

ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI

FONDAZIONE «ALESSANDRO VOLTA»
ESTRATTA DALLA SOCIETÀ EDISON DI MILANO

NEL CONVEGNO «VOLTA»
PROMOSSO DALLA CLASSE DI SCIENZE MORALI, STORICHE E FILOLOGICHE
TEMA: ORIENTE E OCCIDENTE NEL MEDIEVO

Relazione di: HENRY CORBIN

*Prof. M. Tajiri, Nagasaki
Am. neo-relig. from
neo-Confucianism
Henry Corbin*

De la gnose antique à la gnose ismaélienne

Br. Lit.

334

1

ROMA
ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI
1937

H.H. THE AGA KHAN
S.I.I. ASSOCIATION
FOR EUROPE
RELIGIOUS READING
ROOM

Revue de HENRY CORBIN

DE LA GNOSE ANTIQUE A LA GNOSE ISMAËLIENNE

I.

Le titre de la présente étude indique aussi bien ce qui s'en trouve exclu que ce qu'elle se propose d'inclure. Les données de fait ne nous permettent pas d'instituer une comparaison entre ce qu'auraient pu être, au Moyen Âge, les rapports entre Gnostiques d'Occident et Gnostiques ismaéliens. Il s'en faut encore de beaucoup aujourd'hui même, quo nous soit accessible la masse de textes qu'il faudrait analyser pour connaître la gnose ismaélienne dans le détail de sa structure et de son évolution. On imagine pourtant que dans les nombreux petits cercles gnostiques de l'Occident latin, jadis particulièrement étudiés par P. Alphan-déry, et plus ou moins apparentés aux Cathares, certaines conditions se trouvaient réalisées qui eussent pu permettre le dialogue. Que celui-ci advint, ou non, il n'en est pas resté trace.

En revanche, ce dont il est resté trace, ce sont les contacts advenus dans les conditions les plus étrangères à toute interpénétration spirituelle. Ce n'est pas dans quelque retraite studieuse comme celle où s'élaboraient à Tolède les traductions des textes philosophiques de l'arabe en latin, que les Croisés entendirent parler des Ismaéliens. Depuis Guillaume de Tyr pourtant, tout chroniqueur des Croisades a quelque chose à dire sur ce chapitre. Mais ce que l'on en connaît, et très rapidement ce que les imaginations enflammées en propagent, aboutit au mauvais roman noir de la série « Assassins », et à l'acception courante prise par ce mot dès le XIV^e siècle. On voit leur main partout, jusque dans les attentats commis en Occident. Certains troubadours en revendiquent même la qualité, puisqu'ils sont prêts par amour au suprême sacrifice pour leurs Dames. La désignation devient traditionnelle, avant même d'être exploitée en faveur des *reportages* sensationnels, et elle persiste chez beaucoup d'Orientalistes depuis le XVII^e siècle. Là où un texte porte « Ismaéliens », on traduit avec désinvolture par « Assassins », comme si c'était la même chose. On oublie qu'il existe encore une communauté ismaélienne, et l'on se fait inconsciemment, à travers le temps, l'agent complaisant de la tenace propagande abbasside ou de la haine fanatique de Saladin.

Notre propos n'est pas de revenir ici sur ces vicissitudes historiques (*) ni sur ce défaut de résistance scientifique. Un fait capital s'est produit depuis quelque vingt ans, changeant du tout au tout les conditions dans lesquelles travaillaient nos prédécesseurs, aux prises avec des rapports émanant de théologiens ou d'historiens sunnites, farouchement hostiles à toute forme du shi'isme. Nous avons eu enfin accès à des traités authentiques et complets de doctrine ismaélienne. C'est de celle-ci qu'il s'agira ici, et quiconque a médité ces livres, sait déjà que l'étude de la spiritualité ismaélienne n'a absolument rien à voir avec les « histoires d'assassins ».

Ce qu'elle appelle plutôt, c'est cette confrontation compréhensive qui ne put, ou ne pouvait, se produire au Moyen Age. Déterminer la typologie du système de connaissance ismaélien, afin de l'apparenter à sa famille spirituelle la plus proche, en est la première condition. Il est remarquable qu'au moment même où, grâce à la découverte des manuscrits coptes de Nag-Hammadi, nous pouvons espérer accéder pour la première fois à toute une bibliothèque de gnose antique, nous soyons mis à même également d'étudier la plus significative récurrence de la Gnose en Islam. Si enfin étaient levées les difficultés d'accès aux textes que nous éprouvons hélas! dans nos domaines respectifs, c'est en quelque sorte une rencontre retardée depuis plusieurs siècles, qui deviendrait enfin possible.

L'on sera peut-être à même de démontrer un jour la filiation secrète d'une Gnose à l'autre. Pour le moment, on doit se limiter à relever des traces et des indices, déjà suffisants pour que le problème se pose. Il est en tout cas possible de relever certaines homologies de structure, et ce sont elles surtout qui retiendront ici notre attention. Aussi bien la Gnose n'a-t-elle jamais eu le caractère d'un système dogmatique clos; la liberté spéculative dont témoignent les Gnostiques du III^e siècle est telle, que chacun se donne pour tâche de contribuer à la découverte des événements du Plérôme et d'enrichir les symboles; ce qu'une remarque hostile d'Irénée interprète comme une instabilité ou une contradiction dans les doctrines, n'est qu'un témoignage de leur vitalité. Il y eut une prolifération analogue dans les premiers siècles du shi'isme, mettant les hérésiographes dans le même embarras et la même impuissance à soupçonner le fil reliant les doctrines qu'ils enregistrent. Corollairement, la Gnose shi'ite en général, la Gnose ismaélienne en particulier, ne pourrait-elle être envisagée comme un simple prolongement de la Gnose

ancienne. Elle suit sa voie absolument propre; elle élimine, comme elle assimile et transforme bien des motifs parfaitement reconnaissables.

Mais il reste que nous sommes bien en présence d'une Gnose, c'est-à-dire d'un enseignement qui ne tend pas à un pur savoir, d'un mode de connaissance qui n'est pas un simple acte de connaître. Ce n'est pas un enseignement de masses, c'est un enseignement initiatique transmis à chaque adepte nommément choisi; c'est une connaissance ésotérique (*'ilm al-Baḥīn*), une connaissance de Vérité (*'ilm al-Ḥaqīqa*) qui produit comme telle une nouvelle naissance, une métamorphose, le salut de l'âme. « Cette naissance spirituelle (*wilāda rūḥāniya*) s'accomplit dans le monde du *ta'wil*, tandis que la naissance physique s'accomplit dans le monde du *tanazzil*(¹). Religion positive ou donnée littérale (*tanazzil*), et exégèse spirituelle (*ta'wil*) sont les deux pôles. Étymologiquement, *ta'wil* veut dire « ramener, reconduire à... », c'est-à-dire reconduire les données littérales (*ṣāḥīḥ*, *sharī'a*) au plan de la Vérité spirituelle (*ḥaqīqa*). Par cette *exgesis*, l'Ismaélisme opère sur les données de la Révélation coranique, de la même manière que la Gnose antique sur les données chrétiennes; il opère une transmutation de toutes ces données, événements et personnes, en symboles. Ce faisant, il opère une transmutation de l'âme, sa résurrection (*qiyāma*), et il porte bien ainsi le caractère fondamental qui l'apparente aux autres formes de la Gnose.

Notre premier souci sera de relever ici quelques traces de cette parenté, telle que nous le permettent quelques œuvres importantes désormais accessibles. On ne se propose pas d'établir le bilan des résultats acquis par les publications des vingt dernières années; confronté aux tâches qui se proposent encore, ce bilan apparaîtrait comme médiocre, comme apparaîtrait vainement ambitieux tout propos de systématisation prématurée. Car nous n'en sommes qu'aux prémices. Une brochure publiée par *The Ismaili Society of Bombay* à l'occasion de son X^e anniversaire (16-2-1956) établit que jusqu'en 1922, à peine connaissions-nous trois ou quatre traités authentiques. Depuis lors, les textes publiés, en arabe et en persan (et d'étendue très diverse), représentent une quarantaine de titres. Or le *Guide to Ismaili literature* de W. Ivanow (1933, seconde édition annoncée) signale 691 titres.

Si nous pouvons ainsi mesurer nos ignorances, celles-ci ne sont pas les seuls obstacles à éliminer en vue du dialogue dont il faudrait

(¹) *Kullīnī Pīr*, éd. W. IVANOW, p. 114 du texte persan. Sur le *ta'wil* comme opération spirituelle, cf. H. COASTS, *Aricense et le Récit visionnaire*, tome I (*Bibliothèque Iranienne*, vol. 3), Téhéran-Paris, 1954, pp. 32-40, et *Étude préliminaire pour la description des données*, *Journal de l'Association de l'Étude de l'Iran*, 1955, p. 10.

amener à éclore les prémices. Il semblerait que la Gnose ait toujours été un problème « explosif ». On rencontre de temps en temps, venant de côtés très divers, certaines affirmations péremptoires, telles que celle-ci: le christianisme et la Gnose sont des grandeurs hétérogènes et inconciliables. Il est à craindre que des préceptions de ce genre empêchent à tout jamais de *comprendre* et de *valoriser*. Ce qu'il convient plutôt de dire, c'est qu'entre le Christianisme historique et officiel et le Christianisme de la Gnose, il y a une hétérogénéité, comparable à celle qui existe entre l'Islam orthodoxe et l'Islam des Spirituels (*Ahl al-'Irfân*); c'est simple probité intellectuelle que de reconnaître le fait. Mais là où l'on dépasserait les règles de l'hérméneutique, c'est en maintenant en vigueur cette contradiction, lorsque les termes sont encore indéterminés, c'est-à-dire en l'affirmant entre la Gnose et le Christianisme comme tel, ou entre la Gnose et l'Islam comme tel. Ou plutôt: il est bien vrai que le *Qurân* n'institue pas, dans sa matérialité littérale, une religion gnostique, mais l'une des tâches des études ismaéliennes serait précisément de relever les homologues entre les conceptions gnostiques du Christianisme et la conception gnostique ismaélienne de l'Islam.

II.

Le plus ancien traité qui nous soit accessible actuellement, semble bien être le *Umm al-Kitâb*, éclos en milieu *khattâbi*, ainsi désigné du nom d'Abû 'l-Khattâb, le trop enthousiaste adepte de l'Imâm Ja'far al-Şâdiq (ob. ca 148/765). « La religion ismaélienne (*madhab-e ismâ'ili*) est celle qu'ont fondée les enfants (spirituels) d'Abû 'l-Khattâb, qui ont fait le sacrifice de leur vie par dévotion pour l'enfant de Ja'far Şâdiq, Ismâ'il » (1). Que ce texte persan archaïque soit le texte original ou une version de l'arabe, il reflète en tout cas fidèlement les idées qui avaient cours au III^e/VIII^e siècle, en ces milieux où prenaient forme les motifs de la Gnose shî'ite; il y aurait à déceler dans les informations sommaires fournies par les hétérographes, ce que ces motifs recueillaient de la Gnose antérieure (v. g. chez Hishâm al-Jawâliqî, Muğhira, Shulmâghânî, etc.). On a qualifié le *Umm al-Kitâb* de traité proto-ismaélien, ce qui est exact, à condition de considérer que si certains motifs ne se retrouvent plus dans les grands traités de la période fâtimide, d'autres en revanche sont la première esquisse des amplifications ultérieures.

Il est difficile présentement, de suivre en détail la transition entre ce premier traité et la scolastique ismaélienne de la période fâtimide. On constate que le IV^e/X^e siècle fut une période de fermentation intense (1). La controverse constructive à laquelle sont mêlés quatre grands noms d'ismaéliens iraniens (cf. infra § X) nous fournit déjà une information considérable. En outre la vitalité de la recherche, la puissance configuratrice, s'attestent dans les différences qui marquent des œuvres à peu près contemporaines. Il y a une grande différence dans la structure du Plérôme céleste telle que le décrit Nâsir-e Khosraw, par exemple, et le schéma instauré par Hamidaddin Kermânî, qui le met en correspondance avec la décade connue des philosophes (les *falâsifa*, al-Fârâbî et Avicenne). Une fois consummé le grand schisme consécutif à la mort de Mostançir bi'llâh (1094), les deux grandes branches de l'ismaélisme suivent chacune leur voie. L'« ancienne *da'wa* » (*da'wa qadîma*, selon l'expression de Shahrastâni) continue jusqu'à nos jours la tradition fâtimide en langue arabe (2). La « nouvelle *da'wa* » (*da'wa jadîda*), l'ismaélisme réformé de la tradition d'Alamût, a vu sa littérature, en langue persane, ravagée lors de la tempête mongole. Nous devons au labeur de W. Ivanow d'en connaître quelques monuments majeurs. Son extrême intérêt est de revivifier le sentiment gnostique de l'ismaélisme primitif, de l'accentuer dans le sens d'une religion de salut personnel, une religion de Résurrection (*dîn-e qiyâma* ou *restâkîz*); elle a imprégné tout le soufisme iranien sous le couvert duquel elle a survécu. Quoi que l'on pense des origines de Shams-e Tabrîz (s'il fut ou non le fils d'un grand-maître d'Alamût), on relèvera que son « secret mystique » consigné dans le *Wahid-Nâmâh* du fils de Jalâladdin Rûmî, a son équivalent exact dans le commentaire de la *Khawâss al-Bayân* attribué par la tradition ismaélienne à Hasan Şabbâh (3). Et ceci également est d'une importance majeure pour l'histoire de la spiritualité ismaélienne et de ses connexions avec le soufisme.

