisation des âmes, Dieu, seul détenteur du droit de prédication logique, « investissant ainsi tel individu humain du « je » de la mission prophétique ² ». Investiture qui esseule le Prophète, le sépare de toute créature, et annonce la compensation à venir « par la grâce de la vision nue de l'Essence, à la distance des deux jets d'arc ³ », lors de l'Ascension nocturne, du ravissement mystique qui le transporta d'abord de la Mekke à Jérusalem, et là le mit en présence de Dieu. C'est le cycle des deux jets d'arc qui « situe » l'inaccessible Essence divine, en deçà de toute science du créé, c'est-à-dire pure vision spirituelle involuant à travers 1° la spoliation des sens et du cœur, 2° la spoliation de l'intellect.

1. Cf. MASSIGNON. *Passion*, pp. 606 et sq.

2. *Ibid.* p. 833. — Par voie de conséquence, ce n'est plus la matière qui est principe d'individuation. Cela s'enchaîne aux arguments proprement philosophiques par lesquels Suhrawardî revient ailleurs contre toute identité substantielle des principes, centres de la vie personnelle, et des facteurs de l'existence purement vitale. C'est la même protestation qu'élève Max SCHELER contre la doctrine thomiste de la personne (cf. *Nature et formes de la Sympathie*, pp. 119-120).

3. *Ibid.* p. 835. Pour la signification des deux jets d'arc lors de l'ascension nocturne (*mi'raj*), se reporter aux pages capitales 846-853, où l'on trouvera un graphique des « étapes de l'investigation dans la réalité ».

En s'efforçant de représenter par l'expérience du Prophète leur propre expérience, les mystiques accomplissaient une démarche exactement inverse de la démarche ordinaire de l'intelligence, c'est-à-dire accomplissaient une « invagination » du dehors vers le dedans. M. Massignon en a indiqué les conséquences décisives : des philosophes « ésotéristes » aux mystiques, toute la distance est là ¹. Chez les premiers l'étape conceptuelle aboutit à saisir l'idée par un côté, une acception, chez les seconds « à ce que l'idée nous pénètre par un angle, un attribut (*sifah*) qui devient en nous un état (*hâl*) ». C'est le but qui diffère, malgré l'identité des termes employés de part et d'autre ², terme où l'union n'est plus seulement celle de l'intellect actif et de l'intellect passif selon les philosophes hellénisants, mais modalité transcendante, qui exige le dépouillement de la créature charnelle et réalise une vocation prééternelle ³.

Voilà donc tout ce qu'il faut enchaîner à la conclusion donnée par Suhrawardî au chap. XI du *Familier des Amants* : « Deux pas et tu as rejoint. » De l'homme terrestre au Château de l'Âme la distance est immense, et seul peut la couvrir le sage qui pénètre les similitudes et les correspondances. Alors au-delà — ou en-deçà — il y a le monde du *Désir*, ou plutôt celui-ci est la limite même du monde de la *Connaissance* des Sages, car ici s'ouvre le pur espace intérieur, le cycle des deux jets d'arc, lorsque, tous les voiles séparant de Dieu (les sphères et les natures angéliques) ayant été traversés, une voix commande : « Sacrifie-toi toi-même ⁴ ! » C'est ce que signifie la réponse d'Angoisse à Ya'qoub l'interrogeant sur son origine (ici chap. V) : le lieu d'où elle vient n'est pas dans l'espace, il est le « Non-où » (*Nakodjâ Abâd* ⁵) ! Et ce sacrifice exigé ici (cf. chap. X in fine)

1. *Ibid.*, p. 571, n. 1.

2. Cf. le célèbre apologue du Papillon, *ibid.*, pp. 840 et sq.

3. Suhrawardî traite la question, selon la pure méthode soufi, dans un autre traité : *Safir-i-simorgh* (*La modulation du simorgh*). Le simorgh est un oiseau mythique.

4. *Passion*, p. 843, n. 1.

5. Suhrawardî y revient avec insistance. Dans le petit traité intitulé *L'Aile de Gabriel*, la même doctrine de l'espace se trouve présentée également sous forme de similitude (impliquant sans doute une iconographie en liaison avec l'homme cosmique, telle que nous l'ont révélée les catalogues de manuscrits astrologiques publiés par F. Saxl) ; un vieux sage déclare là aussi venir de *Nâ-Kodjâ-Abâd*. — Dans un autre traité encore, *La Langue des Fourmis*, dont la note finale est marquée d'une fine ironie à l'égard des questionneurs stupides qui ne comprennent aucune allusion mystique, Suhrawardî rappelle le mot des Tawâsin au sujet du Prophète : « Il a cligné l'œil hors du « où », c'est-à-dire que pour lui l'espace s'était involué. »

Suhrawardî pouvait le typifier dans la réponse de Hallâj à Shibli lui demandant, « Comment donc est la route qui mène à Dieu ? — Deux pas et alors tu as rejoint ¹, » sentence qu'il faut rattacher à la « célèbre oraison pour être délivré de son heccéité » : « Entre moi et toi il y a un « c'est moi » qui me tourmente, ah ! enlève par Ton « c'est Moi », mon « c'est Moi » hors d'entre nous deux ². » Et si ce ravissement de l'heccéité n'exclut pas la joie « d'être deux » (la distance intentionnelle), Suhrawardî en le commentant n'en avait pas moins qu'Hallâj donnait par ce vers « dispense plénière aux autres de verser son sang ³ ». L'auteur du *Familier des amants* savait lui aussi que pour être agréé par cette Beauté qui meut les désirs de l'univers, il lui fallait attendre le médiateur et le messager, le Désir et l'Angoisse (Cf. chap. X), et qu'un jour à l'interrogation trop pressante : « Qu'est-ce que le soufisme ? » Hallaj avait répondu en récitant : « Ne t'attaque pas à Nous, regarde notre doigt, que nous avons déjà teint dans le sang des amants ⁴. »

*
* *

Le mythe de l'Ἄνωθεν situé au centre du « mystère », il ne suffirait donc pas chez Suhrawardî de le considérer seulement comme une catégorie de la pensée, comme un objet de la conscience ou une forme d'intuition. L'éclaircissement qu'il reçoit porte ici sur la connexion originelle qui l'unit comme forme de pensée à un type d'existence. Si l'on se contentait de présenter la relation du macrocosme au microcosme comme l'antithèse fondamentale de cette pensée, cela équivaldrait à rester en-deçà du problème de la structure de l'existence mythique qui détermine cette représentation. Cette dernière n'appartient-elle pas, comme un contenu, à

Nâ-Kodjâ-Abâd peut se traduire par l'allemand « *Nirgendswohand* » ; c'est le pur espace spirituel non dimensionnel, qui transcende la catégorie « ubi », le τόπος ἄτοπος.

1. Cf. *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Hallaj*, publiés par L. MAS-SIGNON. Paris, 1914, p. 76*, n° 46.

2. *Le Divân d'al Hallâj*, p. 91. C'est la situation de l'« entre-deux ». Après le dépouillement du cœur et de l'intellect, pure vision spirituelle qui situe l'Essence inaccessible sans la pénétrer. Telle est la situation des Séraphins dans le poème d'Edgar Poe, *Al Aarâf* : « Apart from Heaven's Eternity, and yet how far from Hell ! » (Séparés de l'éternité du Ciel, et pourtant combien loin de l'Enfer !)

3. Cité ap. *Passion*, p. 525, n. 3.

4. *Divân*, p. 109, et *Passion*, p. 645.

une constitution ontologique¹ ? Nous croyons avoir suggéré selon quel type Suhrawardî avait élaboré la constitution ontologique de l'existence, telle que l'être ne peut arriver à soi-même (lumière pure, heccéité dépouillée, âme absolue) que par un détour à travers le cosmos et par cette relation avec lui. Mais quelle peut être la signification de ce *soi*, de cette « personnalité » qui est là comme un voile et à laquelle il s'agit précisément de renoncer ? En passant du mythe de l'« homme parfait » à la révélation de l'amour, on peut dire ici aussi : « L'intuition mythique se change alors en une expérience mystique dont aucun chemin ne ramène plus à la vie humaine². » Mais ce qui importe c'est de saisir ici cet amour par lequel le mystique transcende l'existence humaine, comme une possibilité propre qu'un don imprévisible confère à cette existence.

Le contenu de notre « roman d'initiation » se trouve lié par là même au problème de la naissance de l'« amour courtois » au sein de la culture arabe³. Il s'agit là d'un mode d'existence déterminé intéressant directement une anthropologie différentielle : à sa base un procédé de sublimation, un renvoi à ce vers quoi tend chaque cas d'amour, une illumination reçue dans chaque objet aimé ; puis la constitution d'un certain type de communauté, offrant prise à une « sociologie du savoir ». Il s'y trouve en effet impliqué un élément de libération qui permet à des êtres semblables de se grouper, alors qu'il s'agit non point de convoitise charnelle, mais de tout autre chose : de l'intime transformation de l'amant. D'où le symbolisme amoureux du *Familier des amants* ; d'où le vocatif fréquent chez Suhrawardî : « Frères de la Vérité », l'appellation s'adressant à des amants mystiques qui s'entendent dans une idéalisation commune, et dont la participation à un bien immatériel fait encore mieux comprendre comment une certaine nuance d'amour platonique est à la base de la transmission de la science.

Il y eut de bonne heure en Islam, avec Ibn Dâ'ouïd à Bâghdâd († 909), Ibn Hâzım en Andalousie († 1070) de ces amants platoniques

1. A ce sujet toute une série d'indications rapidement suggérées par HEIDEGGER dans son compte-rendu de l'ouvrage de E. CASSIRER, *Das Mythische Denken*, et qui doivent servir de base à une « ontologie de l'existence mythique » (*Deutsche Literatur Zeitung*, 1928, col. 1008-1011).

2. GROETHUYSEN. *Philosophische Anthropologie*, p. 77.

3. M. MASSIGNON a traité expressément et en détails des *Contacts et conflits de l'amour courtois et de l'amour mystique* dans son cours du Collège de France 1930-1931. Nous nous en inspirons dans les remarques qui suivent.

essayant de construire une forme subsistante et pérennelle à partir de l'apparition exquise d'une éphémère beauté ; mais leur tentative de dérober en quelque sorte l'éternel diffère pour autant du cas des mystiques proprement dits, fondant une communauté de vie par la mise en commun de leur expérience de l'épreuve humaine. Des oppositions violentes et irréductibles en témoignent : celle d'Ibn Dâ'ouîd qui a laissé par ailleurs ce délicat *Kitâb al Zahrah* (*Livre de la Fleur*)¹, celle d'Ibn Ḥazm et d'Ibn al Jawzî († 1301). C'est que la prétention des mystiques soulevait une difficulté inouïe pour la théologie musulmane, telle que l'avait constituée l'école d'al Ash'arî : face à la transcendance divine, face à Dieu représentant la totalité spirituelle, il ne pouvait y avoir « quelque chose de divin » à l'intérieur de l'homme, et c'était là tout le piège des locutions théopathiques. Que le mystique parlât d'amour, cela impliquait une connaturalité, une participation à une nature commune, celle de l'étincelle au feu qui l'engendre : d'où l'accusation perpétuelle de manichéisme. C'est tout le drame de la vocation mystique d'al-Hallâj ; or Suhrawardî se rangea à la suite de Ḥallâj².

Toute une série de *cas* célèbres présentent autant d'essais, parfois scabreux, de réincorporer l'amour courtois dans l'amour religieux. Chez Avicenne († 1037), le génial philosophe qui domine toute la métaphysique arabe, l'idée maîtresse qui se présente comme une tentative de conciliation, c'est que l'amour est une catégorie générale, une chose qui se retrouve dans tous les êtres, ou mieux un mode commun de compréhension de leur existence (un *existential*, oserions-nous dire !). Alors que Suhrawardî désigne trois principes ou modes constitutifs du monde (cf. ici au chap. XI in fine) qu'il gradue ainsi : *ma'rifat* (gnose), *mahabbat* (amour) et *ishq* (amour-désir), Avicenne n'emploie que le terme de *ishq*, amour qui implique mouvement et désir et qui est selon lui inhérent à toutes les créatures, depuis les créatures inanimées jusqu'aux catégories logiques. Certains traits font penser sans peine à Suhrawardî, mais par contre Avicenne finit par rejeter la possibilité de toute *unio mystica*³, l'essence créée étant impuissante à recevoir l'irradiation divine, à discerner la Beauté aimée qui lui apparaît toujours voilée ; chez

1. L'ouvrage vient d'être édité par les soins de A. D. NYKL.

2. Comme en témoigne le *Saṣṣr-i-šmogh* !

3. Cf. *Recueil de textes*, pp. 188-189.

Hallâj au contraire comme chez Suhrawardî (cf. ici fin du chap. X) la voile est condition de la recherche ; parce que la créature est elle-même ce voile, c'est elle qui doit se déplacer ou accepter d'être déplacée.