(1) Voir notre Introduction au Commentaire de la *Qasida ismaélienne d'Abû'l-Haithamî Jorjîni* (*Bibl. Iranienne*, vol. 6). Téhéran-Paris, 1936; non seulement ce commentaire nous permet de fructueuses comparaisons avec celui de Nâsir-e Khosraw, mais un disciple direct (sans doute Moḥammed Sorkh de Nîshapour) nous atteste les efforts et les recherches de son maître.

(2) Dans la littérature ismaélienne de l'époque fâtimide, l'œuvre de Nâsir-e Khosraw se signale comme étant tout entière en persan; il faut y ajouter le commentaire cité ci-dessus (n. 1), ainsi que la version persane du *Kashf al-Mahjûb* attribué à Abû Ya'qûb Sejrîstâni (éd. H. Coeur, *Bibl. Iranienne*, vol. 1, 1919).

(3) Comparer *Wahid-Nâmâh*, éd. Hootky, p. 197 (sur *maqâm-e marâbîq*), et le texte de Hasan-e Şabbâh cit. in Kuldmi Pir, p. 81 du texte persan (sur *marâbîq-e mohâb-e Haqq*).

III.

Une autre difficulté nous attend, si nous cherchons à situer la théosophie spéculative de l'ismaélisme dans le contexte de la philosophie se développant en Islam. Je viens de faire allusion à la schématisation du Plérôme céleste chez Kermânî, et à son homologie avec celle d'Avicenne. C'est qu'à leur façon, les *falâsifa* sont également des témoins de la Gnose en Islam. A vrai dire, la connaissance philosophique reste toujours une sagesse (*hikmah*), une gnose, qui doit procurer le salut spirituel par illumination de l'âme. C'est là même son sens ultime, et il serait arbitraire d'isoler l'ismaélisme de l'avicennisme et de la « théosophie orientale » (*Isbrâq*) de Sohrawardî, sans parler de ses affinités avec la théosophie d'Ibn 'Arabî; mais on ne peut guère y faire allusion que comme à un programme de recherches.

La théorie des Intelligences ('*uqûl*), l'angélogie avicennienne, développe une succession de syzygies présentant une homologie de structure avec celles des grands systèmes gnostiques. De chaque Intelligence ('*uql*), Noûs ou Chérubin (*Karâb*), procède une Âme (*nafs*) qui forme couple avec elle. Une brève *Risâla* (*Risâla fî'l-Malû'ika*) nous précise même leurs Noms respectifs (1). Le nom du premier des Chérubins, *Wajh al-Quds*, correspond exactement à celui du Monogène dans les *Excerpta* de Théodote: *Face du Père*. Ce même schéma est conservé dans les *Tasawwûf* de Naṣîraddîn 'Îsî, où il se complique encore du fait que non seulement l'Intelligence, mais l'Âme également produit des actes de contemplation qui engendrent de l'Être.

Mais d'autre part, la structure syzygique s'enrichit, dans l'ismaélisme, d'un aspect qui ne pouvait figurer dans l'avicennisme, à savoir la correspondance et le parallélisme entre les degrés du Plérôme céleste (*al-hudûd al-'ulucîya*) et les degrés constituant la hiérarchie ésotérique de la *da'wa* (le «*ménem-men*»), c'est-à-dire les grades de la sodalité ismaélienne (*al-hudûd al-sufîya*) (2). Le *Nâsiq* (prophète énonciateur) est mis en correspondance avec la Première Intelligence (le premier des Chérubins chez Avicenne), son légataire spirituel (*Wasî*), fondement (*Asâs*) de l'Imâmât, est mis en correspondance avec la seconde Intelli-

(1) Voir notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, tome I, pp. 71-72, où est cité en entier ce passage de la *Risâla*.

(2) Cf. notre *Étude préliminaire pour... Naṣîr-e Khawarizmi*, pp. 74-91 (le symboli-

gence⁽¹⁾ (l'idée qu'une personne terrestre représente, typifiée, une hypostase céleste, se retrouve aussi bien dans le gnosticisme latin médiéval)⁽²⁾. La seconde Intelligence pourra être considérée comme l'Âme du monde, formant avec la première Intelligence la *dyade* primordiale. On pourra encore considérer, à la manière avicennienne, que de la première Intelligence procèdent à la fois la première Âme et la seconde Intelligence. De toutes façons se pose le problème du rapport entre *'Aql* et *Nafs*, Intelligence et Âme (savoir si le fait que celle-ci soit matrice par désir de nature, implique une imperfection dans son être). Selon qu'on en décide, s'ensuivra la préséance du Prophète sur l'Imâm, ou inversement celle de l'Imâm, le Silencieux (*sâmit*) sur le *Nâtiq*. En général, les auteurs de la période fâtimide décident dans le premier sens. Mais la décision contraire reste en instance. Elle se fait jour aussi bien dans les textes *noçayris* que dans les spéculations alchimiques de Jâbir: l'ordre de préséance des hypostases symbolisées dans les lettres *'Ayn* ('Alî), *Sîn* (Salmân), *Mîm* (Mohammad)⁽³⁾. Dans la tradition d'Alamût, la préséance de l'Imâm s'affirme de plus en plus⁽⁴⁾, de même qu'elle est toujours latente ou avouée dans le shîisme duodécimain (la préséance de la *nubucca* ne tenant qu'au fait que présupposant tout d'abord aussi une part de *nabûya*, elle se surajoute à celle-ci). La situation est ainsi dominée à la fois par les « événements » perçus dans le Plérôme, et par une prophétologie que complète une imâmologie, laquelle se rattache dans l'ismaélisme à une christologie de type ébionite (cf. encore infra § IX).

Tardivement encore en Iran, dans l'avicennisme shîite, se font jour certaines réminiscences et comparaisons remarquables auxquelles on fut conduit en méditant la naissance éternelle du Plérôme avicennien. Un des plus brillants élèves de Mir Dâmâd à Ispahan au XVII^e siècle, Sayyed Ahmud 'Alawi, met en connexion avec l'ancien zoroïanisme iranien, l'idée que dès l'éclosion de la première Intelligence, éclôt une dimension d'ombre (sa part de non-être en tant que son être est non néces-

(1) Voir les tableaux de concordance entre hiérarchies célestes et hiérarchies terrestres (d'après Hamid Kermâni et Idris 'Inâdullâh) dans notre étude: *Épiphany divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne* (« *Iranica-Jahrbuch* », XXIII), Zürich 1955, pp. 178-185 (abrégé, ici = *Gnose ismaélienne*).

(2) Cf. HANS SÖFFNER, *La Religion des Cathares*, Uppsala 1919, p. 13.

(3) Cf. L. MASSIGNON, *Salmân Pâk et les primices spirituelles de l'Idem ismaélien* Tours-Paris, 1934; H. COHN, *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Huwayyân* (« *Iranica-Jahrbuch* », XVIII), Zürich 1950, pp. 61 ss.

(4) Cf. le petit traité persan d'imâmologie: *Faṣl dar Bayân-e Ahmâdiyye Imâm* éd. W. IVANOV, Bombay 1917.

saire en soi), ombre qui va grandissant et s'aggravant jusqu'à la dixième et dernière Intelligence (*). Certes, cette comparaison n'est pas sans impliquer une modification profonde qui retarde en quelque sorte le moment où fait éclosion le schéma zervânite (Zervân étant devenu un ange du Plérôme). Or, c'est ce décalage que l'on retrouve dans la dramaturgie cosmique de l'Ismaélisme, et il était déjà accompli dans la doctrine des Zervânites et des Gayomartiens, telle que la décrit Shahrastâni (cf. encore infra § VII). Ce décalage est à mettre au compte des caractéristiques qui différencient la Cause ismaélienne à l'égard du dualisme en général. Ici la vision située à l'intérieur du Plérôme la crise qui donne naissance à la Ténèbre, mais c'est pour l'en précipiter, vaincue, une fois éclos. C'est pourquoi celle des Intelligences qui assumera le rôle de Démonurge, n'aura pas les traits inquiétants d'un Jaldabaoth, pas plus que les Anges récents des sphères ne ressembleront aux Archontes hostiles. Loin de là, l'idée de la *tarbiya* ou pédagogie angélique (déjà indiquée dans le *Mi'râj-Nâmah* attribué à Avicenne) (†) les montre secourables au gnostique pour l'aider à « sortir », à retourner « chez lui », à effectuer son *Mi'râj* mystique. C'est sur terre qu'est le démoniaque, se manifestant dans le combat implacable que livrent les antagonistes de l'Imâm.

Le décalage transposant d'un ou de plusieurs plans le schéma zervânite, tel qu'il a été envisagé par les Avicenniens et par les Ismaéliens, permettrait d'instituer une comparaison différentielle entre la cosmogonie des *falâsifa* et la cosmogonie ismaélienne. Cette comparaison considérerait en premier lieu deux figures dominantes: le *Θεός ἑνωστικός* et l'Ange qui assume la fonction de Démonurge.

Chez les *falâsifa*, l'Être Nécessaire (*Wâjib al-wujûd*) est le Premier Être (*al-Haqq al-awwal*). Il transcende le Cosmos et la hiérarchie céleste, mais il est licite de lui attribuer certains prédicats et certaines relations non incompatibles avec son immutabilité. L'« Originateur » (*Mubdî*, *πρωτογενής*) des Ismaéliens est absolument inconnaisable et imprédictable; il est au-delà de l'être et du non-être, du non et du soi. La dialectique d'une double négativité se referme sur l'Originé primordial (*al-Mubdî al-awwal*), le premier Ange qui est en fait le support même du Nom divin, *Al-Jâh*.

La Dixième Intelligence, l'Intelligence agente (*'Aql fa'âl*) des *falâsifa*, a son homologue dans l'Ismaélisme (le schéma de Kernânî).

* Cf. Avicenne et le *livre résurrectionnaire*, tome I, pp. 67-70, et notre étude sur les *cosmogonies ésotériques de Mir Dossâk*, dans *Mélanges Massignon*.

† Sur le thème du *Mi'râj* et le *Mi'râj-Nâmah* attribué à Avicenne, cf. *ibid.*

C'est le rôle prépondérant de cette Figure qui empêcha le pur avicennisme d'être assimilable à la scolastique latine orthodoxe, reculant devant la perspective d'angéologie fondamentale que cette Figure présuppose (1). Des Récits mystiques d'Avicenne à ceux de Sohrawardi, sa relation personnelle avec le gnostique, la fonction de sa pédagogie céleste se précisent et s'accroissent. Elle est le terme du pèlerinage au Sinai mystique que décrit le récit de l'« Exil occidental » (*al-ghurba al-gharbiya*) (2). Là même se font jour plusieurs motifs bien connus de la Gnose manichéenne (le jeune homme jeté au fond d'un puits, l'Étranger rappelé à la conscience de soi par une lettre que lui adresse sa famille céleste, les étapes du pèlerinage de retour) (3).

S'il est une Figure qui appellerait une comparaison entre spiritualité d'Orient et d'Occident au moyen âge, c'est bien celle de cet Ange parèdre qui ouvre le sens du Cantique des Cantiques à certains mystiques juifs, et que certains compagnons de Dante, Dino Compagni par exemple, invoquent comme *Madonna Intelligenza*. Identifiée chez les *falāsifa* avec l'Ange de la Révélation qui est Gabriel, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, désignée chez Sohrawardi comme Ange de l'humanité (*rabī' al-namī' al-insānī*), cette Intelligence devient dans l'ismaélisme l'Adam spirituel (*Adam rūhānī*), c'est-à-dire l'*Anthropos* céleste bien connu des différentes écoles de la Gnose ancienne. Comme telle, elle est le protagoniste d'un drame qui n'a pas son équivalent dans la cosmogonie des purs *falāsifa*, drame qui du troisième rang angélique la fait reculer au dixième, et qui est l'origine de toute notre mytho-histoire (cf. infra § VII).

Il reste cependant d'autres points de contact à élucider entre l'ismaélisme et la théosophie sohrawardienne de l'*Ishrāq*. Il y a l'idée de l'*Imām*, telle qu'elle figure au prologue du *K. Hikmat al-Ishrāq*. Il y a le projet même de la « théosophie orientale » (*hikma ishrāqiya* ou *mashriqiya*), tel que l'a conçu Sohrawardi. Reprenant le projet d'Avicenne considéré comme avorté, Sohrawardi, avec l'idée d'un Orient qui n'est pas inscrit sur nos cartes mais fut bien connu de la Gnose (4), instaure l'idée d'une « connaissance orientale » dont, chose curieuse, un énoncé comparable

(1) Cf. *ibid.* pp. 118 ss.

(2) Voir le texte arabe et la version persane de la *Risālat al-ghurba al-gharbiya*, in *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi*, éd. H. CONROY (Bibl. Iranienne, vol. 2), Téhéran-Paris, 1932, pp. 274-297.

(3) Cf. *Acta Thamar*, 108-113 (l'Hymne de l'Âme) et *Kephalaia*, pp. 181-182.

(4) Cf. nos *Prolegomènes I et II* aux *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi* (vol. I: *Bibliotheca Islamica*, vol. 16, Istanbul 1945; vol. II: *Bibliothèque Iranienne*, vol. 2, Téhéran-Paris 1957).

se retrouve chez Alain de Lille (1). Préfigurant le projet du byzantin Gémiste Pléthon, Sohrawardi veut conjoindre les enseignements de Zoroastre et de Platon. Or, le projet peut apparaître moins surprenant si on le réfère à l'aspect sous lequel la prophétologie ismaélienne a su envisager le zoroastrisme. Puisque l'enseignement de Zoroastre, *hojjet* du IV^e Nâsiq, a été corrompu par ses successeurs (cf. infra § X), devait se faire jour l'idée de le rendre à sa pureté. Ce fut le projet de Shihâbad-din Yahyâ Sohrawardi, *shaikh al-Ishrâq*.