Évidemment il y a un abîme : chez Avicenne se produit une descente de la lumière divine à travers les degrés décroissants des êtres, et qui suscite l'amour selon le degré de conscience propre à chacun : cet amour implique plutôt une certaine convenance esthétique, fût-elle non consentie et non consciente ; chez Hallâj, un voile qui tient aux créatures elles-mêmes, raisonnables et responsables, impliquant pour arriver à Dieu dépouillement et esseulement. Le problème de Suhrawardî est là : c'est que l'on peut retrouver chez lui et la thèse avicennienne et la thèse mystique pure, nous avons plus haut marqué en quel sens. Entre les deux, dira-t-on, il y a al Ghâzâlî ; il y a la thèse de l'amour *dû* à Dieu comme au Premier ; la thèse que dans sa science des possibles est impliqué un achèvement, une réalisation de ce qui n'était pas auparavant, l'acte créateur se trouvant coextensif au temps ; c'est sur quoi nous voulons conclure tout à l'heure.

Mais notons tout d'abord, pour comprendre le symbolisme de notre traité, que la connexion du mythe de l'homme parfait et de l'amour mystique se développe jusqu'à Ibn 'Arabî, pour de ce sommet se propager à travers toute la poésie lyrique persane postérieure¹. Le thème fondamental devient moins un approfondissement intérieur qu'un monologue nostalgique ou passionné en présence de ce *Tu* absolu, qui détermine la situation du *moi* du poète (cf. Hâfiz !). La figure de l'Aimé, synthèse de l'amour terrestre et de l'amour céleste, s'estompe à l'horizon d'un crépuscule idéal, comme le seul écho donné à la solitude². L'Avesta et le manichéisme avaient connu semblable apparition : la jeune fille éblouissante qui attend le fidèle à la sortie du pont Cinvat et lui déclare : « Je suis toi-même. » On a pu chercher à y voir un antécédent de la figure de Béatrice chez Dante, correspondant au thème de la *hourî* réservée

1. SCHAEFER. *Op. cit.*, pp. 254 et sq.

2. Noter que ni le pronom ni le verbe persan ne marquent le genre ni le sexe. L'être qui apparaît ainsi à l'amant est plutôt du sexe d'un « ange-vierge ou d'un sésaphin-amant » ! L'amant ne sait pas le nom de l'ange (et toute sa situation tient à cela). Cf. dans notre traité : Beauté, Amour et Désir, désignés comme trois frères.

à chaque héros ¹. Mais ce thème de la hoûri n'est d'ailleurs qu'une des figures possibles à l'intérieur de ce symbolisme. Parmi les « maîtres de l'amour », comme s'exprime Ibn 'Iyâdh († 801) il y a Moïse, il y a Youssef et Zulaykhâ ; le premier comme ayant, avant tout autre, demandé que le voile soit levé, exprimant véritablement ainsi un désir de mort ; les seconds comme héros de la légende biblique reçue dans le Qor'ân.

Il faudrait pour suivre leur genèse réunir tous les commentaires de la sourate de « Joseph », et les multiples romans-poèmes où les poètes de la Perse ont inlassablement repris l'inépuisable sujet ². Youssef est devenu l'idéal de la beauté et de la perfection humaine, créée à l'image de celle de Dieu. Les commentateurs du Qor'ân eux-mêmes ^(a) ne condamnent pas Zulaykhâ pour son amour, et le plus ancien traité de soufisme en persan ³ voit en elle et interprète en elle l'âme du mystique à la trace de la Beauté divine. Pour apprécier justement la gradation suhrawardienne des trois principes citons un passage de ce dernier traité : « [Les soufis] disent de plus que tandis que l'amour (*maḥabbat*) peut être produit par l'audition, le désir ne peut s'élever sans une vision actuelle, c'est pourquoi on ne peut éprouver de désir à l'égard de Dieu, qui n'est pas visible en ce monde. L'essence de Dieu n'est ni accessible ni perceptible, que l'homme soit capable d'éprouver du désir pour lui ; mais l'homme ressent de l'amour envers Dieu, puisque Dieu, par ses attributs et par ses actes, est un bienfaiteur qui comble de grâce ses amis. Comme Jacob était absorbé d'amour pour Joseph dont il était séparé, ses yeux devinrent brillants et clairs dès qu'il eut senti la robe de Joseph ; mais comme Zulaykhâ était prête à mourir à cause de son désir pour Joseph, ses yeux ne s'ouvrirent point tant qu'elle ne l'eût

1. C'est la thèse d'ASIN PALACIOS dans son bel ouvrage : *La Escatologia musulmana en la divina Comedia*, Madrid, 1919. Dans un dialogue avec le mystique Darâni, la hoûri lui dit : « Sois chaste, tu resplendiras devant tous. Dieu me réserve à toi et toi à moi. » Pour le moment, ces femmes n'étant pas de ce monde, on ne peut les voir qu'en rêve !

2. Cf. *Verhandlungen der VII. Internationalen Orientalisten-Congresses*, gehalten in Wien im Jahre 1906. *Semitische Section*, pp. 20 et sq. Ethé avait recensé 15 poèmes et 2 romans en prose, auxquels il faut ajouter aujourd'hui celui de Suhrawardî.

3. AL-HUJWIRI. *The Kashf al-Maḥjûb, the oldest persian treatise in Sûfism*, translated by Reynold A. NICHOLSON. Leyden, 1911.

(a) Après quelque hésitation, la secte Rhârijite des *Maymânîya* excluait du Qor'ân la sourate Youssef, jugée par eux scandaleuse (Baghdâdî, *juog*, 265).

vu. Il a été dit aussi que le désir pouvait s'appliquer à Dieu, pour cette raison que Dieu et le désir n'ont rien d'opposé¹. »

Mais on peut déceler chez Suhrawardî autre chose encore dans cette gradation : la trace d'une réaction sans doute délibérée à l'égard du Pseudo-Empédocle, où s'achèverait la rencontre à travers ce symbolisme de l'Éros mystique et de l'Éros cosmogonique². Nous avons vu chez Suhrawardî apparaître une procession de trois principes, correspondant au double mouvement de *καθοδος-ενοδος* (descente et retour) ; d'une part, Beauté, Désir et Angoisse, dont la procession fait songer à celle des Amahraspands de l'Avesta. Pour la première fois, croyons-nous, la Beauté (*Hosn*) apparaît comme un « être », et dès lors elle ne cessera d'intervenir dans une multitude de romans persans postérieurs. Puis dans le mouvement de retour : connaissance, amour, désir. La correspondance entre les termes souligne la marge qui empêche de conclure le cycle. Observons que Shahrazurî († XIII^e s.) et Shahrastânî († 1153) nous ont conservé des textes de doctrine pseudo-empédocléenne ; par exemple, en un passage sur l'excellence de la doctrine philosophique, il est fait allusion à trois degrés : l'*illumination* de l'entendement, le *renoncement* aux biens sensibles, l'*union* avec le monde spirituel³, ce qui correspond à la *science-gnose*, à l'*amour* ascétique et purifiant, et au *désir* d'union mystique. Par ailleurs (ici au chap. IX) la génération par la science de l'amour-sagesse ou de la discorde éveille une résonance avec un autre texte rapporté par Shahrastânî⁴. Il nous est impossible de pousser plus loin ces indications. Mais elles nous ont amené au cœur d'une anthropologie qui a trouvé son expression dans la culture arabo-persane, synthèse vitale momentanée et dont un ensemble de notes permettent de retrouver la structure unique. Au moment où mourait Suhrawardî, Nizâmî de Ganja était en train

1. *Ibid.*, p. 310.

2. Cf. ASIN PALACIOS. *Abenmasarra y su escuela*. Madrid, 1914, pp. 31 et sq. — Empédocle a vécu toute une existence mythique à travers la culture arabe, existence démesurément longue, digne d'un héros-philosophe ! Né au X^e s. av. C., il avait connu David et été l'élève de Salomon ! Il y a là le thème par excellence d'une investigation « phénoménologique », dans le genre de celle qu'a tentée tout récemment un élève de Gundolf, Hörst RÜDIGER, pour *Sappho, die Aufnahme und die Wirkung ihrer Gestalt*, Leipzig, 1933.

3. *Ibid.*, p. 44, n. 1.

4. *Ibid.*, p. 49.

de composer son célèbre *Roman des sept Beautés*¹, autre esquisse où, à travers le voile du symbole des sept jeunes filles vêtues aux couleurs des sept planètes et que visite Bahrâm Goûr le roi-chevalier, s'exprimaient les mêmes possibilités de ce type d'existence : le degré mystique marqué par son astre².

*
* * *

Était-il possible, demandions-nous, et en quel sens, de présenter, d'une part, les caractères d'un philosophe hellénisant, considérant l'illumination universelle comme dispersant l'étincelle divine en chaque être humain, et y déposant le germe d'une vocation à une communauté d'élus initiés ; et, d'autre part, ceux d'un mystique dont l'effort, semblable à celui de Hallâj, tendait par la méditation coranique à « reconstruire *ab intra* l'extase mahommadienne » ? et cela à condition expresse que l'amour le dépouille, que l'angoisse en pénétrant dans la cellule du cœur y détruise tout ce qui peut gêner la venue du Seigneur d'amour (cf. ici chap. X). Est-ce un compromis ? On pourrait parler de compromis si les idées ne possédaient qu'une existence abstraite, c'est-à-dire nulle ; si elles se posaient comme une alternative d'objets intéressants, entre lesquels il y aurait à choisir, alors qu'au contraire l'homme philosopant se trouve chaque fois d'ores et déjà impliqué en elles et par elles. Il ne s'agit point ici de construire une « synthèse » satisfaisante. Devant Suhrawardî les Idées ont une existence substantielle, transcendante, « angélique », et le rapport de l'homme terrestre avec elles est ordonné selon la « longueur » (verticale) du monde, non selon la « largeur ». Le rationalisme des mo'tazilites les maintenait certes à l'état de virtualités, et abolissait l'urgence de la situation. L'« histoire des idées » peut constater *in abstracto* une tendance continue en Islam vers l'assimilation entre l'« Esprit » et l'Intellect des philosophes, entre

1. Cf. Edward G. BROWNE. *A Literary History from Persia*, II. London, 1906, pp. 400-401.

2. *Le Roman des Sept Beautés (Haft Païkar)* a été traduit en anglais par E. E. Wilson, London, 1924. « *Vita cœlitus comparanda* » c'est ainsi que H. RITTER en caractérise justement le thème dans son compte-rendu ap. *Der Islam*, 1926, p. 111. Mais pourquoi en exclure absolument toute signification proprement mystique immédiate ? Que l'homme soit soumis à son astre, cela implique une tension non point une résolution, ni une astrologie absolue. Il y a une connexion dont le sens est assez clairement suggéré au chap. IV de notre traité.

la première hypostase et la « clarté mohammadienne » ; mais suffit-elle à déterminer l'*actualité* de l'anthropologie suhrawardienne ? c'est-à-dire *dans quelle existence* est éprouvée, vérifiée momentanément, cette co-incidence ; éprouvée non point donc dans une illumination purement idéale, ne nécessitant aucune transformation, mais dans un état où est retrouvé le « oui » de la prédestination (qu'Adam prononça au nom de tous les élus), « en tenant compagnie à Dieu, ce qui est la compagnie de l'Esprit en la compagnie de l'Absolu ¹ ». — « Ordre divin » énoncé au cœur même du cœur, en ce fond intime que Suhrawardî identifie avec la « Parole excellente » de la Foi, c'est-à-dire de la foi primordiale, incréée, dont le germe a été déposé dans la Nuit du Covenant (ici le chap. XII, 1^{re} partie).

C'est dans cette identification posée au centre du cœur que Suhrawardî rencontre le monde de l'Esprit divin, du « fiat » créateur. « L'Esprit provient du commandement de mon Seigneur » (*Qor'ân*, XVII, 87), rappelle Suhrawardî, et en ménageant une gradation subtile à travers une série de citations, il suggère la présence de cette « Parole » essentielle et créatrice au fond de toute chose créée ; c'est elle qu'il s'agit d'*entendre*, c'est à elle qu'il faut adhérer de toute la force de ce cœur dont elle est l'essence ², et tel est le type d'une union mystique s'opérant par une relation de volonté, que sous-tend le dynamisme du désir. On a discuté sur la signification d'un traité tardif d'al Ghazâlî, où le grand critique des philosophes énonce ce qui peut être appelé sa doctrine « esotérique », le *Mishkât al anwâr*, titre que l'on peut traduire par *Lampas luminum* ³. On n'en a peut-être pas assez tenu compte jusqu'ici en parlant du destin de la philosophie en Islam, et nous le croyons d'une importance capitale pour l'intelligence de la doctrine suhrawardienne de l'*ishrâq*. Une entité assez mystérieuse y apparaît au sommet de la hiérarchie du monde, une sorte de vice-régent que Ghazâlî appelle le *Muṭâ'*, « l'Obéi ⁴ ». Sa relation à Dieu est « celle de l'essence impalpable de la lumière au soleil, ou du feu élémentaire au charbon ardent. » Il est le « Khalife » de Dieu, dont la transcendance absolue empêche qu'il meuve direc-

1. Wâsiti, cit. ap. *Passion*, p. 596, n. 1.

2. A comparer avec Hallâj. *Ibid.*, pp. 520-521.

3. AL-GHAZALI'S *Mishkât al anwâr (the Niche for Lights)*, a translation with introduction by W. H. T. GAIRDNER. London, 1924.

4. *Ibid.*, pp. 13-26, où sont énoncées et discutées les interprétations de MM. Masignon, D. B. Mac Donald et Nicholson.

tement les sphères. Serait-ce un retour pur et simple à la procession des hypostases se cristallisant dans un espace intelligible ? Non, il y a quelque chose d'autre. On sait trop quelle hostilité Ghâzâli a manifestée contre le gnosticisme des Imâmites. Que l'*Obéi* soit l'Esprit de Dieu, ou que l'on y voit la « clarté mohammadienne », c'est-à-dire l'homme céleste créé à l'image de Dieu comme puissance cosmique, il ne peut figurer seulement la clef de voûte d'un monde qui serait objet de pensée pure, dont la description à l'usage de l'initié pourrait re-présenter l'essence. Autre chose est de décrire une série d'émanations idéales, autre chose que se dévoile la structure de l'*acte* créateur lui-même ; révélation donnée au fond du cœur de l'homme, en qui il se reproduit puisque ce cœur est une partie de ce qu'il a produit. C'est cette re-production qui permet de saisir la relation du macrocosme au microcosme sous l'aspect non plus seulement idéal mais *actuel* d'une volonté. C'est pourquoi aussi nous avons insisté au début sur la signification de la « lumière victorieuse », sur la *relation* concrète dont elle était l'origine et que veut exprimer le prologue du *Familier des Amants* ; le terme peut se retrouver ailleurs, chez les « ésotéristes », chez les ismaéliens, par exemple ; il faut relever la situation précise qu'il détermine chez Suhrawardî.

On peut en demander le témoignage à ses *Psaumes confidentiels* (*Monâjât*), c'est-à-dire à ces oraisons spontanées dont l'inspiration est ordinairement liée aux séances de psalmodie des mystiques (*samâ*)¹. Ils sont chez lui à la fois le témoignage d'une subjectivité religieuse exigeante qui ne peut se sauver en s'abîmant purement et simplement dans les choses, et le témoignage d'une relation auditive, « acoustique » beaucoup plus que visuelle, c'est-à-dire soumission musicale au Verbe beaucoup plus que contemplation esthétique². Il est d'autant plus significatif que ces « Psaumes » incorporent souvent une « profession de foi philosophique » ; les configurations de l'esprit deviennent elles-mêmes *agies* dans la relation qu'elles expriment, de même que l'hymnologie manichéenne est un moment de la cosmologie, et que pareille le croyant cesse de configurer le mythe

1. Pour Hallâj, cf. *Quatre Textes...*, p. 26.

2. Cf. tout un ensemble d'observations très fines de H. RITTER (*Ueber die Bildersprache Nizâmîs*, Berlin, 1927, pp. 14-18) sur ce point de psychologie différentielle ; fort justes à condition de ne point les pousser dans un sens « raciste », en faisant jouer exclusivement l'opposition des éléments arabe et persan comme tels.

pour devenir lui-même ce mythe. Voici par exemple l'un de ces psaumes, qui pourra clore la suite de nos remarques et donner à la traduction qui va suivre toute sa résonance : « O mon Dieu ! Dieu des choses existantes, des choses intelligibles et des choses sensibles ; Toi, le Donateur des Intelligences et des âmes, qui crées le principe et la racine des essences ; Toi dont l'existence est nécessaire et dont la grâce effuse, qui instaures les cœurs et les esprits, qui crées les formes et les figures ; ô lumière des lumières, Régent de la totalité des sphères, Tu es le premier qu'aucun premier ne précède, Tu es le dernier qu'aucun dernier ne suit. Les Anges sont impuissants à saisir ta majesté, et les hommes sont trop faibles pour connaître la perfection de ton essence. O mon Dieu, purifie-nous des attaches terrestres et corporelles, délivre-nous des contraintes méchantes et ténébreuses, répands sur notre esprit ton influx précieux, dispense sur nos âmes l'éclat de tes lumières ; l'intelligence est une goutte de l'océan de ta souveraineté, l'âme une étincelle de ta toute-puissance ; de ton essence qui rayonne effusent des gemmes spirituelles qui ne sont point en un lieu et n'occupent pas d'espace, qui ne sont ni contiguës ni séparées ; qui sont libres de l'espace et du « où », affranchies du continu et du discontinu. Los à Celui que la vue ne peut atteindre ni la réflexion représenter ! Gloire, los à Celui de qui viennent refus et exaucements ! A Toi appartiennent la générosité et la pérennité. Gloire à Celui dont la main détient la souveraineté sur toutes choses, et vers qui vous retournez tous ¹ ! »

1. On trouvera le texte arabe de ce psaume ap. MASSIGNON, *Recueil de textes*, p. 111.

LE FAMILIER DES AMANTS ¹

(9120) *Au Nom de Dieu clément et miséricordieux,
Seigneur de la Perfection du Bien et de la Béatitude,
nous allons te raconter la plus belle des histoires,
puisque nous l'avons révélé ce livre (Qor'ân, XII, 3).*

*Sans vous, nous n'aurions pas connu l'amour,
Sans l'amour, nous ne vous aurions pas connu.
S'il n'y eut point l'amour ni la douleur d'amour,
Ces paroles sublimes, qui les eût dites, qui les eût entendues ?
S'il n'y eut point le vent pour soulever dans son souffle la chevelure,
Qui donc montrerait à l'Amant le visage de l' Aimée ?*

I

La première chose que Dieu créa fut une essence lumineuse, dont le nom est Intelligence, car, selon la tradition, « ce que Dieu créa d'abord, ce fut l'Intelligence ». Il dota cette essence de trois attributs : la connaissance de Dieu, la connaissance de soi-même, la connaissance de ce qui n'a pas l'être. Dès qu'exista sa faculté de connaître Dieu, le Bien fut engendré : c'est lui que l'on appelle en même temps Beauté ; de l'attribut qui est lié à sa connaissance de soi-même, apparut le Désir, que l'on appelle aussi Amour (*Mîhr, Sol*) ; et de l'attribut qui est lié à sa connaissance de l'Être et du Non-Être, naquit le Souci, que l'on appelle Angoisse. Et ces trois choses qu'une même source engendra forment trois frères. Beauté qui est le frère aîné, contempla en soi-même ; elle se vit comme le plus élevé de tous les biens ; une grande douceur fut en elle, et elle sourit ; alors des milliers d'anges parurent, procédant de ce sourire. Puis il y eut intimité entre Beauté et Désir, qui est le frère moyen. Il n'eut plus la force d'en détacher son regard, il resta comme un esclave à la servir, car dès qu'il eut vu le sourire-de-Beauté, il fut pris de folie, il fut bouleversé. Il voulut se mouvoir, mais Angoisse,

1. Nous avons préféré ici ne pas alourdir le texte des notes multiples qu'il exigeait ; nous renvoyons pour l'essentiel à notre introduction. Nous tenons d'ailleurs à préciser que cette traduction ne saurait avoir un caractère définitif. Outre que le Dr Spies se propose d'éditer le texte à l'aide de plusieurs manuscrits, nous comptons en reprendre le contenu dans un travail d'ensemble. Notre traduction a été établie principalement sur le mss. Fâtiḥ 5426, qui est excellent, en faisant appel à l'occasion au mss. Hagia Sophia 4821, qui est très inférieur. Seuls ont été omis quelques vers arabes, citations ne présentant pas de lien essentiel avec l'ensemble. Les nombres entre crochets renvoient à la pagination du ms. Fâtiḥ.

le plus jeune frère, se suspendit à lui ; et c'est de cette suspension d'Angoisse que naquirent la terre et le ciel.

II

Lors de la création d'Adam le terrestre, la nouvelle se répandit dans la cour céleste que sa nature associerait les quatre éléments. Alors l'agent de la prédestination qui du bout de son compas gouverne les mondes, en posa la pointe sur la surface de la terre. Une forme radieuse apparut. Il soumit les quatre éléments ennemis au pouvoir des sept planètes qui en sont chacune les régents particuliers, [92^{ro}] et ils furent ainsi retenus en une prison à six côtés. Djemsid le lumineux (= le Soleil) accomplit quarante révolutions, ainsi quarante matins passèrent ; ces éléments furent revêtus de la forme humaine, et là où il y avait quatre natures, il n'y en eut plus qu'une seule. Lorsque la nouvelle de l'existence d'Adam se fut répandue dans la cour céleste, tous ses membres éprouvèrent le désir de le voir. Beauté, ayant eu connaissance de cette situation, déclara, parce qu'elle était la souveraine : « Je veux d'abord accomplir une chevauchée toute seule ; si le lieu m'est agréable, j'y demeurerai quelques jours. Vous ensuite, vous viendrez sur mes pas. » Beauté monta son coursier de gloire, et s'élança vers le *Burg*¹ où Adam était venu à l'être. En vérité le lieu lui parut délicieux, plein de charme et doux au cœur ; elle descendit et s'empara d'Adam si totalement qu'elle ne laissa plus rien en lui. Mais lorsque Désir eut appris le Départ de Beauté, il entoura de la main le cou d'Angoisse, et partit à sa recherche. Les grands de la cour céleste informés eux aussi, furent debout tous ensemble. Désir atteignit le domaine d'Adam, il vit Beauté qui avait posé sur son front le diadème de la gloire et trônait en souveraine sur l'existence d'Adam. Désir voulut aussi s'y faire une place, mais son front heurta le mur de la stupeur, et il s'affaissa. Angoisse aussitôt le prit par la main, et lorsqu'il revint à lui il vit tous les êtres du monde spirituel qui se pressaient étroitement autour de lui. Il se tourna vers eux ; alors c'est à lui qu'ils firent tous leur entière soumission, c'est lui

1. Nous traduisons sous cette forme médiévale le mot persan *Shahristân*, auquel il correspond proprement. Pour cet usage actuel, cf. v. g. WOLFRAM D'ESCHENBACH, *Perceval*, traduit par Alphonse GRANDMONT, Liège, 1892, p. 149 et passim.

qu'ils reconnurent comme leur souverain. Tous ensemble ils se dirigèrent vers le seuil de Beauté ; quand ils furent tout proches, Désir, qui était le commandeur, confia la lieutenance à Angoisse. Il ordonna à tous de baiser la terre, mais de très loin, car personne n'avait la force d'approcher. Et lorsque le regard des créatures célestes rencontra Beauté, toutes se prosternèrent et baisèrent la terre [92^{ro}]. Il est écrit : « Tous les Anges l'adorèrent. » (*Qor'ân*, xv, 30.)

III

Il y avait un certain temps que Beauté, ayant délaissé le burg de l'existence d'Adam, était revenue au monde qui est le sien. Elle restait dans l'attente du lieu où il conviendrait d'établir sa majesté. Lorsque fut venu le tour de Youssef, Beauté en eut connaissance, et dès lors elle se mit en route. Désir, tenant Angoisse par la manche, projeta de la rejoindre. Lorsqu'il fut tout près, il vit qu'elle s'était si intimement confondue avec Youssef, qu'aucune distinction ne subsistait entre Youssef et Beauté. Désir ordonna à Angoisse de s'humilier devant la Majesté de Beauté. Une voix s'éleva :

« Qui donc es-tu ? » Désir répondit dans la langue de l'extase :

Ton esclave, le cœur blessé, qui revient près de toi.

Ah ! le malheureux : son insouciance au départ, son empressement au
[retour !

Beauté repoussa avec indifférence la prière de Désir, et Désir d'une voix plaintive chanta ce vers :

O Amour, fini le temps où tu faisais ma joie,
Aujourd'hui, hélas ! je n'attends rien de toi !

Désir devenu désespéré prit la main d'Angoisse et traîna ses pas vers les déserts de tristesse ; plaintivement il se récitait à soi-même cette litanie :

Que nulle main n'ait puissance de t'approcher !

Puisse mon âme seule être brûlée du tourment de toi !

Maintenant voici le jour où il me faut languir dans l'attente :

Eh bien ! je m'éloigne, mais que personne ne connaisse un tel jour !