IV.

Il n'est possible ici que de rappeler à grands traits certains thèmes communs à toutes les écoles de la Gnose, ceux où étant donnée cette communauté même, l'inspiration propre qui commande la Gnose ismaélienne se décèle avec évidence. Il y a en premier lieu le thème que l'on vient de rappeler: la divinité inconnaissable, imprédictable, ineffable (τὸ ἀβυσσόν), l'Abîme de Silence auquel s'origine tout le devenir des mondes. La Gnose ismaélienne, récusant toute métaphore empruntée à l'idée de « père », la désigne comme *Mubdi'*, l'« Originateur » (cf. προπαχτή), donnant éternellement origine au Plérôme archangélique (le *Dâr al-Idâ'*, *'Âlam al-Sufû'*, monde de la Pureté). La crise advenue dans ce Plérôme, à laquelle toutes les GnoSES rapportent les grands actes de la Création et de la sotériologie, se trouve également mise en scène par la dramaturgie ismaélienne, mais avec des variantes et des nuances où s'annoncent les préoccupations de Gnostiques ayant en propre à méditer les données islamiques. La figure de l'*Anthropos*, le Sauvé-Sauveur, la relation entre un *Christos* céleste et sa manifestation terrestre, ont leurs homologues dans la figure de l'Adam spirituel (l'*Adam rubâni*, le troisième Ange devenu dixième), et dans sa relation avec celui qui en est le pôle terrestre, l'Imâm qui reconduit à lui tous les siens, de Cycle en Cycle, jusqu'au dernier Imâm qui clôturera le Cycle des Cycles, le Résurrecteur (*Qâ'im al-Qiyâma*, en persan *Kholâ'and-e Restâkhiz*). Que le ressort de cette dramaturgie soit ici également le pressentiment gnostique de l'origine et de la préexistence céleste des âmes, c'est ce que met en évi-

(1) « Sicut in mundo minori firmamentum movetur ab Oriente in Occidentem et revertitur in Orientem, sic ratio in homine movetur a contemplatione Orientalium, id est caelestium... consequenter de-cessit ad Occidentalia, id est ad considerationem terrenorum... deinde revertitur ad Orientem, iterum considerando caelestium. *Par. lat.* 219, 266 (je dois cette référence à M^{lle} M. T. d'Alverny). Alain de Lille (seconde moitié du XII^e siècle) est le contemporain de Sohrawardi (n. 1191).

dence l'anthropologie ismaélienne, laquelle n'est en somme qu'une section de l'angélogie; ainsi se trouve déterminée en outre une classification parallèle à la division classique, entre pneumatiques (*rūhīnī*, 'aqlānī), psychiques (*nafsānī*) et hyliques (*jismanī*) (1).

On peut alors considérer qu'une fois reconnus les deux termes, Gnose antique et Gnose ismaélienne, le propos d'approfondir leur relation imposerait une double tâche: déceler les indices d'une transmission effective, dégager les homologues de structure et leur signification, tâche qui est en propre celle du phénoménologue. Mais si l'historien n'est pas doublé par celui-ci, étant donnée la pénurie des « documents d'archives », il devra se limiter le plus souvent aux hypothèses infécondes. Quelques données cependant nous mettent sur la trace de contacts effectifs qui ont dû se produire entre gnostiques chrétiens et ces premiers milieux shī'ites dont la ferveur enthousiaste est à l'origine de l'ismaélisme.

Il y aurait à distinguer entre ce que l'on peut appeler d'une part les rencontres entre les textes, et d'autre part les contacts entre les personnes. Quant aux premières, ce sont, par exemple, les signes attestant comment furent méditées et assimilées en milieu ismaélien, certaines des Écritures chrétiennes « apocryphes », écloses en milieu gnostique. On relèvera plus loin (§ V) un exemple d'imamologie se développant sur un épisode des Évangiles de l'Enfance, et toute étude s'attachant aux relations de la Gnose ismaélienne avec la Gnose ancienne, devra être particulièrement attentive à cette fructification, de part et d'autre, des Écritures dites « apocryphes ». La rencontre ne se limite pas à celles-ci. Elle s'annonce encore sous forme de variantes modifiant les textes canoniques, connus et cités *verbatim* par les auteurs ismaéliens, parce que l'esprit qui inspire ces variantes apparaît si authentiquement gnostique, qu'il faut alors supposer que nos théosophes aient eu connaissance, sinon en main, des textes que nous ne possédons plus. Aussi bien, au IV^e/X^e siècle, les livres d'Abū Ḥātim Rāzī (*Aḥām al-nubuwa*) et d'Abū Ya'qūb Sejestānī (*Iḥbāt al-nubuwa*) montrent-ils une connaissance de première main aussi bien de l'Ancien et du Nouveau Testament, que des sectes religieuses (Zoroastre, Marcion, Mani, Mazdak, Bēhāfarid etc.).

Particulièrement frappante est la longue citation que donne Abū Ya'qūb Sejestānī du chapitre de l'Évangile selon S. Matthieu (25,35-16) annonçant le jugement final des nations par le Fils de l'Homme; une

(1) Cf. en particulier Nāṣir-e Kušānaw, *Jāmi' al-Ḥikmahāyn*, éd. H. CROWT et M. Mo'In (*Bibl. Iranienne*, vol. 3), 1953, le chap. XI, pp. 135 ss. et l'introduction au *Commentaire de la Qasida* (*supra* p. 109, n. 1), pp. 83 ss.

variante deux fois répétée bouleverse la perspective « sociale » développée par le texte canonique. Là où ce dernier porte: « Toutes les fois que vous avez fait ces choses pour l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous les avez faites », — la version que cite *verbisim* Abû Ya'qûb porte: « Le Seigneur rassemblera les justes et les pervers... les justes lui diront: Quand donc as-tu eu faim et soif, quand donc étais-tu captif?... Et le Seigneur leur dira: Vous dites vrai, mais tout ce que vous avez fait pour vous-mêmes (ou à vous-mêmes, pour vos propres âmes, *kullamû şana'tum bi-anfusikum*), c'est pour moi-même (ou à moi-même) que vous l'avez fait ». lit Abû Ya'qûb commente: « C'est ici l'Âme du monde (*Nafs kulliyâ*) qui s'entretient avec ses âmes, les âmes individuelles dont elle a besoin pour atteindre à ce que comporte son rang, ce qui veut dire qu'elle a besoin des dons intelligibles que les âmes individuelles acquièrent en ce monde par l'intermédiaire des choses sensibles » (1).

La variante offre cette particularité remarquable de substituer à la mention du « frère » celle de « toi-même », ta propre âme (*nafs*). L'exégèse d'Abû Ya'qûb Şejestâni montre que pour un théosophe ismaélien l'homologation du texte se faisait spontanément. Mais à défaut, pour nous, de pouvoir identifier la provenance historique et la source de cette variante si capitale qu'elle centre la compréhension du texte évangélique sur la subjectivité personnelle, il faudrait identifier l'opération mentale qui aboutit à cette substitution, et avec elle le motif qui l'imposa. Or, il ne nous apparaît pas impossible de reconstruire l'exégèse gnostique qui satisfait à ce motif, et de saisir à sa source une intuition commune à la Gnose ismaélienne.

D'un autre passage de ce même Évangile (Matth. 5/25 ss. = Luc 12/30 ss.) les Carpoétriciens donnaient une exégèse qui, si on la complète par celle qu'en donne la *Pistis Sophia*, semble bien nous mettre sur la voie. L'adversaire dont il faut se dégager pendant que l'on est en route avec lui (i.e. pendant la vie terrestre), c'est le « diable » qui doit conduire devant le Juge (i.e. l'Archonte démiurge) les âmes sorties inachevées et impures de ce monde, afin qu'elles soient jetées en prison, c'est-à-dire dans la géhenne d'un nouveau corps terrestre (2). De ce « diable », la *Pistis Sophia* montre la profonde signification subjective, lorsqu'elle identifie cet adversaire avec l'ἄντικλον πνεῦμα, cet esprit

(1) *Kitaû al-Yanûbi'*, *Yanûbi'* 28 (copie personnelle). On a abrégé ici la citation qu'Abû Ya'qûb donne tout au long, et qui se termine sur ces mots: « Tout ce que vous avez omis de faire pour vous-mêmes, c'est comme si vous aviez omis de le faire pour moi-même ».

(2) *Intélex. Adr. hor.* I, 25. Cf. G. H. S. MEAD, *Fragments of a faith forgotten*, n. 272.

qui est la contrefaçon de l'âme, source en elle de tous les maux; c'est comme un corps que les archontes planétaires hostiles ont agglutiné à l'âme, lors de sa descente, en lui faisant boire l'eau de la Coupe d'oubli. C'est lui l'adversaire dont parle le verset évangélique, l'« autre en moi », le frère ennemi, dont l'âme doit se dégager afin de le rejeter aux archontes, et paraître, lumière pure, devant le Juge qui est la Vierge de Lumière (?). Tant qu'il s'impose à elle, l'âme ne peut être en paix avec soi-même, retrouver l'unité et l'intégralité d'un être de lumière. Réciproquement être en paix avec soi-même, c'est dominer et éliminer cette Ombre. Alors dans cette perspective, un gnostique, qu'il fût Carpocratien ou autre, pouvait lire ou comprendre les versets qui précèdent immédiatement (Matth. 5, 23 ss.) de cette manière: « Va d'abord te réconcilier avec toi-même (?), et seulement alors reviens et offre ton présent à l'autel. Car, après tout, ne peut être en paix avec ses frères (au sens même du texte évangélique), celui qui d'abord n'est pas en paix avec soi-même. La présence de la condition subjective se rend ainsi évidente: ton amour ne vaut que ce que tu es. La modification du texte évangélique qui impose cette présence, et tel que le lisait Abû Ya'qûb, ne fait donc que découler expérimentalement de la vérité gnostique: qu'as-tu fait de toi-même et pour toi-même? La transition exégétique dont les phases nous reconduisent ainsi du texte canonique au texte gnostique, correspond précisément à l'opération mentale que nous pouvons identifier dans le bref commentaire donné par Abû Ya'qûb.

Un entretien de l'Âme du Monde avec ses âmes, les âmes individuelles, dont elle a besoin pour atteindre à son rang, tel est ce qu'Abû Ya'qûb perçoit dans le texte de Matth. 25, 35-46. Cette Âme du Monde, en termes ismaéliens, c'est notre Demiurge, l'Adam spirituel (*Adam rūhānī*), le troisième Ange qui fut le protagoniste de la crise dans le Plérôme (cf. *infra*, § VII). Il fut, lui d'abord et à son insu, la proie d'un *ἀντίπαρος πνεύμα*, l'Iblis-Ahriman caché en lui, l'Œnôbre qu'il dut surmonter et vaincre dès qu'il l'eut reconnue, mais qui paralysa si profondément son être que dès lors il « retarda » de sept rangs célestes

(?) Sur cette anthropologie et le destin posthume de l'âme: *Pistis Sophia*, chap. 111, 113 (où est commenté Matth. 5, 23 ss.), 131.

(?) Aussi bien cette lecture serait-elle conforme à cette autre variante capitale que nous fait connaître l'*Oxyrhynchus*: « Là où il y a deux, ils ne sont pas sans Dieu. Mais là où il y a un seul, je le dis, je suis avec lui ». Cf. H. G. EVELYN WHITE, *The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus*, Cambridge 1920, p. 36, et *Patrologia Orientalis* IV, p. 155. On a rapproché ce passage d'un texte de l'*Évangile selon les Égyptiens* et de la *II^e Épître de Clément*, chap. XII: quand les deux (i.e. le masculin et le féminin) ne feront plus qu'un.

sur son rang originel. L'aider à reconquérir cette distance, c'est la tâche de tous les siens, i.e. de tous ceux qui, venus sur terre, appartenaient à son propre Plerôme (infra §§ VII et IX). D'où cette co-responsabilité de l'Âme du Monde et de ses âmes, qui est ici un aspect ismaélien du « théologoumène des membres », si caractéristique du manichéisme. Ainsi, ce que chaque âme fait pour soi-même, elle le fait pour cet Ange-Adam, figure ismaélienne du Sauvé-Sauveur qui, de Cycle en Cycle, avec l'aide de ses âmes triomphant chacune de leur propre Iblis, reconquiert son rang céleste (cfr. infra § IX). Cette aide consiste donc pour chaque âme à éliminer, à son tour, son ἀντίμαχον πνεῦμα, son Iblis-Ahriman (?). Se dégager du l'Adversaire, c'est se retrouver dans l'unité de son être (ce sens subjectif du *tanhîd* érotérique), libre pour « soi-même », c'est-à-dire pour la forme de lumière qui se conjoint à l'adepte au moment de son initiation, et dont la croissance lui incombe. Car la solidarité qui cohère le *corpus mysticum*, le « Temple de lumière » de l'Imâm, n'est pas celle d'une collectivité sociale préexistante d'autorité; elle résulte de la mise en connexion directe, personnelle, de chaque adepte avec le rang (le *hamb*) qui lui correspond dans le Plerôme céleste. C'est ainsi le sens le plus profond de la Gnose et de l'éthique ismaélienne qu'Abû Ya'qûb percevait dans le texte évangélique: « Ce que vous avez fait pour vous-mêmes... ». Et il est remarquable que la leçon de son texte s'accorde si intimement avec un texte évangélique, tel que l'aurait lu ou compris un gnostique du II^e siècle.