IV

Angoisse, une fois consommée la séparation de Beauté, dit à Désir : « Tant que nous étions les esclaves de Beauté, nous portions sa *Khirqā* ¹, car c'était elle notre maître spirituel. Mais maintenant que l'on nous a rejetés, voici la conduite à tenir : que chacun de nous suive sa propre route ; acceptons la souffrance purificatrice d'un long voyage. Engageons-nous d'un pas ferme vers les assauts et les luttes lointaines ; passons la tête dans la robe de la résignation, et, comme le croyant sur son tapis de prière, prosternons-nous sur le tapis bigarré du destin et du décret divin [93^{ro}] ; peut-être alors qu'avec l'aide des sept maîtres lointains qui sont les régents du monde du changement et du devenir, peut-être reviendrons-nous un jour au service de notre Shaykh. » Cette décision prise, Angoisse porta ses pas vers le pays de Chanaan, Désir prit le chemin de l'Égypte.

V

Le chemin d'Angoisse conduisait rapidement au terme ; en une étape elle parvint au pays de Chanaan, franchit la porte de la cité, et s'enquit d'un maître spirituel afin de passer quelques jours dans son entretien. Elle entendit parler de Ya'qoûb de Kana'an ; alors elle franchit le seuil de son oratoire, et le regard de Yaqoûb tomba sur elle. Il vit un voyageur au visage connu, sur qui était visible l'empreinte de l'Amour. « Sois le bienvenu ! s'écria-t-il, que mille joies saluent ton arrivée. Mais, dis-moi, de quel horizon as-tu porté ici tes pas ? » Angoisse répondit : « Je viens de Nâkodjâ Abâd ², je viens de la cité des Purs. » Ya'qoûb avec humilité étendit le tapis de la constance, et Angoisse y prit place. Quelques jours passèrent, l'intimité était née entre Ya'qoûb et Angoisse, au point qu'il ne pouvait rester un moment sans elle. Tout ce qu'il possédait, il lui en fit présent ; d'abord il lui offrit l'éclat de son noir regard, car il est écrit : « L'Angoisse avait pâli ses yeux » (*Q.*, XII, 84). Il appela son oratoire « chambre du trésor » et il lui en donna l'investiture.

1. C'est le manteau qu'un maître spirituel impose à son disciple.

2. Cf. p. 386, n. 5.

L'ennemi, pourquoi le craindre, puisque tu es mon compagnon ?
 La souffrance, pourquoi la fuir, puisque tu la portes avec moi ?
 Dis à l'ennemi qu'il étouffe s'il veut, dans l'anxiété qui dévore le sang de
 [son cœur,
 Puisque toi tu restes de plein gré à portée de mon étreinte !

VI

De son côté l'infortuné Désir se dirigeait vers l'Égypte, où finalement il arriva, ayant doublé les étapes ; de la poussière de la route, il passa à la grand'place.

Désir un jour survint sur la grand'place
 Alors qu'on discutait de Beauté, la merveille du monde.
 L'Intelligence ? A quoi bon, voici maintenant la marche gracieuse de
 [l'Amour
 La patience ? A quoi bon, puis que maintenant l'Ami est apparu.
 Au sentiment de mon cœur aboli depuis de longues années,
 Les boucles de ses cheveux parfumés de musc ont apporté le renouveau !

La rumeur se propagea dans la ville ; des groupes se formaient. Désir, tel un derviche ayant rejeté toute honte [93^{ro}], passait devant chaque visage et scrutait avidement chaque belle figure, demandant à toutes l'abri où reposer son cœur. Mais personne ne répondait à son attente. Il s'informa du palais d'Égypte, lorsque par hasard il vint à passer à la hauteur du seuil de l'oratoire de Zulaykhâ. Zulaykhâ l'aperçut à son passage ; elle se leva et s'élança vers lui : « O infiniment cher, puissé-je être ton sacrifice ! D'où viens-tu ? dis-moi, où veux-tu aller ? Quel nom te donne-t-on ? » Désir lui répondit : « Je viens de la demeure sacro-sainte, du cercle où réside l'Esprit (Rouh Abâd). Là où est ma demeure, Angoisse est toute proche. Errer, voilà ma vocation ! Je suis un soufi solitaire ; à tout instant, en toute direction, je me mets en route ; chaque jour je franchis une étape, chaque nuit je fais halte quelque part. Lorsque je suis obscur dans l'exil, on me nomme *Ishq*, je ne suis que *désir* ; mais lorsque [je monte à l'horizon], on me nomme l'Amour, le soleil du Monde (*Mihir*)¹. Dans les cieus je suis connu comme le Moteur primordial ; sur terre j'apparais comme un mendiant. Bien que mon apparence

1. Par une étrange lacune le mss. Fâthih 5426 omet, en laissant l'espace en blanc, le mot qui ferait antithèse avec *ghorbat* « exil ». Par contre le mss. Hagia Sophia 4821 fol. 51^{ro} présente un texte dont le sens revient à ceci : en arabe on m'appelle *'ishq*

soit ancienne, je suis jeune encore, jeune toujours ; et bien que je sois sans éclat, je suis de haute lignée. Ah ! longue est mon histoire... Nous étions trois frères, élevés dans la douceur ; jamais nous n'avions connu le visage de la privation. Mais à quoi bon décrire l'état de notre royaume ? pourquoi en nombrer les merveilles ? car votre entendement ne peut les comprendre ni votre intuition les saisir. C'est un espace lointain au bord le plus lointain de notre empire. Un chemin à neuf étapes le sépare de votre propre royaume ; celui-là seul qui le connaît peut en tenter l'approche. Eh bien ! l'histoire de ce lointain royaume, telle qu'il est possible à votre intelligence de la saisir, je vais te la conter.

VII

Or donc, sache que par delà la voûte aux neuf coupoles, s'élève un dôme que l'on appelle le *Burg de l'Ame*. Son embrasure est immense, il possède de hauts et forts remparts. L'entrée du Burg est confiée à un Maître spirituel, un adolescent, dont le nom est Sagesse-éternelle. Errant sans cesse au loin, il ne sort point pourtant de son lieu propre. C'est un gardien de mémoire excellente ; il connaît le livre divin ; grande est son éloquence [94^{ro}] et pourtant il est muet ; c'est un ancien, et pourtant il n'a pas vu passer les années, extrêmement vieux, et pourtant nulle défaillance ne l'a encore affaibli. Quiconque veut parvenir à ce burg, qu'il brise les quatre arches et les six cordages ; que de l'amour il tresse un lasso, qu'il monte le coursier du désir ; qu'avec le bâton du jeûne il étende sur ses yeux le collyre de la vigilance ; qu'il prenne en main l'épée de la gnose, et qu'il parte à la quête du microcosme ; qu'il s'en aille alors de par le Nord et gagne le quart habité du monde ; lorsqu'il approchera du Burg, il verra se dresser un château à trois étages.

Au premier étage se trouvent deux loges : dans la première s'élève un trône d'eau, sur lequel s'appuie un être dont la nature est inclinée

(désir), en persan on m'appelle *Mîhr* (Amour ; *mîhr* est en même temps le nom du soleil). A cette explication platement linguistique, la leçon du mss. Fâtiḥ substitue donc une indication mystique, selon laquelle il y a correspondance entre l'état crépusculaire (racine arabe : *ghrb* /) et la forme du désir d'une part, le rayonnement de l'aurore et l'Amour pur d'autre part. La phrase suivante ne laisse d'ailleurs aucun doute sur cette interprétation.

à l'*humide* ; sa sagacité est immense, mais il est sujet à l'oubli ; toutes les formes que tu lui présentes, il les accueille aussitôt, mais il n'en garde aucun souvenir. A côté de lui, dans la seconde loge s'élève un trône de *feu* ; sur ce trône siège un être dont la nature est inclinée au *sec*. Il est long à comprendre la révélation des similitudes mystiques ; mais lorsqu'il a compris, cela ne sort plus jamais de son souvenir. Lorsqu'il aperçoit l'arrivant, il commence sur lui l'épreuve de la langue ; il cherche à le séduire par des couleurs chatoyantes, et à chaque instant se propose à lui sous une forme nouvelle ; mais il ne faut y prêter aucune attention et s'en détourner.

Il arrive alors au second étage ; là il voit ensemble deux loges. Dans la première est éployé un trône d'*air* où repose un être dont la nature est inclinée au *froid*. Il aime le mensonge, la calomnie, les vains bavardages ; il aime sortir de la voie, et formuler sans cesse des jugements sur des choses qu'il ne connaît pas. Dans son voisinage, dans la seconde loge, monte un trône de *vapeur*, où siège un être dont la nature est inclinée au *chaud*. Il a vu beaucoup de choses, bonnes et mauvaises ; tantôt il paraît avec les attributs des anges, tantôt avec les attributs des démons. Il y a en sa présence des choses merveilleuses ; il connaît les secrets qui guérissent, et c'est de lui que l'on apprend la magie [94^{ro}]. Dès qu'il aperçoit celui qui vient, il le flatte, enlace son épaule, s'efforce de le perdre ; qu'il brandisse alors l'épée pour terrifier tous ces fantômes et les contraindre de s'enfuir.

Lorsqu'il arrive au troisième étage, il voit une pièce charmante, dans laquelle est dressée un trône de *terre pure* ; sur ce trône est accordé un être dont la nature est harmonieuse, soumise à la réflexion et à la fidélité, ce qu'on lui confie jamais il ne le trahit, et tout ce qu'acquièrent les êtres des étages inférieurs, c'est à lui qu'ils le confient pour servir en un autre temps.

Lorsqu'il en a terminé avec cela et se propose de partir, cinq portiques se présentent à lui. Le premier portique a deux ouvertures, et dans chacune est disposé un trône allongé en ovale ; deux tentures sont suspendues devant lui, l'une noire et l'autre blanche. De nombreux serviteurs s'agitent devant ce portique, et sur le trône est étendu un personnage auquel est attaché un veilleur. Il peut scruter le cours des années ; presque toujours en voyage, il ne bouge pourtant pas de sa place, et tout lieu qu'il veut atteindre, si loin-

tain soit-il, il l'atteint en un instant. Lorsqu'il se présente à lui, il ordonne à chacun de passer par le portique ; s'il aperçoit quelque part une fissure, il s'empresse d'annoncer la nouvelle.

Le second portique comprend également deux portes ; l'ouverture de chacune forme un carré mystique de 5×5 . Derrière chacune de ces portes est posé un trône circulaire, et sur chacun de ces trônes siège un être : c'est le *Renseigné*. Un messenger parcourt l'espace en son nom ; il est perpétuellement à sa disposition. Toute forme que produit le devenir, il la saisit et la lui présente, pour qu'il en prenne connaissance. Il a ordre de rapporter rapidement tout ce qu'il entend ; pourtant toutes les formes ne trouvent point accès près de lui, et il ne se prête pas à tous les appels.

De là il accède au troisième portique ; celui-ci encore [95^{ro}] a deux portes. Chacune possède une large ouverture, qui forme l'orifice d'une loge. Dans chacune de ces loges, une chaire est dressée ; sur chacune siège un être, au service duquel est attaché un esclave qu'on appelle *Spiritus* ; chaque jour il s'élançe autour du monde ; tout ce qu'il voit d'agréable ou de déplaisant, il lui en apporte une part, pour qu'il se l'approprie et le dépense. Il a mission de tempérer les échanges, que le circuit ne devienne excessif.

Qu'il passe alors au quatrième portique, celui-ci plus vaste que les trois autres. Au milieu de ce portique jaillit une source d'eau suave, autour de laquelle s'élève un mur de perles ; au milieu de la source est un trône mobile, et sur le trône siège un être que l'on appelle le *Probateur*, c'est lui qui discerne les quatre éléments, a pouvoir de les séparer et d'ordonner chacun des quatre. Nuit et jour cette occupation l'absorbe. Il a ordre de veiller à ce que cette activité se maintienne dans la mesure du besoin.

Enfin il arrive au cinquième portique, et ce portique embrasse toute l'étendue du burg. Tout autour est déployé un tapis, et l'être qui y est assis le recouvre tout entier ; il juge des huit principes et les discerne, et pas un instant ne se laisse distraire de cette œuvre. On l'appelle le *Bien-Connu*. Il ordonne d'enrouler le tapis [et de dresser un nouveau portique ¹].

Une fois franchis les cinq portiques, il pénètre au cœur du burg, et se dirige vers la forêt. A son approche il distingue un feu étincelant, un personnage assis y fait cuire quelque chose, tandis qu'un

1. Mq. dans le Commentaire.

autre attise le feu et qu'un troisième maintient fermement un vaisseau jusqu'à ce que la cuisson soit achevée. Quelqu'un sépare l'écume légère et subtile produite par l'ébullition, et met de côté ce qui reste au fond du vaisseau ; un autre enlève le tout et le partage entre les habitants du Burg [95^{ro}]. L'élément subtil est attribué à ce qui est subtil, l'élément dense attribué à ce qui est dense. A une grande hauteur au-dessus est encore un être, et quiconque a participé au repas prend des forces, et il l'attire vers la hauteur.