Maintenant, outre ces rencontres entre les textes, telles qu'on peut les pressentir en amplifiant leur accord, il est d'autres attestations, aussi allusives peut-être, mais non moins significatives, celles qui nous indiquent certains contacts entre les personnes. On ne peut insister ici sur la personnalité de Maymûn al-Qaddîh et de son fils 'Abdollâh, ni sur la qualité de « Bardesaniens » qui leur a été attribuée, ni se prononcer sur leur rôle exact dans la formation de l'ismaélisme à ses débuts. Au témoignage d'Ibn al-Nadîm, l'auteur du *Fihrist*, qui écrivait à la fin du IV^e/V^e siècle et dont les sympathies shi'ites sont bien connues, si l'on trouvait « jadis » des Bardesaniens en bon nombre dans la Mésopotamie du Sud, de son propre temps, semble-t-il, il n'en existait plus que dans l'Est de l'Iran (Khorâsân) et en Chine, c'est-à-dire en Asie centrale chinoise (?). Toujours est-il qu'il devait en subsister un certain nombre au

(?) On en termes philosophiques indiqués par Abû Ya'qûb: se tourner vers le sensible pour le « dématérialiser » en intelligible spirituel. C'est le processus de la *con-*

II/VIII^e siècle en Mésopotamie, puisque l'un des familiers les plus notables du VI^e Imâm, Ja'far al-Şâdiq, et de ses successeurs immédiats, était en relation avec plusieurs d'entre eux. La personne de Hishâm ibn al-Hakam mériterait une longue étude⁽¹⁾: disciple fervent de l'Imâm Ja'far, ami de la famille des Barmakides, en contact avec toutes sortes d'éléments non musulmans (gnostiques bardesaniens, Manichéens, Nestoriens, Juifs), il fut un des premiers théologiens shi'ites, un support de l'imâmologie naissante; un bon nombre de traditions se réfèrent à son autorité. Qu'un personnage aussi représentatif du milieu shi'ite ait eu de telles « relations » et servit même d'intermédiaire entre elles et l'Imâm, il y a là un indice des voies par lesquelles idées et influences gnostiques ont pu pénétrer aussi bien le shi'isme que le soufisme⁽²⁾.

Comme particulièrement significative entre autres, se signale une exégèse proposée par Abû Shâkir le Bardesanien (*Dayzânî*) à Hishâm ibn al-Hakam : « Il y a un verset du Qorân, lui dit-il, qui exprime une croyance semblable à celle que nous professons. — Lequel? — Le suivant: Celui qui est dans le Ciel un Dieu et sur terre un Dieu (43, 81) »⁽³⁾. Hishâm, embarrassé, en réfère à l'Imâm dont la réponse, il fallait s'y attendre, reste d'une inoffensive prudence⁽⁴⁾. De son côté, le Bardesanien ne faisait qu'entendre le mot « Dieu » répété à deux reprises dans le verset, comme référant chaque fois à une « personne » différente. Son intention était parfaitement justifiable en termes de Gnose en général, car elle semble ne rien faire d'autre que de « reconduire » le sens du verset coranique à la distinction établie entre le Dieu inconnaissable et le θεῶντος θεός (l'Anthropos etc.), et cette distinction correspond justement à celle que professe la Gnose ismaélienne entre le *Muhîd'* (πρωτογενής) et l'Origine primordiale, *al-Muhîd' al-awwal* ou *Protoktistos*.

On s'attendrait donc à voir les apologistes orthodoxes attaquer sur ce point. Or l'accusation portée contre les Ismaéliens de professer l'existence de « deux dieux » revient, certes, avec une lassante monotonie; mais, si la véhémence des orthodoxes s'en prend à l'idée d'une divinité suprême inconnaissable parce que transcendant tout pélicat

(1) Cf. la notice de SHANNASTÂNÎ (*Mîllet*, Téhéran 1288, p. 87) qui groupe sous la dénomination de *Hishâmîya* à la fois l'école de Hishâm ibn al-Hakam et celle de Hishâm ibn Sâm al-Jawâliqî.

× (2) Cf. W. IVANOW, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay 1946, pp. 97-98.

(3) Cf. KULÂNÎ (ou Kolâyânî, selon l'usage iranien), *al-Uşûl min al-Kâfi*, Téhéran 1334 h. s., vol. 1, p. 128.

(4) Aussi bien le verset coranique, pris dans sa simplicité « exotérique », n'offre-t-il pas de difficulté: Abû Shâkir ne porte-t-il pas, lui, le même nom à Kâfa et Haçra? Mais le Bardesanien n'est pas dupe de cette simplification; il remarque, non sans humour, que cette réponse est une « imputation de Hishâm ».

et toute catégorie, elle affecte de se scandaliser plus encore de la dyade originelle du Plérôme: le couple de la première et de la seconde Intelligence ('Aql), l'Originé primordial (Mabda' nawen) et la Première Émanation (Ibi'âth nawen), Nous et Psyché. Buglidi, référant au Kitâb al-Mahsil (de Moh. Nakhshabi), déclare que les Bâtiniens (les Esotéristes) professent que la première Intelligence ayant donné origine à l'Âme, toutes deux ensemble gouvernent le monde. Il identifie alors intrépidement cette doctrine avec celle des Marcéens ou des Mages (Majûs), selon lesquels Yazdân ayant créé Ahriman, tous deux ensemble gouvernent le monde, Yazdân étant l'auteur de tout ce qui est bon et beau, Ahriman l'auteur de tout ce qui est mauvais et laid (!). Bien entendu, en confondant Yazdân (Ohrmazd) avec Zervân, et en identifiant la syzygie 'Aql-Nafs avec le couple antithétique Ohrmazd-Ahriman, on accumule les inepties. En fait, on l'a rappelé déjà et il y aura lieu d'y revenir, une phase de la cosmogonie ismaélienne peut être homologuée à un schéma zervânite, mais cette phase décale si bien le moment initial que la dramaturgie de l'ancien zervânisme se trouve essentiellement modifiée.

De son côté, Daylamî, décelant les périls que le *mahil* ésotérique fait courir à la foi orthodoxe, dénonce également les « deux dieux » qui sont l'Intelligence et l'Âme ('Aql et Nafs, Sâbiq et Tâll, Qalam et Lâth): plus encore c'est tout le plérôme des 'Uqûl qu'il dénonce comme une pluralité de dieux (!), puisque tout en étant désignés comme Anges (*mali'ûn, fereshtagân, Karûbiyân* ou *Chirûbiân*), leur statut ontologique est incomparablement supérieur à celui des simples « messagers » de l'angéologie courante. En fait on pourrait dire que ces degrés du Plérôme (*judûd, limites, « horizons »*) assument, comme hypostases, un rôle analogue à celui des Noms divins dans la théosophie d'Ibn 'Arabi, de même que l'on pourrait dire que le Bardesanien, confilant de *Hi-hâm ibn al-Hakam*, devait avoir un juste pressentiment des implications théologiques.

V.

Dans l'état actuel de nos connaissances, plus encore que ces contacts fugitifs entre personnes, ce sont les homologues de structure qui nous fournissent de nets indices, jalonnant une voie continue de l'ancienne Gnose à la Gnose ismaélienne. De tels indices sont à relever dans

(1) Cf. Buglidi, *Kitâb al-farq bayn'l-farq*, éd. Moh. Bada, pp. 277-278.

(2) Cf. DAYLAMÎ, *Die Geisteslehre der Bâtiniten*, hsgb. v. H. STROTSMANN (*Bibliotheca Islamica*, vol. 11), pp. 5-6, et 72-73.

le plus ancien traité qui nous ait été rendu accessible, le traité en langue persane déjà mentionné ici, intitulé *Umm al-Kitâb*, et qu'un des ses motifs dominateurs», le mythe de Salmân, permet de rattacher au III^e siècle (1). En anticipant sur une étude détaillée, on indiquera ici quelques thèmes particulièrement significatifs.

(1) Le livre se présente sous la forme d'un entretien initiatique entre le V^e Imâm, Moḥammad Bâqir, et trois de ses disciples intimes, des « êtres de lumière » (*roshaniân*), selon l'appellation que leur donne l'Imâm. Le prologue rapporte une scène de l'enfance du saint Imâm, lorsque son maître, 'Abdollah Şabbâh, s'était mis en devoir de lui enseigner les vertus arithmologiques et la valeur symbolique des lettres, c'est-à-dire le *jafr*, l'alphabet philosophique (dont le rôle est non moindre en gnose ismaélienne que chez un gnostique comme Marc le Mage). Mais dès la première lettre, *alef*, les rôles sont renversés; le pauvre maître, dont la science est prise de court, devient l'élève, et l'Imâm enfant devient son initiateur. Or la scène répète, trait pour trait, celle qui est rapportée dans l'*Évangile de Thomas*, et qui est également connue de l'*Epistula Apostolorum* (2); le jeune Imâm s'est purement et simplement substitué à Jésus. Il y a là un fait qui vient confirmer l'observation formulée précédemment; mais ici, ce n'est plus seulement la version gnostique d'un évangile canonique qui est citée et valorisée par un auteur ismaélien; c'est, en s'appropriant un récit contenu dans ces écritures dites « apocryphes », si goûtées en milieu gnostique et manichéen, l'isamologie elle-même qui révèle son affinité avec une christologie au point de supplanter celle-ci.

(2) Un autre trait caractéristique de ce livre proto-ismaélien se trouve dans la prédominance des groupes de cinq, c'est-à-dire le *pentisme* de sa cosmologie (3). De toute éternité, Cinq Lumières aux cinq couleurs existent dans la Mer de Blanchéur (*Bahr al-bayḍa*), Palais céleste de la Limite des Limites. Ces Lumières sont les « membres » (*javârih*) et les épiphanies (*ṣohûr*) d'une même Personne de Lumière (*shukhṣiye nûrâni*); sous la forme humaine, au plan de l'humanité terrestre (*bu-sharīya*), elles apparaissent comme étant Moḥammad, 'Alî, Fâtima

(1) Cf. W. IVANOW, *The Alleged...* p. 164.

(2) Comparer *Umm al-Kitâb*, pp. 13 ss., et *Évangile de Thomas*, chap. VI et VI (M. R. JAMES, *The Apocryphal N. T.*, pp. 31 et 36), *Epistula Apostolorum* 4 (*Ibid.*, p. 10), *Évangile du Pseudo-Matthieu* XXXI (*Ibid.*, p. 77). Inégalement (*Act. her.* I, 20, 1) mentionné est épisode des Évangiles de l'Enfance comme particulièrement goûté de Gnostiques de l'école marcosienne. Aussi bien le *jafr* n'est-il rien d'autre que l'arithmologie si simplement développée déjà chez Marc le Mage; cf. *Gnosc. ismaélienne*, p. 24.

(3) Cf. déjà les observations de L. MASSERON, *Die Ursprünge und die Bedeutung des Quinismus im Islam* (« *Eranos-Jahrbuch* » 1937), pp. 63-65.

Hasan et Hosayn, c'est-à-dire les « Cinq Personnes du Manteau » (*ashâb al-kisâ*), dont la fonction théophanique est également primordiale dans la gnose du shî'isme duodécimain⁽¹⁾. Au-dessous de la Mer de Blancheur, s'étagent neuf coupoles (*gobba*, ou *dîwân*, ou Cieux), chacune ayant sa couleur distinctive (chrysolithe, feu, rouge, émeraude, violette, soleil, lune, lapislazuli, eau); dans chacune, Cinq personnes épiphanisent à leur tour les Cinq Anges-archétypes de la Mer de Blancheur (d'abord Gabriel, Michaël, Seraphiel, Azraël et Souriel; ensuite 'Aql, Nafs, Jadd, Fath, *Khayâl* etc.)⁽²⁾, jusqu'à ce que ce groupe théophanique atteigne à cette Terre du microcosme qui est la Terre du cœur (*zamin-e del*), où Cinq lumières se conjoignent en l'Esprit pensant (*rûh nâfiq*) du vrai croyant, lequel est leur « sixième », leur unitotalité ou leur Seigneur. Jusque dans cette récurrence microcosmique, ces Cinq Lumières sont homologables comme une autre exemplification proprement ismaélienne du célèbre theologoumenon des « membres ». (Dans le manichéisme: les cinq membres spirituels ou les Cinq Sheklînas, Demeures ou Manifestations, du Roi du paradis de Lumière, les cinq fils du *Spiritus vivens*, les cinq Éléments de Lumière, fils et armure d'Ohrmazd, l'Homme primordial, les cinq éléments spirituels ou vertus dans l'homme individuel, tous groupes de « Cinq » symbolisant les uns avec les autres. Dans la gnose de *Pistis Sophia*: le Premier Impératif et les cinq secteurs de Lumière, le grand Envoyé et ses cinq auxiliaires. Dans le système de Basilide: les cinq hypostases, etc.)⁽³⁾. Aussi bien, en milieu islamique, les adeptes de la pentade divine étaient-ils désignés par un nom particulier: les *mukhammisa* (les « pentadistes »)⁽⁴⁾.

En outre, chacune de ces cinq Personnes ou « membres » apparaît comme totalisant dans son individualité même l'ensemble des autres. 'Abdollah Šabbâh, le maître de l'Imâm enfant, bouleversé par l'incident que l'on a rappelé ci-dessus, contemple en extase l'apparition successive de ces cinq Personnes divines. Chacune à son tour, en s'exprimant à la

(1) *Khawâ'is-e Fârimiyâ*, pp. 84 ss.; *Imâm Anî Jum'ân*, *Kitâb al-Majallî*, 479 ss. Il faudrait également mentionner tous les commentateurs shî'ites du verset coranique 22/33 (sacralisation des *Abd al-Bayt*, apparition de l'Ange: Je suis le « sixième » de vous cinq).