Au cœur de la forêt se trouvent un lion et un sanglier ; l'un est jour et nuit occupé à tuer et à déchirer, l'autre à piller, à dévorer et à boire. Qu'il dégage le lasso de la sangle, le lance autour de leur cou, les jugule, puis qu'il les jette ensemble.

Alors qu'il lâche les rênes de sa monture, l'excite de la voix, et d'un seul élan s'enlève hors des neuf défilés. Il atteint un autre portique ; à ce moment il voit un vieux sage qui se met à le saluer et l'appelle à lui avec douceur. En ce lieu est une source appelée « *l'Eau-Vivifiante* », où il fait ses ablutions. Lorsqu'il a trouvé cette source d'immortalité, il apprend le Livre divin. Et par delà ce burg s'élève encore un autre burg ; il en révèle toutes les routes et initie à leur connaissance. Mais si je vous en contais l'histoire et que je vous l'explique, votre intelligence ne la pourrait saisir. Vous douteriez de moi et vous abîmeriez en un océan de stupeur. C'est pourquoi je me tairai maintenant, mais si ce que j'ai dit vous l'avez compris, alors portez en paix les instants qui passent ! »

VIII

Lorsque Désir eût terminé ce récit, Zulaykhâ demanda : « Mais la raison de ta venue ici, loin de ton royaume, quelle est-elle ? » Désir répondit : « Nous étions trois frères. Notre frère aîné s'appelait Beauté ; c'est lui qui nous avait élevés. Le plus jeune d'entre nous s'appelait Angoisse ; presque toujours il était à mon service. Nous étions tous trois ensemble, et nous étions heureux. Mais voici qu'un jour une voix proclama soudain en notre pays : « Au monde terrestre vient de paraître un être nouveau, et cet être, ô merveille ! appartient à la fois au ciel et à la terre ; il est corps et il est esprit. Oui, il a reçu en partage les bords terrestres, et pourtant il lui a été fixé ici une demeure parmi nous. Un impétueux désir de le voir entraîna

tous ceux de notre royaume. Tous accoururent devant moi, et nous tîmes conseil [96^{ro}]. Beauté étant notre chef, je la mis au courant de cette situation. « Patientez, dit-elle, le temps que j'y aille moi-même, et que j'y jette un regard. S'il m'est agréable, alors je vous manderai. » Et nous tous de dire : « A tes ordres ! » En une étape Beauté atteignit le Burg d'Adam ; elle fut charmée du lieu et s'y fixa. Nous aussi alors nous vîmes sur ses traces, mais à peine pûmes-nous approcher, il ne nous fut pas permis d'aller jusqu'à elle. L'attente nous épuisait, et chacun de nous s'affaissait dans un coin. Mais vint enfin le tour de Youssef, et le signe de Beauté était marqué sur lui. Moi et mon jeune frère, celui dont le nom est Angoisse, nous nous acheminâmes dans sa direction. Mais lorsque nous nous présentâmes, Beauté était déjà devant celui que nous avions vu ; elle refusa de nous accueillir, et plus croissait notre plainte, plus nous voyions grandir son indifférence envers nous....

Lorsque nous eûmes reconnu que son indifférence était un fait accompli, nous partîmes chacun de notre côté. Angoisse partit vers Kana'an, et moi, Désir, je pris le chemin de l'Égypte....

Zulaykhâ, pénétrée par ce récit, livra tout entière sa demeure à la possession de Désir, qui dès lors lui fut plus cher que sa propre vie. Or un jour voici que Youssef parut en Égypte ; le peuple s'assembla, la nouvelle en parvint à Zulaykhâ, qui confia l'événement à Désir. Alors Désir enlaça son épaule, et tous deux s'acheminèrent vers la contemplation de Youssef.

À peine le regard de Zulaykhâ l'eut-il rencontré, que son cœur se brisa contre le roc de l'éblouissement ; elle franchit le cercle de l'endurance et étendit la main de la protestation ; elle déchira sur elle le voile de la quiétude et sombra dans une noire mélancolie. Tout le monde lui prodigua des soins, mais hors d'elle-même elle murmurait dans son ravissement : [96^{ro}].

Sur quiconque avoue ne pèse plus la faute, ni sur moi-même mon secret
[divulgué ;
On raconte que je t'aime, ah ! plus brûlante encore arde ma passion.

IX

Youssef étant devenu le gouverneur de l'Égypte, la nouvelle en parvint jusqu'en Kana'an ; Ya'qoub fut en proie à un tel désir de

le voir, qu'il parla de cet état de choses à Angoisse ; celle-ci lui conseilla de prendre ses enfants et de partir pour l'Égypte. Ya'qoûb se conforma au conseil, prit tous ses enfants et fit route pour l'Égypte. Dès son arrivée il aperçut Youssef siégeant au côté de Zulaykhâ sur le trône royal. Il fit signe à Angoisse, qui, lorsqu'elle aperçut Désir au service de Beauté, tomba à genoux et se prosterna devant elle, le visage contre terre. Yaqoûb et ses enfants l'imitèrent, et tous se prosternèrent. Alors Youssef se tourna vers Ya'qoûb et lui dit : « O mon père, voilà l'explication du rêve qu'un jour je te contais : « Père, voici que j'ai vu onze étoiles et le soleil et la lune, oui, je les ai vues, et elles se prosternaient pour m'adorer. » (*Qorân*, XII, 4.)

X

Sache maintenant que parmi toutes les expressions de la Beauté, il y a celle qui désigne la Beauté plastique et celle qui désigne la perfection. Or il est écrit : « Si Dieu est beau, il produit nécessairement la Beauté. » Si tout ce qui est existant, parmi le corporel et le spirituel, recherche la perfection, tu ne vois de même aucun être qui n'ait le désir de la Beauté des formes. Cela donc, médite-le avec soin et pénétration : la Beauté, c'est elle qui hante les désirs de tous, c'est à se conjoindre à elle que se consomment tous les efforts. Hélas ! pourtant, bien difficile est l'accès de cette Beauté, objet de l'universelle aspiration ; car pour s'unir à elle il faut un médiateur, et il n'est point d'autre médiateur que le désir. Mais le désir n'accueille pas en lui-même qui, il ne fixe pas n'importe où sa demeure, il ne se découvre pas à tous les regards. Quelqu'un se présente-t-il un jour à lui préparé à ce bonheur ? Il envoie vers lui Angoisse qui est son messager fidèle, afin qu'il purifie la demeure et que personne n'en franchisse le seuil. Il proclame l'approche du Salomon-du-Désir, et voici ce qu'il chante : « Fourmis, fourmis, rentrez dans vos demeures, [de peur que Salomon et son armée ne vous foulent aux pieds, car ils ne s'apercevront pas de vous] (*Q.*, XXVII, 18). Oui, que les fourmis maintiennent fermement chacun à leur place, les sens externes et les sens internes [97¹⁰] ; elles supporteront saines et sauvées le choc de l'armée du désir, et rien ne troublera leur cerveau. Le messager fait le tour de la demeure, il observe tout, puis il des-

ce dans la cellule du cœur ; il y a des choses qu'il détruit, d'autres qu'il édifie, et telle est la première manière dont il agit. Il emploie quelque temps à cette occupation, alors il se rend à la cour de Beauté. Et lorsqu'il est reconnu que c'est le Désir seul qui introduit l'aspirant près de l'objet de son désir, tous les efforts doivent préparer à ceci : à connaître le Désir, à éprouver les étapes et les degrés des amants ; il faut se soumettre tout entier au désir. C'est alors seulement que sont données des visions merveilleuses....

XI

Lorsque l'amour atteint son apogée, on l'appelle *Désir*. Dans le désir l'amour est dépassé ; le désir est moins étendu que l'amour, car tout désir est amour, mais tout amour n'est pas désir. De même l'amour est moins étendu que la science, car tout amour est connaissance, mais toute science n'implique pas l'amour. Quant à la science, deux choses opposées peuvent en procéder ; il peut y avoir connaissance, et il peut y avoir discorde. En effet la science peut se diriger sur un objet qui présente une connexion et une correspondance avec le corporel ou le spirituel. C'est ce que l'on appelle le Bien pur, la Perfection absolue, et c'est à cela que l'âme humaine aspire : elle veut y être introduite, elle veut actualiser sa perfection. Mais, par contre, la science peut aussi rechercher un objet qui soit sans connexion ni correspondance avec le corporel ni avec le spirituel. C'est alors le Mal pur, la carence absolue. Cela l'âme humaine le fuit toujours, elle éprouve pour lui une aversion naturelle. Dans le premier cas l'amour est sagesse, dans le second cas il est discorde. Il y a donc trois principes : la connaissance, l'amour et le désir. Mais on ne peut accéder au monde du désir qui est le plus élevé de tous, que par la connaissance et par l'amour [97^{re}]. Il y a donc deux principes qui en rapprochent, et tel est le sens de ces paroles : « Deux pas, et alors tu as rejoint ». De même que le désir est la limite de la connaissance, l'amour qui lui est contigu est la limite des sages et des philosophes ; ce qu'un poète exprime ainsi :

Le Désir n'appartient à aucune créature,
Il est au seul amant qui a pu l'atteindre.

XII

Le nom du Désir, *'ishq*, provient de *'ashiq* (lierre), qui désigne cette plante que l'on voit croître sur les arbres. Au ras du sol d'abord, elle agrippe son effort à la racine de l'arbre. Puis elle se dresse, s'enroule autour de l'arbre, et finit par l'enserrer tout entier. Son étreinte se fait si pressante, que bientôt elle épuise toute la sève, qui circule dans les veines ; elle dépouille cet arbre de la nourriture qu'il tirait de l'air et de l'eau ; alors il languit et se dessèche. Ainsi en est-il pour le monde humain (= le microcosme) ; dans ce monde qui représente la quintessence des êtres, il est un *arbre-à-la-taille-élançé* ; c'est l'amour qui perpétuellement jaillit du cœur, et le germe qui est dans le cœur grandit aussi bien dans les terres du monde invisible que dans tout ce qui a une âme. On l'a dit :

Tout ce qui en ce monde a de l'espace
Jusqu'à la pierre et la motte de terre, tout a une âme.

Ce noyau du cœur, c'est cela son essence ; du grenier de la demeure des cohortes des esprits, le jardinier de la prééternité et de la postéternité l'a fixé dans le jardin du monde invisible, ainsi qu'il est écrit : « L'esprit vient de l'ordre de mon Seigneur » (*Qor'ân*, xvii, 87), et il a déterminé le degré de son essence, car « les cœurs des fidèles sont entre les doigts du Miséricordieux, qui les retourne comme il lui plaît ». De même que de lui émane l'eau de la Science, et que « c'est par cette eau que toute chose a la vie », ainsi encore : « C'est Dieu qui aux jours de votre éternité, souffles émanant de la droite divine, est reçu dans le noyau du cœur. » De lui éclosent par milliers les pousses et les rameaux spirituels ; cette prospérité et cette fraîcheur, tel est le sens caché de la parole symbolique : « Oui, je rencontre le souffle du Miséricordieux, qui émane de sa droite. » Ce germe du cœur que l'on appelle *Parole excellente* est donc en vérité un arbre excellent, puisque « Dieu compare la Parole excellente (de la Foi) à un arbre excellent » (*Q.*, xiv, 29). Et de cet arbre il y a un reflet dans le monde du changement et du devenir, reflet que l'on appelle « ombre », « corps », ou aussi « arbre-à-la-taille élançé ». Lorsque cet arbre-excellent se met à croître et approche de la perfection, le désir soudain s'élève et l'étreint, au point qu'il

tarit en lui toute sève humaine, et que la griffe du désir finit par atteindre l'arbre primitif ¹ ; son reflet, c'est-à-dire l'arbre-à-la-taille-élancée, s'affaiblit et pâlit, et finalement la connexion se trouve totalement coupée. C'est alors que cet arbre devient âme absolue ; il est digne de prendre place dans le jardin divin, ainsi qu'il est écrit : « [O homme qui eus de la confiance,] entre au nombre de mes fidèles, entre en mon paradis... (*Qorân*, LXXXIX, 29/30). Et comme c'est par le Désir qu'il trouvera cette aptitude, le Désir est donc l'œuvre pure qui l'introduira à ce degré. « Vers lui montent la Parole excellente, et l'œuvre pure atteint jusqu'à lui » (*Qorân*, xxxv, 11). La pureté, c'est précisément l'aptitude à cette station mystique. Quand on dit : telle personne est pure, cela veut dire qu'elle est prête à recevoir la beauté de l'amour. Mais s'il introduit l'âme dans le monde qui subsiste éternellement, il abandonne le corps au monde soumis au néant, car dans ce monde soumis au devenir, il n'est rien qui soit digne ni capable de rendre hommage à l'Amour :

Ai-je un ennemi dont le désir languit vers l'Union ?

Que jamais sa main, fût-ce un instant, n'en atteigne la jouissance !

Non, point d'autre imprécation contre lui,

Car, fût-il de fer, pour son supplice ton amour est assez !

XIII

[98^{ro}] Le Désir est un serviteur dont la naissance a fait un familier ; il a été élevé dans le burg de la prééternité, et le Seigneur de la prééternité et de la postéternité lui a confié la surveillance des deux états de l'existence. Cette surveillance, il l'exerce à tout instant et de tous côtés. A tout moment il jette un regard sur chacun des climats. Sur ses titres d'investiture il est établi qu'en toute cité où il se rend, les notables doivent en son honneur offrir une vache en sacrifice, car, dit le verset Qoranique : « Dieu, [dit Moïse à son peuple], nous ordonne de lui immoler une vache, » (*Q.* II, 63) et tant que l'on n'immole pas cette créature, il ne pénètre pas dans la cité. Or le corps humain est à l'image d'une cité. Les membres en sont les avenues, et les veines autant d'ouvertures qui débouchent dans ces avenues. Les sens, ce sont les artisans qui ont chacun leur occupation propre. Et il y a aussi une créature qui sème les

1. C'est-à-dire le germe qui est dans le cœur.

ravages dans cette ville ; des deux extrémités de son pied fourchu, l'une est l'avidité, l'autre le désir ; elle est d'une couleur agréable, jaune et brillante, séduisant quiconque y arrête le regard. Elle est plaisante : « Sa couleur est d'un jaune pur qui charme ceux qui la regardent » (Q., II, 64). Elle n'est ni le vieux sage dont on cherche la bénédiction (« la bénédiction est avec vos anciens ») ; ni le jeune homme dont on efface la peine (car juridiquement la jeunesse rentre dans la folie !). Elle ne discerne pas ce qui est légal, elle ne comprend pas l'intelligible ; elle se moque du paradis et ne craint pas l'enfer. « Elle ne sera ni vieille ni jeune, mais d'un âge moyen » (Q., II, 63).

Ni science, ni sagesse, ni absolu, ni certitude

Comme l'infidèle pour qui il n'y a ni monde terrestre ni religion !

Car celui-là ne fend pas la terre de la perspicacité avec le fer de l'ascétisme, pour être prêt à recevoir la semence de la pratique mystique, qui creuserait au profond de son cœur le puits d'où jaillit l'eau de la Science, et arriver ainsi par l'intermédiaire des choses connues jusqu'aux choses inconnues. Perpétuellement dans le désert de soi-même, il devient comme un âne déchaîné [99^{ro}]. « Il n'a point servi à labourer la terre, ni travaillé à arroser les moissons » (Q., II, 66). — Toute vache ne convient pas pour ce sacrifice, et il ne s'en trouve point dans n'importe quelle ville. N'importe qui également n'a pas le cœur de pouvoir faire ce sacrifice, et la grâce n'en est point donnée à tout moment à tout le monde. « Il faut des années pour que sous l'action du soleil, la pierre originelle devienne rubis dans le Badakhsân, ou cornaline dans le Yémen. »

*Fin du « Familier des Amants », traité composé par le Shaykh
Shihab al-Din Suhrawardî le martyr ; que sur lui soit
la miséricorde divine. Los à Dieu !*

COMMENTAIRE ANONYME (du chap. VII) ¹.

« [192^{ro}]. Sache qu'un jour l'occasion nous fut offerte d'examiner attentivement un traité portant pour titre « le Familier des Amants », et dont l'auteur était le Shaykh émérite *Shihâb al Dîn le martyr*, que Dieu l'ait en sa miséricorde ! Au milieu de ce traité, des propositions étaient énoncées sous forme d'allégories et de suggestions symboliques, qu'il y avait une certaine difficulté à comprendre. L'un de nos amis demanda avec instance un commentaire qui éclaircît ce discours. — Comme le début de ce traité n'avait pas besoin d'explication, nous avons simplement, en manière de présentation de l'ouvrage, exposé ce début en le résumant.

Sache donc que dans le 1^{er} chapitre il est dit ce que voici : La première chose que Dieu créa fut la Première Intelligence, et après qu'elle fut existante, elle eut la connaissance de Dieu ; cette propriété engendra la Beauté. Et elle connut le nom où elle se mentionnait à elle-même ², et par cet attribut elle engendra le Désir ; ensuite elle connut qu'elle n'était pas le Principe, mais que son existence était postérieure au Principe, et de là elle engendra le Souci. Là-dessus au moment où Youssef apparut, Beauté s'approcha de lui, et Désir conçut pour elle un immense amour. Il saisit la manche du Souci et chanta la louange de la Beauté. Mais Beauté opposa à sa prière la main de l'indifférence, et Désir étant devenu sans espoir, dit : « Toute notre existence nous fûmes au service de Beauté ; elle était notre maître spirituel et nous portions sa *khîrqa*. Mais elle s'est détournée de notre Souci ; ce qui maintenant convient, c'est que chacun de nous s'éloigne de son côté. » Souci prit le chemin de Kana'an, et descendit dans la maison de Ya'qoûb. Désir s'en alla vers l'Égypte, et pénétra dans la demeure de Zulaykhâ. Celle-ci lui dit : « Sois le bienvenu ! D'où viens-tu ? » Il dit : « De la demeure sacrosainte ».

Commentaire. — C'est-à-dire je suis pur des souillures du monde d'ici-bas, car le « Saint » s'attache au concept de pureté.

Texte. — « Je suis de la région où habite l'Esprit [193^{ro}]. Mon histoire est longue et toi tu [vas] t'ennuyer. Nous étions trois frères élevés dans la douceur ; si je dis l'état de notre royaume, si je décris les merveilles de ce lieu d'où je suis, vous ne pouvez les entendre, et votre intuition ne peut les saisir. »

Comm. — Là est le monde spirituel, et un entendement qui appartient au monde matériel ne peut saisir les Idées pures qui sont dans le monde spirituel.

1. D'après le mss. Shahîd 'Alî Pâshâ 2703, communiqué par le Dr O. Spies. Le Commentaire reproduit au fur et à mesure le texte du chap. VII, mais avec quelques variantes.

2. *Dhîkr-i-Khoûd* : son propre « mémorial ».

Texte. — C'est un royaume qui est le plus lointain de nos royaumes. Neuf étapes le séparent de votre propre royaume. Celui qui en connaît le chemin, celui-là peut y atteindre. L'histoire de ce royaume, telle qu'un entendement comme le vôtre peut tenter de l'approcher, la voici :

Comm. — Ce « royaume nôtre » est au-delà des sphères célestes, et désigne le monde de l'Intelligence. Les neuf étapes successives sont les neuf sphères, et quiconque est maître en astronomie en connaît le chemin.

Texte. — Sache que par-delà cette voûte aux neuf coupoles il est un dôme que l'on appelle le Burg-de-l'Ame.

Comm. — Au-delà des 9 sphères est la limite du monde des corps ; il y a le monde des esprits, et c'est là qu'est notre Burg.

Texte. — Il a une embrasure immense, un haut et fort rempart.

Comm. — Cela signifie l'élévation de ce monde et sa séparation de la matière corporelle.

Texte. — A la porte de ce Burg sont préposés un vieux maître spirituel et un adolescent ¹ ; le nom de ce maître est Sagesse-éternelle.

Comm. — Par ce vieux maître spirituel l'auteur entend la Première Intelligence, puisqu'il le désigne comme « Sagesse éternelle », et par l'Adolescent, il entend l'Ame du Monde, puisque l'Ame est un adolescent par rapport à l'Intelligence en tant qu'elle est son causé, et que la cause a une priorité nécessaire dans l'existence sur le causé. L'antériorité de l'Intelligence par rapport à l'Ame est donc suggérée par le vieux maître spirituel, et la postériorité de l'Ame par rapport à l'Intelligence est représentée par l'Adolescent.

Texte. — Il fait continuellement de lointains voyages, pourtant il ne sort pas de son lieu.

Comm. — Par voyages l'auteur entend l'effusion des dons de l'Intelligence sur les créatures, néanmoins l'immobile ne saurait se mouvoir puisque le mouvement est un des attributs du corps matériel. A tout ce qui n'est pas un corps, le mouvement est donc impossible [193^{ro}].

Texte. — C'est un gardien de mémoire excellente ; il connaît le Livre divin.

Comm. — C'est-à-dire qu'il a connaissance des Idées contenues dans la Science divine et dans la Sagesse infinie. Qu'il soit un « gardien » (*hâfiz*), cela indique que les Idées divines lui sont présentes *en acte*.

Texte. — Il est éloquent, pourtant il est muet.

Comm. — Il est éloquent par rapport au monde des intelligibles, muet par rapport au monde des sensibles. Ce qui est signifié par là, c'est qu'il manifeste les « cognoscibles » purement intelligibles sans le secours des membres ni de gestes extérieurs.

1. Les deux autres mss. du texte portent : « Un jeune maître spirituel » ; le commentaire dédouble donc. On peut penser ici au texte pehlevi *Mênôkê Xrat* (*La Sagesse céleste*). Cf. NYBERG. *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenne*.

Texte. — C'est un ancien, et pourtant il n'a pas encore vu passer les années ; il est vieux, et pourtant il n'a subi aucun affaiblissement.

Comm. — « Ancien » par rapport au monde intelligible, puisque sa préexistence en est le fondement ; « sans avoir vu passer les années », par rapport au monde des sens, car l'année est déterminée par le mois, le mois par le jour, le jour par l'heure, et l'heure par le temps ; or le temps est déterminé par le mouvement de la sphère, et la sphère appartient au monde corporel. Mais l'Intelligence est au-delà du monde des corps.

Texte. — Quiconque veut parvenir à ce *Burg*, qu'il brise les quatre arches et les six cordages, qu'il tresse un lasso et qu'il pose l'abstinence sur la monture du désir ; qu'avec le bâton de la faim il étende sur ses yeux le collyre de la vigilance, qu'il prenne en main l'épée de la gnose et qu'il parte à la quête du microcosme.

Comm. — Par les quatre arches l'auteur entend les quatre éléments, et par les 6 cordages les 6 directions dans l'espace ; il faut donc s'en abstraire. Par l'abstinence, la faim, la vigilance, il entend les espèces d'ascétisme ; par le désir, le propos d'entrer dans la voie mystique ; par l'épée de la gnose l'actualisation des connaissances, et par le microcosme, le « petit monde », lequel est l'être humain.

Texte. — Qu'il s'en aille vers le Nord, et gagne le quart habité du Monde.

Comm. — Du côté du Nord ; par cette indication l'auteur entend que le quart habité de la Terre se trouve dans le Nord ; et par partie habitée dans le corps humain il entend le substrat et la demeure des *esprits*, parce que le corps humain est composé de quatre choses [194^{ro}] : le pneuma, les membres, les humeurs et les cavités. Le pneuma est donc un quart de l'ensemble de ces quatre choses, et le substrat de ce pneuma est la partie habitée du microcosme. Ce pneuma est triple : il y a le pneuma spirituel (= humain), le pneuma animal et le pneuma végétal.

Texte. — Lorsqu'il arrive à la porte du *Burg*, il voit un château à trois étages.

Comm. — Par ce château à trois étages, l'auteur entend les 3 étages du cerveau, ce qui signifie que celui-ci comporte trois cavités : la cavité antérieure, la cavité intermédiaire et la cavité postérieure, laquelle est le substrat du pneuma humain.

Texte. — Dans le premier étage il y a deux loges, et dans la première loge est posé un trône d'eau ; sur ce trône s'appuie un être, dont la nature incline à l'humide.

Comm. — Le trône d'eau signifie le substrat humide auquel est lié le *sensus communis*, car la partie antérieure est la première cavité du cerveau, et la nature du *sensus communis* est d'être inclinée à l'humide, ainsi qu'il sera expliqué.

Texte. — Car il est puissant, mais il subit l'emprise de l'oubli ; toutes les formes que tu lui présentes il les accueille, mais il n'en garde aucun souvenir.

Comm. — Nous avons dit qu'il est soumis à l'humide, et tout ce qui est soumis à l'humide accueille les formes et les abandonne facilement, c'est-à-dire que tous les sensibles que le *sensus communis* peut appréhender, s'il les appréhende en fait, il ne les garde point, car veiller sur eux n'est pas son affaire, mais celle de la faculté imaginative, ainsi qu'il sera dit ; en effet les sens externes aussi bien que les sens internes sont tous des choses simples, et deux actions différentes ne peuvent pas émaner d'une chose simple : or une chose est trouver, et une autre chose est conserver.