(2) Sur cette pentade, cf. notre *Étude préliminaire pour... Nâsir-e Khasraw* (supra, p. 107 n. 1), pp. 91 ss. Si l'on conserve les équivalences de la triade archaïque mentionnée là-même, le lien de subordination théophanique mettrait en correspondance ici 'Aql et Nafs avec Souriel (Uruël) et Azraël.

(3) Cf. H.-C. PÉREN, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949, pp. 77-78 et les notes 797 et 798; W. HOUSSER, *Hauptprobleme der Gnosis*, 177 ss.,

première personne du singulier, parle comme étant en *unio mystica* avec les autres, comme étant, chaque fois simultanément, elle-même, dans son individualité propre, et aussi toutes les autres. La catégorie qui détermine ici la perception des théophanies fonctionne comme un *La-thénothéisme* (1). Cette présence du Tout dans l'individuel s'exprime particulièrement dans les termes par lesquels Fâtima notifie au visionnaire son être et ses prérogatives, termes qui trouvent une autre illustration plastique dans la scène où Gabriel, l'Ange de la Révélation, montre à ceux qui vont être exilés des coupoles de Lumière, une Image du paradis, et cette Image est la personne de Fâtima (2).

3° Un autre « thème dominateur » doit être relevé ici: les Sept combats de Salmân contre l'Antagoniste, Azaziel et ses cohortes. L'apothéose de Salmân le Perso ou le Pur (Salmân Fâraî, Salmân Pâk) en une Figure archangélique, nous réfère à un aspect caractéristique de la Gnostique proto-ismaélienne (3), tandis que le nom même de l'Antagoniste nous rappelle expressément celui qui, dans les livres d'Hénoch, conduit la révolte des Anges rassemblés sur la montagne de l'Hermou (4). Cependant hormis l'impératif divin enjoignant à l'archange Michel de lever et de précipiter les révoltés, et le sens de l'affreuse lutte, tel que le dégage une réflexion de l'archange ému de compassion (5), c'est une dramaturgie propre, différente de celle d'Hénoch, que suivent ici les phases du combat. Ce « prologue dans le Ciel » contient déjà, il importe de le noter, toute l'idée de la mytho-histoire que développeront plus tard les grands traités de théosophie ismaélienne. A la double invite de reconnaître le « Roi Très Haut » et en même temps d'adorer Salmân, Azaziel répond sept reprises par le même défi et la même dénégation, y entraînant avec lui une partie des siens. A chacune de ces dénégations, il est dépouillé de l'une de ces splendeurs colorées qui sont la propriété et l'attribut respectif de chaque coupole de lumière.

Si l'on peut dire que Salmân assume ici le rôle de l'archange Michel de l'Apocalypse (chap. XII), il faut préciser que c'est comme un as-

(1) Cf. *Gnoste ismaélienne*, p. 244; *Umm al-Kitâb*, pp. 39-43 du manuscrit.

(2) *Ibid.* et *Umm al-Kitâb* p. 211: Fâtima siège sur un trône; son diadème, sa épée, ses pendants d'oreilles symbolisent respectivement Muḥammad, 'Alî son époux et les deux Imâms enfants, Ḥosayn et Ḥosayn. Comparer JA'FAR b. MANÛCH AL-YAMAN, *Kitâb al-Kashf*, ed. by R. Strothmann (sans son imprimerie) Oxford 1952, pages 35, 56-57; *Gnoste ismaélienne*, p. 244.

(3) C'est le trait qui distingue la secte des Salmâniyya; cf. H. CONTEY, *Le Livre du Glorieux de Jabir ibn Ḥayyân* (ci-dessus p. 111 n. 3); L. MASSIGNON, *Salmân Pâk* (ibid.); *La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâtima*, Paris 1955.

(4) Cf. I. Enoch 6, transl. R. H. Charles, Oxford 1912, p. 14, n. 2.

change Michel qui serait le « Fils de Dieu », tel que se le représentait la foi des Bogomiles (1). Il est en effet le grand prince céleste (*dūwar*, p. 139 et passim) qui à la fois dévoile et voile la divinité suprême; il en est le Seuil (*Ḥāb*) et le Voile (*Ḥijāb*, p. 172). Aussi ne conviendrait-il pas de comparer ce *ḥrēpōs ḥrēs* avec le Démurge de Marcion, le Dieu de la Loi, opposé au Dieu bon et étranger. Une relation de cet ordre ne pourrait correspondre à la fonction théophanique de Salmān. Loin de là, celle-ci fait de lui l'*Anthropos* céleste (« O Salmān, Tu es mon Seuil et mon Livre... Tu es ma Droite... Tu es mon Envoyé et mon Trône... Tu es ma sauvegarde et tu es ma sauvegarde... Mon Esprit s'épiphânise par ton Voile... Je suis ton Seigneur et tu es le Seigneur des croyants... Tu es le Seigneur de tous les Cieux et de toutes les Terres... », p. 172). Aussi n'est-il pas seulement un archange Michel qui ordonne aux Anges d'adorer Adam (2), mais c'est devant lui-même que les Anges reçoivent l'ordre de se prosterner (3). L'événement est décrit comme a prologue dans le Ciel à un drame dont l'écho se répercute sur terre, de Cycle en Cycle. Il y a à la fois relation archétypique et synchronisme entre les sept combats de Salmān et les sept Cycles composant un Cycle total de la prophétie. A l'aube de notre Cycle, Iblīs-Ahriman répète contre l'Adam terrestre le défi d'Azaxiel contre Salmān, l'Adam céleste; et chacun des Cycles mineurs inscrits dans le Cycle total, éprouve à son tour la présence d'Iblīs et de sa séquelle maudite.

L'auteur du traité *Umm al-Kirāb*, il importe encore de le souligner, connaît déjà fort bien ce synchronisme caractéristique de la prophétologie ismaélienne (prenant origine, dans les traités plus tardifs, à un a prologue dans le Ciel dont le protagoniste est le troisième Ange, cf. infra §§ VII et IX). Il a parfaitement conscience de ce qui est le ressort même de sa dramaturgie, laquelle se traduit en termes qui finalement affrontent le sens esotérique du *terhād*: Azaxiel invoque contre Salmān un Dieu qui est par-delà tous les Cieux, sans mode ni attribut ni qualification, un Dieu qui ne se manifeste à personne ni par personne (p. 147). Mais, ainsi que l'enseigne comme en réponse l'Imām Mohāmmad Bāqir (p. 149), désigner Dieu, dire *al-hwa Allāh*, cela ne peut avoir d'autre contenu

(1) Cf. H. SINCERAGE, op. cit., p. 78; H.-C. PÉTON et A. VALLANT, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1963, p. 206.

(2) Selon l'épiscopat décrit in *Vita Adam et Eve* (= *The Book of Adam and Eve*, chap. XII-XVII, in R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.*, II, p. 137); *Evangelium de Bartholomaeo*, IV, 23 vs. (M. R. JAMES, *Apoc. N. T.*, p. 173).

positif que la quintuple théophanie récapitulée en la personne de Lumière de Salmân, suprême théophanie, «incréée» elle-même (*nâ-âferîda, mâ-mahîlâq*, p. 252) et qui cependant fut la première à énoncer l'attestation du *tawhîd*, en refusant pour soi-même la divinité. Et là justement est le secret des théophanies, le secret qui en est aussi le paradoxe.

Sans théophanie, Dieu n'est qu'une indétermination pure à laquelle aucune adoration ne peut s'adresser. Mais si la théophanie est nécessaire elle s'accomplit comme une anthropomorphose donnée à la vision mortale, au plan archaïque de Salmân, non pas au plan d'une incarnation matérielle (cfr. p. 172, cit. *supra*). Et si l'adoration peut s'adresser à cette personne théophanique, c'est parce que cette personne en refusant pour elle-même la divinité, s'est rendue transparente à celles qui ne peuvent cependant être adorées qu'à travers elle. Le recours d'Azazel n'est que le recours de l'agnosticisme (*ta'îl*) à une divinité purement abstraite, privée de tout Voile qui la fasse apparaître. Mais par ce paradoxe saisissant, la profession de foi littéraliste orthodoxe rejoint la dénégation de l'athée, car le dogme monothéiste littéral, en rejetant la fonction théophanique, abolit la transparence de ce Voile; elle se confond avec lui la divinité qu'il épiphânise, en croyant donner à Dieu les prédicats qui ne conviennent qu'à son Voile. Le sens et la nécessité des théophanies se révèlent à la gnose ismaélienne par ce « prologue au Ciel » dont le mystère fut médité par toutes les écoles de la Gnostique L'Ismaélien en fait le secret même du *tawhîd* ésotérique; sans ces figures théophaniques que l'Imâm oppose au recours d'Azazel, le monothéisme périt dans son propre triomphe, par la trahison la plus subtile, celle par laquelle on s'inflige un démenti à soi-même. Et c'est au fond le sentiment qui est à l'origine même de la Gnostique shî'ite et de son imnologie.

49 Il convient enfin de relever un aspect qui vient au dénouement du traité *Umm al-Kitâb*, et qui nous permet peut-être de rejoindre encore le livre d'Hénoch. Ce dénouement est commandé par la relation microcosmique déjà évoquée, c'est-à-dire finalement par l'identité d'essence entre le Sauveur et les âmes qu'il sauve; aussi bien les êtres-lumière, les *roshânîân* auxquels s'adresse l'Imâm, ont même origine en sont les « membres ». Les adeptes apprennent au terme de l'entrevue initiatique que chaque Gnostique est appelé à devenir à son tour Salmân qui assume les traits de l'archange Michel et de l'Anthrôpe céleste, — parce que son *Rûh nâîq* aux cinq lumières, l'« Ange aux cinq noms », n'est autre que le « Salmân du microcosme » (*Salmân-e 'âlâq kûlak*, pp. 392-393). Et sans doute est-ce pour eux une révélation bouleversante que le moment où Hénoch apprend: « Le Fils de l'Homme: c'est moi » (I En. 71/1-4).

VI.

Quant à la divinité qui reste cachée derrière le voile de ses théophanies, aucun nom ni attribut ni qualification ne peuvent lui être donnés. Les désignations purement négatives auxquelles recourent les gnostiques, n'ont qu'un but: préserver cette divinité de toute assimilation avec un mode d'être originé ou créé. Dieu inconnaissable (θεός άγνωστος, Homélie Clémentine), Dieu non nommable (άκαταλόγιστος θεός, Carpocrate), Ineffable et Abîme (Άβύστος, Βοθός, Valentinien), l'Un inengendré (Έν άγέννητον, Basilide), Dieu suprême, Pré-principe (πρώτατος θεός, πρῶταξι) (1), toutes ces désignations ont leurs équivalentes dans la terminologie ismaélienne: l'Originateur (Mubdi'), le Mystère des Mystères (Ġhayh al-Ġhayáb), Celui que ne peut atteindre la hardiesse des pensées (muu lá taťajáaru nahcahu'l-khawáir), etc. (2). On ne peut lui attribuer ni l'être ni le non-être; il n'est pas, il fait-être. Par-delà l'Un, il est l'« unifique » (unwakhid), celui qui unifie tous les Uns, « monadise » toutes les monades. Le tachid prend alors l'aspect d'une monadologie: en même temps qu'il dégage cet « unifique » de tous les Uns qu'il unifie, c'est en eux qu'il l'affirme. Car le tachid doit éviter le double piège du ta'til (agnosticisme) et du tashbih (assimilant la Manifestation au Manifesté). D'où la dialectique qui s'exprime dans les phases d'une double négativité: l'Originateur est non-être et non non-être; non-dans-le-lieu et non non-dans-le-lieu etc. (3). A cela correspond la double opération du taush qui « éloigne » de la divinité suprême les Noms et Attributs pour les reporter sur les hudúd (célestes et terrestres), et du tajrid qui aussitôt « isole », met à part, reprojette au-delà de ces Manifestations la divinité qu'elles manifestent. Ainsi se fonde et se sauvegarde la fonction théophanique des êtres.

Ibn al-Walid définit le tachid comme consistant à « connaître les hudúd (les degrés, « limites ») célestes et terrestres, et à reconnaître que chacun d'eux est unique en son rang ou degré, sans qu'un autre lui soit associé ». C'est donc aux hypostases angéliques et à leurs exemplifications terrestres que se rapportent les Noms et attributs, et par excellence à la première d'entre elles: le Protoktistos (Mubda' awwal), l'Ange

(1) Cf. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 81.

(2) Pour tout ce qui suit, cf. Ġamā'atún Kawnáni, Rihab al-'aql, éd. Kámit Ġayyán, tout le 2^e chapitre; Ibnis 'Isákháni's (19^e d^el) yemenite, oh. 872/1468), Zahr al-Ma'ini, chap. I III (esp. personnele); Ibn al-Walid (9^e d^el yemenite, oh. 57/1207), K. al-Mubdi' wa'l-Mubdi' (il.).

sacrosaint (*al-Malak al-muqaddas*), la Première Intelligence (*'Aql auwal*). C'est elle en fait le Nom suprême (*Isma a'zam*), c'est à elle qu'échoit le nom même de Dieu, *Al-Lâh* (1) (précisément parce qu'elle est le Voile, maintenu transparent du fait qu'elle est l'initiatrice du *taahid* initial, en refusant pour elle-même, reprojectant au-delà d'elle-même la divinité, ainsi que fit Salmân, son homologue, dans le traité *Umm al-Kitâb*).