Texte. — Dans son voisinage, dans la seconde loge, est déployé un trône de feu ; sur ce trône siège un être dont la nature est inclinée au sec.

Comm. — Le trône de feu désigne le substrat du sec [194^{ro}] auquel appartient la faculté imaginative, laquelle est en arrière de la faculté intermédiaire du cerveau, et sa nature est inclinée à la sécheresse, comme il est dit.

Texte. — Elle est longue à comprendre la révélation des similitudes mystiques, mais lorsqu'elle a compris cela ne sort jamais de son souvenir.

Comm. — Parce qu'elle est soumise à la sécheresse, et tout ce qui est soumis à la sécheresse accueille les formes et ne les abandonne que difficilement, c'est-à-dire que lorsque la faculté imaginative perçoit les sensibles, l'acte de sa perception est lent, mais lorsqu'elle les a perçus, ils ne sortent plus de sa mémoire.

Texte. — Lorsqu'elle le voit, elle commence sur lui l'épreuve de la langue, le séduit par des choses chatoyantes et à chaque instant se propose à lui sous une forme nouvelle ; mais il ne faut y prêter aucune attention, en détourner la face et exciter de la voix (la monture).

Comm. — Le propre de la faculté imaginative est de présenter à l'homme un grand nombre de formes illusoire, et de se configurer elle-même sous certaines formes fugitives et dépourvues d'existence dans le monde extérieur, de sorte que les hommes d'intelligence faible prennent plaisir à ces formes vides de contenu, mais il ne faut absolument ni suivre la faculté imaginative, ni lui obéir. C'est dans ce sens que le texte ajoute : Il ne faut pas y faire attention, et exciter de la voix la monture. Or ce que la monture représente ici, c'est la concentration mentale ¹.

Texte. — Qu'il s'élançe vite au second étage ; là il voit ensemble deux loges.

Comm. — Le second étage, c'est la cavité intermédiaire du cerveau, et des deux loges l'une est en avant, l'autre en arrière.

Texte. — Dans la première loge il voit étendu un trône de vent, sur lequel quelqu'un est appuyé ; sa nature est inclinée au froid.

Comm. — La première loge signifie la partie antérieure de la cavité moyenne du cerveau ; le froid de sa nature symbolise la faculté esti-

1. *Fikr*, la réflexion, la dialectique intérieure.

mative, car tout ce dont la nature est inclinée au froid relève de la fonction de l'estimative, mais celle-ci ne peut percevoir les intelligibles purs ; par exemple les peuples du Turkménistan et les Slaves aux yeux bleus et à la chevelure flottante, dont la nature est froide à l'extrême [195^{ro}], la faculté estimative est prédominante en eux, mais ils ne participent point à la perception des intelligibles purs.

Texte. — Elle aime le mensonge, la calomnie, les vains bavardages, sortir de la voie et perpétuellement formuler des jugements sur des choses qu'elle ne connaît pas.

Comm. — Le propre de la faculté estimative est de configurer des choses absurdes, et de chercher à habiller des concepts faux de concepts authentiques, d'où le texte dit qu'elle aime à sortir de la voie ; c'est-à-dire qu'elle formule le jugement que tout ce qui existe doit être objet sensible, et chez un individu sans sagesse, cette conjecture s'affermirait dans sa nature ; il finit par n'imaginer comme existants que les corps ; il ignore les pures réalités intelligibles, et marche en dehors de la voie de la Vérité. — Chaque fois que deux prémisses sont formées dans l'âme d'une personne, la faculté estimative aide son âme dans la composition des deux prémisses, mais dès qu'elle arrive à la découverte de la conclusion l'estimative recule, car la composition des prémisses s'opère par abstraction des objets sensibles, tandis que l'invention de la conclusion dépend des intelligibles.

Texte. — Dans la seconde loge est posée un trône de vapeur, sur lequel siège un être, dont la nature est inclinée au chaud.

Comm. — Dans la partie postérieure de la cavité intermédiaire du cerveau, siège une faculté que l'on appelle « phantasie ». Le texte ajoute : « Là est disposé un trône de vapeur ¹, en effet la vapeur est une force qui exerce une double activité : en tant que chaleur lorsqu'elle agit sur l'eau, elle « subtilise » les parties de l'eau et anéantit la modalité « eau » ; celle-ci devient alors vapeur. D'autre part l'essence de la vapeur, c'est de l'eau qui est passée à l'état subtil. La vapeur est donc un composé de parties d'eau et de parties de feu. Or nous avons dit que le substrat du *sensus communis* est aqueux, et que le propre du *sensus communis* est de percevoir la forme des objets sensibles. D'où la phantasie perçoit aussi les formes des objets sensibles. Nous avons dit aussi que le substrat de la faculté imaginative est de feu [195^{ro}] et que sa fonction est de conserver les choses perçues par le *sensus communis*. D'où la phantasie est également la conservatrice des formes de ses propres objets. Il en est de même par rapport au monde intelligible. Lorsque quelque chose se trouve manifestée à l'âme, elle le perçoit à la façon d'une chaleur brûlante, elle en a une expérience sous le revêtement des sons et des lettres, puis elle en fait

1. Pour toute cette doctrine de la phantasie, comparer avec le chapitre XXVII des *Foşoûş* d'AL FARABI (Trad. HORTEN, ap. *Beiträge*, 1906), où sont traités les deux cas : le premier où elle est proprement *Khîyâl* (faculté imaginative), le second où elle est *virtus combinativa*, imagination symbolique.

le récit. Nous appelons cette conservation le voilement des Idées pures sous la forme de l'analogie. Il est donc manifeste que ce que la phantasie perçoit à la fois et conserve, c'est l'Idée voilée.

Texte. — Elle a vu beaucoup de choses, bonnes et mauvaises ; elle paraît tantôt avec l'attribut des anges, tantôt avec l'attribut des démons ; des choses merveilleuses sont devant elle.

Comm. — Lorsque l'intellect l'inspire, elle est bonne et elle est ange ; on l'appelle alors « cogitative » ; mais lorsque c'est l'estimative qui l'inspire, elle est mauvaise, elle est démon. On l'appelle alors proprement « phantasie ».

Texte. — Elle connaît les secrets qui guérissent, et c'est d'elle que l'on apprend la magie.

Comm. — C'est le propre de la phantasie d'assembler et de disjoindre, de former par exemple un homme sans tête ou un homme à deux têtes. Il est possible aussi que quelqu'un d'entre les esprits entre en contact avec elle ; il arrive ainsi aux sages dans leur ravissement extatique de voir les esprits des Prophètes et des Saints, de même aussi notre Prophète (sur lui soit le Salut !) vit Gabriel sous la forme de Dihiyé Kalbî. Ces deux choses sont l'œuvre de la phantasie.

Texte. — Lorsqu'elle le voit, elle le flatte, enlace son épaule et s'efforce de le perdre.

Comm. — Lorsque l'estimative l'inspire, l'homme est occupé d'elle-même, de sorte qu'il reste exclus de la perception des intelligibles purs. Mais le texte dit : qu'il brandisse l'épée, terrifie tous ces fantômes et les contraigne de s'enfuir ! La signification de l'épée, ce sont les preuves décisives qui s'attachent à l'universalité de l'intelligible pur.

Texte. — Il arrive au 3^e étage ; il voit une loge charmante, où est étendu un trône de terre [196^{ro}] ; sur ce trône quelqu'un est appuyé. Sa nature est harmonieuse et la réflexion règne sur elle.

Comm. — Ce troisième étage, c'est la cavité postérieure du cerveau, qui est le substrat de la mémoire. Si le texte parle de l'équilibre de sa nature harmonieuse, cela signifie qu'elle n'obscurcit pas le vrai par le faux, et que tout ce que la faculté estimative fait pour elle, se trouve quelques années plus tard conservé en elle, identique en son être propre. En effet si la faculté est disharmonique, forcément un côté d'elle-même l'emporte sur l'autre. Donc ou bien tout ce qui est y conservé reparaît tel quel, ou bien elle est en défaut par rapport à sa complexion propre.

Texte. — Lorsqu'il en a fini et se propose de partir, cinq portiques se présentent.

Comm. — Lorsqu'il a achevé d'inspecter les sens internes, il doit se proposer l'examen des sens externes. Ce sont les 5 sens externes qu'indiquent les 5 portiques.

Texte. — Le premier portique a deux portes, et dans chacune de ces portes un trône est étendu, allongé en ovale ; deux chambellans se tiennent devant lui, l'un blanc et l'autre noir.

Comm. — Par le 1^{er} portique l'auteur entend le sens de la vue ; le trône allongé désigne l'œil, qui est de forme ovale, le voile blanc et noir désigne la prunelle de l'œil.

Texte. — De nombreux serviteurs sont attachés au portique.

Comm. — Par ces serviteurs l'auteur veut signifier les veines dont il y a neuf, plus les 7 degrés et les 3 humeurs.

Texte. — Sur le trône est appuyé quelqu'un, à qui est attaché un veilleur.

Comm. — Ce veilleur est le sens de la vue, dont l'essencé est un corps subtil, qui est directement issu du cerveau par une section déviée ; c'est en creusant cette section qu'il pratique le canal de l'artère et c'est par son intermédiaire qu'il peut voir les objets visibles.

Texte. — Son regard peut scruter la file des années ; presque toujours il est en voyage ; pourtant il ne bouge pas de sa place.

Comm. — C'est-à-dire qu'il lui est loisible d'observer les choses visibles par de lointains voyages ; mais le texte ajoute qu'il ne bouge pourtant pas de sa place ; l'auteur entend par là répudier l'opinion d'une certaine école selon laquelle la réception visuelle se produit grâce à une émanation de rayons émis directement de la vue sur l'objet ; [au contraire] le fondement de l'opinion de cette école-ci, c'est que la réception visuelle a lieu par l'impression de la forme vue dans l'humeur gélatineuse [196^{ro}].

Texte. — Tout lieu qu'il veut atteindre, si lointaine soit la distance, il l'atteint en un instant.

Comm. — C'est-à-dire que lorsqu'il y a rencontre de la vue avec l'objet, l'impression de la vue par l'objet a lieu également, et cela instantanément.

Texte. — Lorsqu'il se présente à lui, il ordonne à chacun de passer par le portique.

Comm. — C'est-à-dire que tout ce qui rencontre l'œil droit, l'œil droit le perçoit ; et tout ce qui rencontre l'œil gauche, l'œil gauche le perçoit.

Texte. — Si quelque part il aperçoit une faille, vite il en donne la nouvelle.

Comm. — C'est-à-dire que si un léger voile intervient entre lui et l'objet vu, il le perçoit rapidement.

Texte. — Il arrive ensuite au second portique ; celui-ci également comprend deux portes, et chacune de ces portes présente une ouverture ayant les dimensions d'un carré mystique de 5×5 .

Comm. — Ce second portique désigne l'oreille, et la mesure 5×5 , la hauteur et l'abaissement de la forme de l'oreille ; la large ouverture désigne le canal de l'ouïe.

Texte. — Derrière chacune de ces portes est posé un trône circulaire, et sur chacun de ces trônes un être est appuyé ; c'est le *Renseigné* (litt. : le Maître des nouvelles).

Comm. — Le trône circulaire signifie le tambour de l'oreille, et l'être qui est appuyé sur ce trône le sens de l'ouïe, d'où il est appelé le « *Renseigné* ».

Texte. — Pour lui un messenger parcourt les routes, et pourtant se tient perpétuellement en sa présence. Toute chose qui vient à se produire, ce messenger la lui rapporte.

Comm. — Par ce messenger l'auteur entend l'air qui entoure l'oreille, car lorsque l'air se met à vibrer, le rapport de la fréquence avec le choc vibratoire parvient à cet air qui entoure le caisson de l'oreille. Une résonance alors s'y produit, et le sens de l'ouïe la perçoit. Il y a alors un son (un « auditum »).

Texte. — Il lui dit de lui rapporter vite tout ce qu'il entend, mais toutes les formes ne trouvent point accès auprès de lui [197^{ro}] et il ne se prête pas à tous les appels.

Comm. — C'est-à-dire qu'il présente à l'intellect certains des sons qui se produisent : si celui-ci y voit utilité, il les fixe sur la tablette de la faculté imaginative ; sinon, il les repousse, et l'influence produite par le son s'évanouit.

Texte. — De là il arrive au troisième portique. Celui-là aussi a deux portes, et chacune de ces portes possède une ouverture qui forme l'orifice d'une loge ; dans chacune de ces loges une chaire est dressée, et sur chaque chaire un être est assis.