Certes, les Ismaéliens (Kermânî par exemple) sont les premiers à reconnaître ce que leur dialectique des attributs divins doit à celle des Mo'tazilites, mais ils sont non moins conscients du moment à partir duquel cesse leur entente (2). Les Mo'tazilites finissent par consentir certains prédicats éminents à l'Essence divine. Eussent-ils persévéré dans leur dialectique, l'idée de la médiation théophanique (l'Ange dans le Plérôme, l'Inâm au plan terrestre) ne pouvait se faire jour en vertu de leurs seules prémisses. L'imâmologie écôt d'une autre source.

Toute cette théosophie se développe dans une tonalité affective qu'il importe de percevoir, car les indices qui la révèlent font justement comprendre la modalisation proprement ismaélienne du thème gnostique en question ici: le contraste et le rapport entre le Dieu inconnaissable et la Figure divine qui se montre au plus lointain des horizons accessibles. Un de ces indices est l'étymologie que retiennent les penseurs ismaéliens pour le nom *Al-Lâh*, le nom qui en fait échoit à la première Intelligence, le Protoktistos. Dérivant le nom *ilâh* de la racine *alâh* (*ilâh = milâh*), ce nom, pour eux, désigne le saisissement, la tristesse du Premier Ange aspirant à la connaissance de son Originateur (*Mubâlî*). Mieux encore, considérant le mot *ulhâniya* (divinité) à la façon d'un idéogramme, ils le lisent (en introduisant mentalement un *taslûlîd* comme s'il était écrit *al-hâniya* (abstrait formé sur le *nomen agentis* de la racine *han*, à la première forme): l'état de celui qui soupire et tristesse. Et ce n'est pas seulement la première Intelligence mais tout le Plérôme (*jâmî 'âlam al-Ibdâ'*) qui, éprouvant avec elle le même ardent désir, mérite aussi la même titulature divine (*ulhâniya = al-hâniya = ishtiyâq*), car ce que le nom de la divinité, *Al-Lâh*, exprime ce n'est pas la toute-puissance fulgurante, mais nostalgie et tristesse (3).

(1) Cf. R. STROTHMANN, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, p. 80 (*ism al-îlâhiyya yaqû' ilâh 'ilâ 'l-Mubâlî' al-awwal*).

(2) Cf. NÂSIR-E KHOZÂM, *Jâmî' al-Ilkîmatayn* (ci-dessus p. 113, n. 1), pp. 52-4 chapitre de discussion avec les Mo'tazilites sur le *taahid*.

(3) Cf. STROTHMANN, *op. cit.*, p. 80 (cit. de Kermânî); JALÂLADDÏN RÛMÎ, *Ma'nawî*, IV, 1169; LANE, *Ar. Engl. Lex.*, I, p. 33 (mais simplement en ce sens que *ilâh* est le refus auquel on aspire); cf. H. COHN, *Sympathie et théopathie chez les* n. 11

Il y a là un trait saisissant, et l'âme ismaélienne y caractérise son mode de perception intime. Peut-être le succès éphémère de la théocratie fâtimide apparaîtra-t-il dès lors comme un épisode, et comme une réussite politique appelant en contre-partie un échec spirituel, qui ne pouvait être racheté et surmonté à son tour que par un échec politique. Il est significatif que les traités ultérieurs de la tradition ismaélienne réformée d'Alamût retrouvent et valorisent les thèmes de la période préfatimide, et qu'en Iran l'ismaélisme ait survécu en retrouvant la voie du soufisme ('). Mais aussi bien les traités de tradition *mota'li*, tous ceux qu'ont écrit les Dâ'is du Yemen postérieurement aux Fâtimides, et qui récapitulent ou amplifient les traités éelos lors de cette période, gardent-ils, indépendamment de toute référence politique temporelle, leur pleine signification philosophique et religieuse, « gnostique ». Car il semble bien que l'authentique notion sh'ite de l'Imâmât, outre sa tonalité eschatologique, implique l'« invisibilité » de l'Imâm en ce monde, c'est-à-dire son mode d'être purement spirituel. Pratiquement, pour la branche ismaélienne *mota'li*, ainsi que pour une bonne fraction des Nizâris, l'Imâmât est rentré, de même que pour les Sh'ites duodécimains, dans la *ghayba*.

VII.

Nos habitudes mentales nous inclineraient à juger du sens et de l'efficacité des doctrines spirituelles en présupposant que leurs auteurs aient eu pour tâche, sinon pour souci, de « faire de l'histoire », et comme si nous ne pouvions en juger qu'en nous référant au « sens de l'histoire ». Que la Gnose en général, et particulièrement l'ismaélisme, mette en question le « sens » de ce que nous appelons l'histoire, c'est ce qu'attestent ses dramaturgies complexes. Mais en même temps, la spécificité de celles-ci nous met en garde contre le plus grave des malentendus où nous tomberions, si nous présupposons, sans plus de critique, que les modes de perception, sont identiques de part et d'autre. Ce que nous percevons comme un événement de l'histoire, peut avoir été, et être perçu présentement, comme advenant au plan d'une mytho-histoire et ne pré-senter de signification que par rapport à une méta-histoire; autrement dit, le « sens de l'histoire » ne peut alors être invoqué qu'en y renonçant au moment même, parce qu'il est en fait *transhistorique*. Dès lors aussi, la thématization des événements comme tels est tout autre; autre chose, par exemple, est le fait de l'Incarnation au centre de l'histoire, autre chose le fait des théophanies perçues présentement à l'horizon du

Plérôme ou du monde intermédiaire. C'est un des aspects les plus caractéristiques sous lesquels la Gnose puisse nous inviter à méditer la confrontation Orient-Occident.

La mytho-histoire de l'Ismaélisme s'origine à un « prologue dans le Ciel » dont une version, celle du traité *Umm al-Kitâb*, a été évoquée ici précédemment. La présentation en varie avec la structure du Plérôme; elle atteint sa forme définitive après que, dans l'œuvre de Ḥamid Kermânî, se produit un « isomorphisme » entre le Plérôme céleste (*Dâr al-Hudî*) de l'Ismaélisme, et le Plérôme des dix Intelligences décrit par les *falâsifa* (al-Fârâbî, Avicenne). L'Originé primordial, l'Archange Protoktistos (*al-Mabda' al-awwal*), donne à son tour origine à la première Émanation (*Inbî'ât al-awwal*) qui est désignée tantôt comme seconde Intelligence, tantôt comme Âme universelle (*Nafs kulliya*). De cette dyade des deux premières Intelligences, *Noûs* et *Psyché*, procède une troisième Intelligence, (*ʿaql thâliṯ*) qui est la seconde Émanation (*Inbî'ât thâni*). C'est elle qui est désignée comme l'Adam spirituel (*Adam rûhânî*), protagoniste du drame qui, dans la présentation du traité *Umm al-Kitâb*, avait Salmân pour héros. Ce qui fait le ressort du drame, on l'a noté à l'occasion de ce traité, est exprimé en référence au *tachbîd* ésotérique. De celui-ci la première Intelligence est l'initiatrice: elle reconnaît l'Unique, ou plutôt l'Unique de son être (de son soi, *dhât*), qui est par-delà toutes les catégories et tous les prédicats. Ainsi assumée, sa propre négativité est en fait son *ab-négation* (parce qu'elle refuse pour elle-même la divinité), et c'est ainsi qu'elle devient le *Voile*, l'horizon ou limite (*ḥadd*), par lequel pour l'Intelligence suivante (son *tâll*) transparait la divinité.

De degré en degré, de chaque limite (*ḥadd*) à celle qu'elle limite (*muhadd*) et qui est à son tour la limite, l'horizon, de celle qui la suit, le *tachbîd* maintient tout le Plérôme dans un élan ascensionnel, chaque *ḥadd* référant la divinité à la « limite » qui le précède et qui est le *Voile* par lequel elle transparait pour lui, tandis que de son côté ce *ḥadd* la réfère à la « limite » ou degré qui le précède lui-même. Mais à l'arrivée que l'Adam spirituel, le troisième Ange, dans l'Être intime duquel se cachait l'Azaziel-Iblîs, protagoniste du drame dans le traité *Umm al-Kitâb*, dans un vertige de stupeur immobilisa cet élan. Comme Azaziel, il consent à reconnaître le *Mabda'* (le θεός ἄριστος), mais il refuse de reconnaître la fonction théophanique précéllente de l'Ange qui le précède (son *Sâbiq*). Ainsi, le premier de tous les êtres, il commet la double erreur à la fois du négateur et du croyant orthodoxe: ou bien il doit laisser la divinité dans l'indétermination pure (*ta'tîl*), ou bien la déterminer. Mais, puisqu'il ne reconnaît pas la fonction théophanique de l'Ange qui le précède, il doit inévitablement tomber dans le *tachbîd*, et finale-

ment, en érigeant ses propres prédicats comme étant ceux de l'Unique suprême, s'ériger lui-même en une sorte de Jaldabaoth. Le mythe rapportant ainsi la crise dans le Plérôme à la contradiction qui ronge le monothéisme de la religion exotérique officielle, est d'une profondeur saisissante. Cependant l'Ange-Adam spirituel, tout en ayant recédé en lui, à son insu, Azazel-Iblis, n'est pas Azazel. Ce doute qu'il éprouve, c'est précisément la montée à la conscience et l'extériorisation de la Ténèbre qui était enclavée en lui, et que désormais il peut vaincre et rejeter hors de lui. C'est en quelque sorte un archange Michel remportant sur lui-même sa propre victoire, c'est-à-dire sur l'Antagoniste qui avait été latent dans son propre être. C'est ici le « moment zervanéen » de la cosmogonie ismaélienne.

Cependant l'immobilisation de l'Ange-Adam a provoqué un retard (*takhalluf*): une distance s'ouvre à l'intérieur du Plérôme, que nombrent les Sept Chérubins ou Verbes divins, les sept autres Intelligences qui le suivent (chacune étant l'« Imâm » de tout un plérôme); à leur nombre correspond celui des sept périodes qui rythment le Cycle de la Prophétie (synchronisme analogue à celui des sept combats de Salûn). Ce temps cyclique, c'est l'éternité « retardée » par le vertige du troisième Ange; ses périodes sont les « pulsations » qui marquent la reconquête de la distance et du retard. Revenu à lui-même avec l'aide des autres Intelligences (comme les Éons intercédant ensemble pour Sophia, dans la Gnose valentiniennne), l'Adam céleste se stabilise à un rang qui n'est plus le troisième, mais le dixième (correspondant à celui de l'Intelligence agente chez les *shâhîfs*), mesure de son « retard ». Il a rejeté hors de lui-même sa propre Ténèbre; elle formera sur terre la postérité d'Iblis-Ahrimân, tandis que ceux qui le suivent dans son repentir seront sa propre postérité, celle de l'Adam céleste. Et c'est pour leur venir en aide qu'il est institué comme démiurge de notre monde; réciproquement, c'est avec leur aide à tous que, de Cycle en Cycle, chaque fois qu'un Imâm résurrecteur (*Qâ'im al-Qiyâma*) reconduira au Plérôme le « Temple de Lumière » formé de toutes les âmes de lumière des adeptes de son Cycle, l'Ange-Anthropos s'élèvera d'un rang vers son rang original (1).

Esquissé même à très grands traits, ce « prologue dans le Ciel » permet plusieurs constatations. Si pendant un « temps » qui est l'origine même du temps, l'Ange qui devait ensuite assumer la fonction de démiurge, a cédé au vertige d'un Jaldabaoth, il n'a cependant plus rien de

(1) Notre bref résumé de ce « drame dans le Ciel » est principalement fondé sur les livres de Idrîs 'Imâdoddin (chap. IX) et Ibn al-Walid (ci-dessus p. 126, n. 2); pour plus de détails, cf. nos deux études: *Le Temps cyclique dans le Mandéisme et dans l'Ismaélisme* (in *Études-Jahliouh*, XX); *Épiphonie divine et naissance spirituelle dans*

commun avec celui-ci; il n'est point le D miurge de ce nom, ni bon ni mauvais, quelque peu inquiétant, mais un être de lumière, compatissant aux siens, qu'il sauve après s'être délivré lui-même. Il est par excellence la figure ismaélienne du Sauvé-Sauveur.

Bien entendu, cette spécificité du démiurge ismaélien vaut *a fortiori* pour Salm n, le héros du traité *Um i al-Kitâb*. L -même, Iblis-Azazel était aussi un membre du Plérôme, mais une personne différente de celle de Salm n. Ici nous avons eu un Iblis caché d'abord dans l'Ange-Adam, qui devait ensuite l'arracher de lui-même. Mais dans l'un et l'autre cas, l' v nement se produit à l'intérieur du Plérôme: l' manatisme de la Gno  tend ici également à résorber le dualisme du manichéisme et du zoroastrisme (2). L'Adam spirituel n'est pas comme Gayomart attaqué de l'extérieur par Ahriman et tué par lui; c'est dans sa volonté qu'Iblis-Ahriman éclôt en acte, mais loin d'y succomber, il en triomphe définitivement. L'Adam céleste n'est donc pas non plus un Homme primordial succombant dans la Matière; ou plutôt, la Ténèbre était en lui, mais il l'en a expulsée. Et finalement cette opacité fut produite en son être par la prétention de produire un *malik* qui était en fait le monothéisme de l'orthodoxie, lequel prétend connaître l'Inconnaissable. Or, c'est cela Iblis. Et c'était peut-être volonté de remonter cette nostalgie de l'Inconnaissable, par oubli que la divinité (*al-h n ya*, supra à VI) est précisément «nostalgie».

Parce que cette crise se produit à l'intérieur du Plérôme, chez un être de lumière, et n'est pas provoquée de l'extérieur par une contre-puissance de Ténèbres préexistante, nous pouvons comprendre, bien qu'ils se soient fourvoyés, que les apologistes orthodoxes aient perçu ici un *zerr nisme* (tout en ignorant ce nom). Il suffit de se reporter à la notice que Shahrastâni consacre aux Zerv nites et aux Gayomartiens, pour constater combien en est proche le schéma de la cosmogonie ismaélienne. De part et d'autre, c'est bien un être unique qui donne naissance à deux contraires, mais ce n'est plus la divinité absolue originelle. Zervân est devenu un des êtres de lumière, un ange du Plérôme; il correspond au troisième ange du plérôme ismaélien. De part et d'autre intervient la médiation des autres Anges pour mener à bien le combat contre la Ténèbre. Dans l'Ismaélisme, l'issue est une victoire de l'Ange sur lui-même, l'expulsion de l'Iblis-Ahriman. Certes, la substance de celui-ci (la négativité des négateurs, les antagonistes, les *add d*) se trouve mélangée à la création que produit le D miurge pour aider les siens; mais ce mélange n'est nullement le signe d'un *condominium* consenti, nullement une légitimation du règne d'Ahriman, pour un nombre défini de mill-

naires (1). Malgré ces décalages, il reste que la dramaturgie cosmique prend naissance à partir de la scission d'un être d'abord unique. C'est l'éclosion d'un *d'oute* qui se traduit par celle d'une *Ténèbre*, et celle-ci est distance, écart, retard: Zervân l'illimité *vire* en un « temps à longue domination»: l'éternité « retardée » par le doute du troisième Ange, *vire* en un « temps cyclique » qui est celui de la Rédemption du monde.

L'idée de ce retard permettrait de dégager d'autres homologues de structure. La dramaturgie de la *Pistis Sophia* (chap. 58-66), par exemple, connaît deux étapes: le *Sôter* libère Sophia du chaos, de l'atteinte des archontes, de ses semences de matière, et la conduit au lieu qui est au-dessous du treizième Éon; c'est seulement lors de son ascension céleste, que le *Christos* l'introduit dans ce treizième Éon (2). Ou encore dans la *Gnose* valentinienne: le héros divin libère Sophia captive dans le monde inférieur: la seconde et définitive étape s'accomplit au terme du processus « historique » de la Rédemption (3). Selon le schéma ismaélien, la « distanciation » est typifiée dans le retard (*akhaluf*) du troisième Ange qui recule au dixième rang. L'intervalle des sept degrés mesure les « pulsations » des sept périodes du Cycle de la Prophétie, le virement du temps éternel pléromatique en temps historique de la Rédemption. Mais ce dernier n'est pas notre temps linéaire, indéfini et évolutif. Il est cyclique et involutif: il reconduit et se reconduit lui-même à son origine. Parce qu'il est un cycle de Cycles, c'est un temps liturgique à chaque période duquel (à chaque « fête », comme disent les *Ikhurân al-Sufî*) reparaissent les mêmes protagonistes, et ces périodes marquent les étapes successives de la sotériologie.

À la mise en connexion du *Sôter*, *Christos Angelos*, avec l'homme Jésus, correspond la mise en connexion du dixième Ange avec l'Imâm. En décrivant la composition de la personne de l'Imâm, l'imâmologie reproduit, à sa manière propre, une christologie docétiste. Tandis que l'humanité (*nâsût*) de l'Imâm résulte de toute une alchimie cosmique, sa divinité (*lâhût*) est expliquée en termes qui marquent une résurgence explicite du motif manichéen de la « colonne de Lumière » (*amûd al-Nûr*) ou colonne de Gloire (4).

(1) Cf. *Temps cyclique*, pp. 173 ss., 196 ss.

(2) Cf. W. BOESSER, *op. cit.*, p. 272 (mais on ne voit pas pourquoi il y aurait eu compilation, comme si le mythe de la délivrance de Sophia par le *Sôter* avait été rapporté artificiellement à Jésus, alors qu'il s'agit d'une articulation essentielle).

(3) *Ibid.*, p. 270.

(4) Cf. notre *Gnose ismaélienne (et de ses)*, p. 130, n. 1), le chap. sur l'imâmologie et docétisme, pp. 201 ss.; comparez BOESSER, *op. cit.*, p. 270: le Jésus terrestre reçoit de son Père, le Dieu cosmique, l'élement psychique, tandis que

La « distanciation » produite dans le Plérôme est la naissance d'un temps historique dont le « sens » est précisément de délivrer le gnostique de l'Histoire. Par là s'établit le synchronisme entre les événements du Plérôme et la prophétologie doublée de l'imâmologie. C'est un des aspects originaux de la Gnose ismaélienne. Cependant, tout en intégrant à sa vision un schéma de succession prophétique analogue à celui de l'Ébinisme et du Manichéisme, elle marque une différence: la succession n'est pas encore close. Le *Verus Propheta* n'atteindra à son repos qu'avec l'advenue du dernier Imâm, le Résurrecteur (cf. infra § IX). Mais, de même que l'ascension céleste du Christos terrestre marque l'entrée de Sophia dans le treizième Éon, de même l'ascension de chaque Imâm avec tout son « Temple de Lumière » à la fin d'un Cycle, marque une élévation progressive de l'Ange-Adam retournant à son rang originel.

VIII.

La double allusion qui vient d'être faite au motif de Sophia et à la prophétologie, conduit à s'interroger sur la présence d'une figure homologue à Sophia dans la gnose shi'ite en général. En un certain sens, la figure du troisième Ange, Sauvé-Sauveur, cumule les rôles de Sophia et du Sôter. Mais il y a plus. Autour de la personne de Fâtima, la fille bien-aimée du Prophète, celle qui donne origine à la lignée des saints-Imâms, se constellent les motifs de ce qui peut être désigné comme une sophiologie shi'ite. Un paradoxe: le contraste entre l'exaltation de la personne de Fâtima et le statut misérable auquel fut en général livré le Féminin dans le monde islamique. Ici une part de recherches incomberait à la psychologie analytique. Le traité *Umm al-Kitûb* suggère déjà une herméneutique de cette situation. Lorsque Gabriel l'Ange eût montré à ceux qui allaient être exilés des coupoles de lumière, une Image du paradis qui était la personne même de Fâtima totalisant la pentade divine, Iblis-Ahriman s'empressa de revêtir et de faire revêtir aux siens la forme de la femme afin de tromper les gnostiques, et d'égarer leur désir de retour au paradis (¹). Ainsi le Féminin terrestre apparaîtrait comme en contradiction avec le Féminin céleste. C'est au rang du Féminin céleste qu'est exaltée la personne de Fâtima. Elle est *majmû' al-nûrâyn*, le « confluent des deux Lumières » (*nûburca* et *nalâyn*, celle de la prophétie et celle de l'imâmât); c'est pourquoi elle est au centre de la prophétologie et de l'imâmologie de la gnose ismaélienne. L'aspect *luminoux*

du Féminin s'annoue dans la puissance dont il est investi, dans les attributs masculins qui lui sont conférés, et qui compensent la situation où un monde patriarcal le maintient au plan social. Fâtima l'Éclatante est célébrée comme Fâtima-Fâfir, Fâtima-créateur (au masculin): créateur, c'est-à-dire « initiateur », investi de la fonction théophanique primordiale (cf. ci-dessus, p. 123 n. 2): On observera que les Gnostiques valentiniens invoquaient également Sophia au masculin, *κόριος* (*). L'appellation est une dominante des textes *naṣūriyā* (†). On en rapprochera les aspects sous lesquels fut méditée, dans le soufisme, la désignation donnée à sa fille par le Prophète lui-même: « mère de son père » (*umm abî-hâ*) (‡).

Fâtima l'Éclatante (*Fâtima al-Zahrâ*) apparaît comme un archétype s'exemplifiant en multiples récurrences auxquelles est attentive la typologie du *ta'wil* ismaélien. D'une manière générale, les figures féminines qui l'exemplifient sont, comme elle l'est elle-même par excellence, autant de typifications de la Gnose (*ilm al-bâṭin*, *ilm al-ḥaṣīqā*), de l'initiation à cette Gnose, et de la Vie que cette Gnose insuffle aux morts, c'est-à-dire aux insciants et aux inconscients (¶). Aussi, son rang ésotérique est-il par excellence celui de *Hojja*, la Preuve ou Témoin de l'Imâm, voire le substitut de l'Imâm qui, détenant le *ta'wil*, est la source de cette Vie qui ressuscite les morts. Déjà cette dyade (Imâm et *Hojja*) apparaît au plan du Plérôme où le troisième Ange, l'Adam spirituel (*Adam rūḥānī*), est en syzygie avec une Ève éternelle qui est désignée comme le « levain de la création initiale » (*al-ḥamīra al-ibulâ'iyā*): elle est à la fois la nostalgie et le retour de l'Adam céleste à son paradis, celle qui de Cycle en Cycle enfante tous les siens à l'état angélique (‡). Au plan terrestre, nous trouvons Ève typifiant, comme épouse d'Adam, le contenu ésotérique de la *sharī'a*; c'est elle qui en connaît les significations encloses dans les symboles, et c'est pourquoi Adam ne peut sans elle accomplir la *sharī'a* de ce Cycle (¶). Ce mystère de l'Adam-Ève reparait à toutes les périodes: de même que la *Ka'aba* est le symbole du *Hojja*, de même l'est aussi l'Arche de Noé (*safīna*); seuls ceux qui y

(*) IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 3, 3; *Umm al-Kūb*, pp. 40 et 60.

(†) TABARĀNĪ, *Ferokhtender*, éd. H. STRUTHMANN, index s.v.v. cf. la très belle *qasida* d'Ibrāhīm Tâsi lûb, ca. 750/1350) donnée en traduction par L. MASSIGNON, *Der gnostische Kult der Fatima im schiitischen Islam* (*Orientalische Jahrbuch*, 1938), pp. 167 ss.

(‡) Cf. notre étude *Sympathie et théopatie...* (ci-dessus p. 127, n. 3), II, n. 60-63 et texte afférent.

(¶) JA'FAR B. MANṢŪR AL-YAMAN, *Koshf*, p. 98.

(§) *Journal asiatique*, t. 11, N. 1, *Tomus exotique*, no. 197 ss.

prennent place trouvent le salut. C'est par le Hojja seul que l'on peut se conjoindre à l'Imâm. Exemplifiant à son tour l'Ève céleste, la « Suprême Maryam » (*Maryam al-Kubrâ*) fut le Hojja de Jésus, parce qu'elle ouvrit les portes de la Gnose qui étaient closes, en étant la première à référer à 'Isâ, le maître de la nouvelle *shari'a*. De même la « Suprême Fâtima » (*Fâtima al-Kubrâ*) fut le Hojja du premier Imâm, lors de la période du « sixième Adam » (1) (i.e. Moḥammad; sur cette réminiscence de l'Ébionisme, cf. *infra*, § IX).

Cette syzygie permet d'interpréter les indications surprenantes donnant à penser qu'en certains cas, ce Hojja féminin désigne un adepte masculin. Ainsi en va-t-il, par exemple, chez Qâḍî Nu'mân: la naissance virginale de Jésus réfère à sa naissance initiatique. En un temps d'occultation de l'Imâm, il est suscité à sa mission par un adepte qui a reçu pour cela vocation de son Ange (son *hadd* céleste, *hadduhu'l-'âlî*), et tel est le sens de sa naissance spirituelle « sans père » (2). L'interprétation est également rapportée à d'autres cas, mais elle ne nous ramènerait pas pour autant à une élimination pure et simple du Féminin. Car il reste ceci: ou bien le Féminin apparaît revêtu de qualifications masculines, ou bien le Masculin se présente sous l'aspect féminin. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'un symbole de *totalité*, une récurrence — moins implicite du symbole de l'androgyme (*mas féminin* des alchimistes, *männliche Jungfrau* chez Boehme); c'est le Féminin en sa fonction spirituelle créatrice qui est envisagé. Ainsi est à comprendre l'aspect féminin sous lequel est également perçu l'Imâm, lorsqu'il est désigné comme « mère spirituelle » (*mûdar-e nafsâni*) des adeptes (3); détenteur du *ta'wil*, il procure leur naissance spirituelle (*wilâda râḥûniya*), et exemplifie l'Ève céleste de l'*Adam râḥûni*.

Il en résulte une importante conséquence pour la prophétologie. Que la prophétologie ébionite ait trouvé son prolongement dans la prophétologie islamique en général, le fait a été relevé plus d'une fois. Cependant, beaucoup plus authentiquement, c'est dans la prophétologie et l'imâmologie du shi'isme ismaélien que ce prolongement est à considérer. Comme on va le rappeler, s'offre ici une double lignée: celle des Prophètes Énonciateurs (*Nuṣṣaḡû*) des Lois religieuses, et celle des Imâms (par heptades) s'originant, lors de chaque période, à l'héritier spirituel

(1) JA'FAR b. M. AL-YAMAN, *Kashf*, pp. 97-98; sur la valeur arithmologique du nombre 290, « chiffre » de la réapparition de Maryam en Fâtima, cf. L. MASSIGNON, *Le Mubâhala* (ci-dessus p. 123 n. 3), pp. 28 ss.

(2) Qâḍî NU'MÂN, *Asās al-Ta'wil* (ms. 'Araf Tâmer), *Qiyas 'Isâ*. On rappellera ici pour mémoire l'exégèse toute personnelle d'Eugène Aroux, pour qui les « Dames », dans l'univers de Dante, signifient les initiés du templarisme albigeois.