Comm. — Par ces deux galeries l'auteur veut figurer le nez ; par les deux chaires les deux protubérances du cerveau, qui présentent assez l'aspect de deux mamelons, enfin par l'être qui est assis sur le trône la faculté olfactive.

Texte. — Il a un serviteur qu'on appelle *Spiritus* (« Souffle de l'air, » Ἀέρας) ; chaque jour il voyage tout autour du monde, et tout ce qu'il voit d'agréable et de non-agréable, il lui en apporte une part.

Comm. — Il est évident que c'est l'air, le serviteur de la faculté olfactive, car c'est par l'intermédiaire de l'air que la faculté olfactive perçoit les odeurs. Que si l'air ne se trouvait pas disjoint par des éléments odorants, il serait impossible à l'odorat de les percevoir.

Texte. — Il le prend et le dépense.

Comm. — C'est-à-dire que chaque sens a un sensible propre qu'il consomme et dont il tire sa subsistance.

Texte. — Il lui dit de tempérer les échanges, que le circuit ne devienne excessif.

Comm. — Par l'arrêt des échanges, il faut entendre que ce sens cesse d'être occupé par l'objet sensible.

Texte. — De là il arrive au 4^e portique, et ce portique est plus vaste que tous les autres.

Comm. — Ce vaste portique désigne l'orifice de la bouche, c'est-à-dire que cette ouverture de la bouche est plus vaste que les autres.

Texte. — Au milieu de ce portique, il voit une source d'eau suave.

Comm. — Par cette source l'auteur désigne cette humeur douce que le Dieu très haut a créée à la surface de la bouche, pour que les aliments se mélangent à l'aide de la mastication [197^{ro}].

Texte. — Autour de cette source s'élève un mur de perles.

Comm. — Par ce mur l'auteur veut figurer les dents, qui entourent la surface de la bouche et l'humeur douce.

Texte. — Au milieu de la source est un trône mobile.

Comm. — Ce trône mobile c'est la langue, pour cette raison que la plupart du temps elle est en mouvement.

Texte. — Sur ce trône un être est assis ; on l'appelle le « *Probateur* », c'est lui qui discerne les 4 éléments, qui a pouvoir de les séparer et d'ordonner chacun des quatre. Nuit et jour il est occupé à cette fonction.

Comm. — Par le Probateur l'auteur entend la faculté gustative, car elle réside à la surface de la langue ; elle discerne entre les aliments qui se trouvent composés du mélange des quatre qualités, lesquelles correspondent aux quatre éléments, comme : le doux, l'amer, le salé, l'acide.

Texte. — Il lui dit de persister dans cette occupation selon la mesure du besoin.

Comm. — C'est-à-dire qu'il n'est occupé à l'acquisition des éléments que dans la mesure où l'exige la subsistance du corps.

Texte. — De là il arrive au 5^e portique, et ce portique embrasse toute l'étendue du burg. Tout ce qui se trouve dans le Burg est compris dans l'enceinte de ce portique.

Comm. — Par ce portique collectif est désigné l'épiderme, lequel englobe en effet tous les sens.

Texte. — Tout autour de ce portique est étendu un tapis, et sur ce tapis un être est assis, de telle sorte qu'il remplit tout le tapis.

Comm. — Par ce tapis étendu tout autour du portique il faut entendre le réseau nerveux qui parcourt tout l'épiderme ; par l'être qui est assis sur le tapis, la faculté tactile, car le toucher englobe tous les sens.

Texte. — Il juge des huit opposés et discerne entre chacun. Pas un instant il n'est distrait de sa fonction.

Comm. — Par ces huit opposés il est fait allusion aux quatre qualités [198^{re}], savoir : le chaud et le froid, l'humide et le sec, le léger et le pesant, le poli et le raboteux, que le sens du toucher peut toutes discerner.

Texte. — On l'appelle le *Bien-connu*.

Comm. — C'est-à-dire que tous les animaux ont une expérience directe de cette faculté du toucher, qu'elle est connue de tous et qu'aucun animal n'en est dépourvu, bien que sans doute on en rencontre qui soient privés de certains sens, par exemple le scorpion qui ne possède pas le sens de la vue.

Texte. — Il ordonne d'enrouler le tapis.

Comm. — Allusion aux vêtements qui diminuent la fréquence de l'usage de cette faculté.

Texte. — Ayant franchi les cinq portiques, il arrive au milieu du Burg ; il se dirige alors vers la forêt du Burg.

Comm. — La forêt du Burg désigne le lieu où croissent les membres des sens, lieu qui est le substrat du pneuma végétatif, c'est-à-dire le foie.

Texte. — Lorsqu'il arrive en ce lieu, il voit un feu embrasé ; un être est assis qui fait cuire quelque chose ; un autre attise le feu, et un autre maintient fortement, jusqu'à ce que la cuisson soit achevée. Quelqu'un sépare l'écume légère et subtile produite par l'ébullition, et met de côté ce qui est resté au fond du vaisseau ; quelqu'un l'emporte et le répartit entre les gens du Burg, attribuant au subtil ce qui est subtil, au dense ce qui est dense.

Comm. — Par ce feu embrasé et étincelant l'auteur entend l'estomac, lequel, à cause de l'extrême chaleur qui y règne, ressemble bien à un feu embrasé ; par celui qui fait cuire quelque chose, il entend la *faculté attractive*, celle qui entraîne les aliments en vue de la cuisson ; par le personnage qui attise le feu, il entend la *faculté digestive* : c'est elle qui accomplit la nutrition et transforme les aliments ; par celui qui maintient fermement, l'auteur désigne la *faculté retentric*, qui retient les aliments jusqu'à ce que la *faculté digestive* les digère ; par celui qui sépare l'écume et la lie du vase, il entend la *faculté répulsive*, celle qui opère la séparation entre les aliments légers et lourds ; [198^{ro}] elle rejette le lourd qui n'a pas la propriété de devenir assimilable, et elle libère l'élément léger pour que la *faculté nutritive* exerce sur lui son action, ainsi que le dit le texte : elle attribue le pur et subtil au léger, et le dense au dense, ce qui signifie que la *faculté nutritive* est celle qui agit sur la matière de la nutrition, et répartit celle-ci entre les membres et les parties du corps pour qu'ils s'en nourrissent ; ainsi tous trois et chacun en particulier sont nourris. Par exemple : les parties les plus chaudes du corps sont le pneuma et le cœur. Elle leur fait donc parvenir ce qu'il y a de plus chaud dans la nourriture. Ce qu'il y a de plus froid dans le corps, ce sont la graisse et le phlegme. Elle leur donne donc ce qu'il y a de plus froid dans la nourriture. Ce qu'il y a de plus humide dans le corps, ce sont le phlegme et le sang ; elle leur transmet donc ce qu'il y a de plus humide dans la nourriture. Ce qu'il y a de plus sec dans le corps, ce sont la chevelure et les os ; elle leur donne ce qu'il y a de plus sec dans la nourriture. Ainsi tous les rapports se trouvent observés.

Texte. — A une grande hauteur juste au-dessus, il y a encore quelqu'un. Tous ceux qui ont achevé de se nourrir prennent de la force, et il les entraîne vers la hauteur.

Comm. — Par ce personnage qui se trouve à une grande hauteur, l'auteur entend la *faculté d'accroissement* ; à une grande hauteur, dit-il, indiquant par là que c'est d'elle que dépend le fait de la croissance. Que celui-ci qui s'est acquitté de se nourrir prenne de la force, et que le personnage l'attire vers la hauteur, cela signifie que lorsque la *faculté nutritive* a transmis selon les proportions la matière de la nutrition aux parties et aux membres, la *faculté d'accroissement* étend cette matière dans les trois directions, savoir : la longueur, la largeur et la profondeur, et cela conformément aux proportions exigées par la nature jusqu'au terme de la croissance.

Texte. — Au cœur de la forêt se trouvent un sanglier et un lion ; l'un est occupé à tuer et à déchirer, l'autre à piller, à manger et à boire.

Comm. — Par le sanglier et le lion l'auteur entend la faculté concupiscible et la faculté irascible. C'est là qu'est le substrat du pneuma animal, c'est-à-dire le cœur. Que l'un soit occupé à tuer et à déchirer, cela signifie que le propre de la faculté irascible est de commettre des sauvageries [199^{ro}] et des ravages, de repousser ce qui lui est contraire ; que si par contre elle sent quelque chose qui lui corresponde, elle fait bouillir le sang du cœur, afin d'éveiller une ardeur furieuse. Tuer et déchirer, ces mots indiquent que c'est d'elle que dépendent les actes de cette nature. D'autre part, que l'autre soit occupé à piller, à manger et à boire, cela signifie que le propre de la faculté concupiscible est la recherche et la poursuite avide des femmes et du charme des formes.

Texte. — Qu'il dégage le lasso de la sangle, qu'il le lance à leur cou, les juggle et les jette là ensemble.

Comm. — C'est-à-dire que ces deux facultés, concupiscible et irascible, soient asservies par la puissance de l'intellect et l'ouverture de la connaissance, et qu'elles se soumettent à l'ordre et à la défense, grâce à l'éclaircissement et à l'intelligence.

Texte. — Qu'il lâche la bride de sa monture, qu'il l'excite de la voix et que d'une seule course il s'élançe hors de ces neuf défilés.

Comm. — C'est-à-dire lorsqu'il sort du microcosme, qu'il tende alors vers la macrocosme. Ces neufs défilés figurent les neuf sphères. Le sens est donc : qu'en un seul temps, il s'élève hors du monde de la corporéité.

Texte. — Il atteint un nouveau portique.

Comm. — Une fois élevé hors du monde des sens, commence l'ouverture du monde de l'Intelligence.

Texte. — A ce moment il voit un vieux sage qui se met à le saluer, lui dit de douces paroles et l'invite avec bonté.

Comm. — Par ce vieux sage l'auteur entend la Première Intelligence ; par les salutations et les douceurs du vieux sage, il figure l'émanation divine.

Texte. — Là est une source que l'on appelle l'*Eau-vivifiante*. Il y fait ses ablutions.

Comm. — Cette source de vie désigne l'éternité ; y faire ses ablutions symbolise la vie absolue, et indique qu'elle transcende le souvenir du monde sensible.

Texte. — Lorsqu'il a trouvé la source de Vie-sans-fin (*abâd* : post-éternité), elle lui apprend le Livre divin.

Comm. — Lorsqu'en lui sont réalisés la préparation suffisante et l'état de correspondance, elle diffuse sur lui l'illumination des connaissances.

Texte. — Au-dessus de ce burg il en est un autre encore, dont elle lui montre la voie.

Comm. — [199^{ro}] Ce qui est encore au-delà de l'Intelligence (= le

transintelligible), c'est le paradis ; c'est là qu'est la vision directe de la beauté de la majesté divine, c'est-à-dire aussi que l'Intelligence est son guide vers ce monde.

Texte. — Il en explique la connaissance.

Comm. — Nous avons au début expliqué ce qu'est la connaissance, avec abondance de détails ; lorsque le pèlerin mystique embrasse la totalité des connaissances absolues, et qu'il devient le substrat des Idées pures qui subsistent dans le monde invisible, la science qu'il a acquise et qu'il possède diffuse sur les fils de son espèce ; il les initie.

Texte. — Si je vous contais l'histoire de ce Burg, votre entendement n'y atteindrait pas et vous plongeriez en un océan de stupeur. C'est pourquoi j'abrègerai.

Comm. — On ne peut décrire le monde de l'Esprit dans le langage qui appartient au monde des corps, ainsi que nous l'avons expliqué au début.

Ici touchent à leur fin les similitudes et les figures symboliques. Nous nous contenterons donc de résumer ce qui suit. Lorsque Désir eut terminé son récit, Zulaykhâ lui demanda la raison de sa venue. Il raconta alors l'histoire de ses frères, comment Beauté s'était détournée d'eux, et l'apparition de Beauté devant Youssef. Zulaykhâ n'en fut pas quitte avec lui. Lorsque Youssef parut en Égypte, Désir gémissant prit Zulaykhâ et la conduisit vers la contemplation de Youssef. Le pied de son cœur heurta le rocher de la stupeur. Lorsque Youssef devint le gouverneur de l'Égypte, la nouvelle en parvint jusqu'à Kana'an. Souci prit la main de Yaq'oûb et de ses enfants et vint avec eux en Égypte. Il vit Youssef assis avec Zulaykhâ sur le trône. Lorsqu'il se fut mis à genoux et prosterné à terre, Yaq'oûb et ses enfants l'imitèrent. Youssef dit alors : « O mon père, voici l'explication du songe qu'un jour je te contais : Père, voici que j'ai vu onze étoiles, et le soleil et la lune, oui, je les ai vus, et elles se prosternaient pour m'adorer. » (Q, XII, 4).

Tel est ce que j'ai voulu écrire. Et Dieu connaît ce qui est vrai ! »

Henry CORBIN.