(*Wāsi*) du *Nātiq*. Chaque *Nātiq* forme avec son *Wāsi* une sorte de syzygie (Adam-Seth, Noé-Sûm, Abraham-Ismaël, Moïse-Aaron, Jésus-Sham'ûn, Muhammad-'Alî), typifiant celle de la première et de la seconde Intelligence (*Nefs* et *Psyché*). Or, parce que l'Imâm correspond au principe féminin comme source de la naissance spirituelle des adeptes, on serait porté à comparer avec la double lignée de la prophétologie ébionite: la prophétie masculine inaugurée par Adam, la prophétie féminine inaugurée par Ève. Malheureusement celle-ci, on le sait, représente dans l'ébionisme la fausse prophétie, l'élément démoniaque. La comparaison devient alors différenciation, car l'imâmologie ismaélienne ne s'accorde nullement avec cette dépréciation (1). De plus, s'il est vrai que les auteurs de l'époque fatimide optent en général pour la présence du *Nātiq* sur l'Imâm, cependant, dans toutes les sectes du shi'isme, reparait toujours la tendance tantôt secrète, tantôt explicite, à affirmer et à fonder la présence de l'Imâm, c'est-à-dire la présence de la *rafiq* sur la *rubûr*, ces deux Lumières dont Fâtima est précisément le « confluent ».

IX.

Cette réserve faite, on ne peut que constater certaines homologues remarquables entre prophétologie ébionite et prophétologie ismaélienne. En ayant traité plus longuement ailleurs (2), je ne mentionnerai ici que quelques thèmes essentiels. Ce sont, avant tout, l'idée du Vrai Prophète et le mythe d'Adam. Dans le texte corânique et dans les *hadith* on rencontre, certes, l'idée d'une succession de prophètes, mais le nombre de ceux qui sont nommés et l'ordre dans lequel ils le sont, comportent bien des variantes. En fait, l'idée d'une succession impliquant une récurrence, de même qu'une périodisation précise, ne sont formulées que dans la Gnose ismaélienne. On a rappelé déjà précédemment que le Cycle de la Prophétie est rythmé par sept périodes ou cycles partiels (*adwâr*) clôturés par le dernier Imâm, le *Q'îm al-Qiyâma* ou Résurrecteur. Les sept *Nātiq* correspondent aux « sept piliers de la Sagesse », l'« hebdomade du mystère », que se représente la prophétologie ébionite: réapparitions d'un *Christus aeternus* ou Adam-Christus dont l'homme initial fut la première forme épiphanique (comparer ci-dessus p. 135, réf. de la n. 1, le texte

(1) Elle admet, par exemple, certaines raisons de présence d'Aaron sur Moïse; à comparer d'autre part O. CULMANN, *Die neuentdeckten Qumranotexte und das Judentum des Pseudoklementines* (Beilage 21 zur « Z. f. d. Newtest. Wiss. »), pp. 39 et 41, insistant sur le fait que, pour leur part, les *E.-siens* rejettent le radicalisme ébionite qui inscrit le sacerdoce d'Aaron dans la lignée de la fausse prophétie.

où Moḥammad, *Nāsiq* du sixième cycle, est désigné comme le « sixième Adam ». Plus nettement encore que dans la lignée prophétique, c'est dans la lignée imâmique que l'on trouve la mise en œuvre du motif du Vrai Prophète « se hâtant vers le lieu de son repos »; sans doute, par la force des choses, la méditation retient-elle plus aisément la lignée des Imâms du présent cycle, que celles des cycles antérieurs (reconstruites avec des matériaux bibliques et extra-bibliques).

A l'idée du *Christus aeternus* correspond l'idée d'un Imâm éternel et unique à travers ses personnes hiérophaniques; à l'impeccabilité d'Adam (*âkmalât*) qui fut la première d'entre elles, correspond l'« immunité » préservant les Imâms Très-Purs de toute faute et souillure (*ma'zûn*); à l'idée de Christ comme récapitulation (*âkmalât*) de ses prédécesseurs et comme celui en qui le Vrai Prophète trouve le lieu de son repos, correspond l'idée que tous les *Qâ'im* partiels sont « récapitulés » dans le dernier d'entre eux, celui de la *Qiyâmat al-Qiyâmât*, dont le « Temple de Lumière » est le *majma'*, la coalescence de tous leurs. Ja'far ibn Manṣûr, en son *Kitâb al-Kashf* (1), mentionne qu'un témoignage de Jâbir al-Ju'fi, zâ'ir du V^e Imâm, Moḥammad Bâqir, celui-ci rapporta que son aïeule, le premier Imâm, 'Alî ibn Abî 'Tâlib, proclama un jour dans la chaire de Kûfa: « Je suis le Christ (*al-Masîḥ*) qui guéris les aveugles et les lépreux, qui crée les oiseaux (2) et dissipe les nuées (cela veut donc dire le « second Christ », *al-Masîḥ al-thâni*, remarque Ja'far ibn Manṣûr). Je suis lui et il est moi (*anâ huwa wa huwa anâ*) ... En vérité, le Christ est le *Qâ'im bi'l-Īfaqq*, il est le roi de ce monde et de l'autre ... 'Isâ ibn Maryam fait partie de moi et j'en fais partie de lui (*huwa minnî wa anâ minhu*) (3). Il est le Verbe suprême de Dieu (*Kalimat Allâhi'l-kubrâ*). Il est le Témoin attestant les mystères et j'en suis l'attesté. — Tel est ce qu'a dit l'Émir des Croyants. En vérité, le *amir Allâh* est continu (*muttasil*) (4) depuis le premier de ses Prophètes et Envoyés, depuis le premier des Imâms de sa religion jusqu'au dernier d'entre eux. Quiconque obéit au dernier, c'est comme s'il obéissait au premier d'entre eux, à cause de cette continuité du *amir Allâh*, passant du premier à son successeur immédiat et jusqu'au dernier ». Cette déclaration, entre beaucoup d'autres, illustre au mieux l'aspect de l'imâmologie ismaélienne sur lequel on insiste ici.

(1) Cf. *Kashf*, pp. 8-9.

(2) Allusion à *Qur'ân* 5/110.

(3) Ce sont exactement les termes dans lesquels le Prophète à l'égard de 'Alî, son *Ḥasî*, cf. *Safinat Bihâr al-Anwâr*, II, 192; *Kalimat Pir*, pp. 79 et 80 du texte.

(4) Sur *amir Allâh* (ou *amir ilâhî*) = *inyan elohî* (res divina), cf. H. J. SCHROEDER.

L'idée de l'impeccabilité d'Adam entraîne conséquemment une affinité étroite entre adamologie ébionite et adamologie ismaélienne, aussi éloignée l'une que l'autre de la conception biblique et de la typologie paulinienne (*). A celle des interprétations qui impute l'entrée du mal dans notre monde non pas à la chute d'anges célestes, mais à celle des enfants de Seth qui, rassemblés sur la montagne de l'Hermon, y menaient jusqu'alors la « vie des Anges », correspond toute la dramaturgie ismaélienne de la sortie du paradis. Le verset qorânique 2/28 (« Lorsque Dieu dit aux Anges: je veux instituer un représentant sur la Terre. . . ») est interprété comme un entretien du dernier Imâm du Cycle d'épiphanie (*dawr al-kashf*) qui précéda notre présent cycle d'occultation (*dawr al-satr*), avec ses adeptes. Les symptômes de la catastrophe imminente conduisent le dernier Imâm du Cycle à prévoir le rétablissement de la Loi et de la discipline de l'arcane, l'occultation sous l'apparence exotérique des Vérités qui ne seront plus accessibles qu'à travers le voile des symboles. Alors les événements s'enchaînent: l'investiture du jeune Adam (par son père, l'Imâm Honayd), l'ordre donné aux « Anges » (c'est-à-dire aux *hulûd*, les « anges terrestres »), de lui témoigner leur obéissance, le refus d'Iblis personnifié alors en Hârith ibn Morra, et personnifiant la Ténèbre de la négation et du refus que l'Ange-Adam spirituel avait rejeté de lui-même, lors du « prologue dans le Ciel ». Toute cette dramaturgie procède d'une intuition centrale: ce n'est pas l'« Adam partiel », inaugurateur de notre Cycle, qui est le responsable de la misère et de la détresse de notre monde. Les causes du mal et de la mort sont bien antérieures au cycle actuel de notre histoire. La faute de « notre » Adam, son erreur plutôt, fut de céder par générosité pour les siens aux suggestions d'Iblis: revendiquer pour eux cette science de la Résurrection que possédaient encore ceux du *dawr al-Kashf*. Mais la requête était une transgression, anticipant sur la mission dévolue au Qâ'im. Et pourtant le repentir d'Adam, qui fut agréé, le purifia de cette erreur. . .

X.

A la conception ismaélienne des cycles de la Prophétie, telle que l'on vient d'y faire une allusion très sommaire, il convient de rattacher celle que l'ismaélisme parvint à se faire des autres religions: jusqu'où purent aller sa capacité d'en prendre conscience, et son effort pour les intégrer, en leur donnant un sens, au cycle de sa mytho-histoire. Comme

d'autre part le rapport des religions iraniennes, du zoroastrisme en particulier, avec la Gnose, fut et reste à l'ordre du jour, il vaut la peine de mentionner brièvement ici quelques sources montrant la signification que la théosophie ismaélienne donnait à Zoroastre, et au zoroastrisme. Entendons bien que l'enjeu de la question n'est pas de savoir si l'ismaélisme est une résurgence du zoroastrisme; ce serait abonder dans le sens des apologistes de l'orthodoxie (tel Bagdâdi), et les notations qui précèdent dénonceraient l'unilatéralité de la thèse. En revanche l'intégration de la prophétie zoroastrienne au cycle total de la Prophétie atteste à la fois l'œcuménisme de la théosophie ismaélienne et les ressources que lui offraient ses complexes hiérarchies pour se construire un schéma satisfaisant de l'histoire.

Nous en devons l'information à une controverse qui marque le IV^e/X^e siècle et à laquelle furent mêlés quatre grands noms iraniens de l'ismaélisme. Mohamad Nasafi (ou Nakhshabi, ob. 331,942) écrit un livre, le *Kitâb al-Mahsûl*, contre lequel Abû Hâtim Râzi écrit un ouvrage de mise au point, le *Kitâb al-Isfâh* (dont plusieurs chapitres trouvent un complément précieux dans son *Kitâb A'âm al-nabuwaw*). Abû Ya'qûb Sejestâni réagit en faveur de Moh. Nasafi, son ami, dans un nouveau livre, le *K. al-Nasra*. A son tour, Hamîd Kerâmî tente un savant ouvrage dans son *Kitâb al-Riyâd*. On ne pourra approfondir le détail de cet épisode capital pour l'histoire de la pensée ismaélienne qu'une fois retrouvé un manuscrit du *Kitâb al-Mahsûl*. En revanche, nous pouvons d'ores et déjà, grâce à Abû Hâtim Râzi, nous faire une idée de ce qui était débattu à propos du cas des Zoroastriens.

Il ne s'agit nullement de leur contester la qualité d'*Ahl al-Kitâb*, ni de réfuter leur revendication sur ce point (1). Ce qui est en cause, c'est la thèse de Moh. Nasafi qui les rattache à la religion du III^e Nâtîq, c'est-à-dire Abraham, et rattache à cette origine certaines prescriptions telles que de prendre le soleil comme *qibla* ou de porter comme signe distinctif et symbolique le *zonnâr* (c'est-à-dire le *kosti*). La position d'Abû Hâtim Râzi est aussi nuancée qu'instructive. Son livre *A'âm al-nabuwaw* se signale par une connaissance de première main de l'Ancien et du Nouveau Testament aussi bien que des sectes. Nous y trouvons par exemple, la vision de Daniel interprétée comme référant à la succession des quatre grandes religions (mazdéisme, judaïsme, christianisme-islamisme) (2). La valorisation qu'annonce déjà cette herméneutique, c'est

(1) Contrairement à ce que l'on pourrait croire d'après la trop rapide allusion de W. IVANOV, in *Studies in Early Persian Ismailism*, 2nd ed., p. 117.

(2) Cf. *A'âm al-nabuwaw*, n. 30 (sans référence personnelle); consulter l'index.

confirmée par le *Kitâb al-Isâh*. Celui-ci insiste à plusieurs reprises sur le récit qui met en scène le premier Imâm intervenant pour empêcher 'Omar de tuer les Mazdéens: « Ils ont un Livre et un Prophète, bien qu'ils aient altéré leur Livre » (1). L'auteur fait remarquer que si l'Imâm ne déclare pas que leur code religieux provient d'Abraham, les Mazdéens eux-mêmes ne sont pas non plus valoir une telle prétention. Ils affirment avoir un Prophète (*Nabî*) et un Livre. C'est tout. Or, la qualité de *Nabî* est encore reconnue expressément à Zoroastre par plusieurs propos rapportés du VI^e Imâm et du Prophète lui-même; c'est même pour cette raison que celui-ci accepta que les Zoroastriens s'acquittent au moyen de la *jizya*, tandis qu'il la refusa de la part des Arabes idolâtres (2).

Ce que Abû Hâtîm refuse, c'est la thèse de Moh. Nakhshabi qui rattache les Mazdéens au cycle d'Abraham (3). Ce qu'il sait de source sûre pour l'avoir appris de ses prédécesseurs, c'est que Zoroastre (*Zarhushî*) fut un des *Nâbiq*, c'est-à-dire un des *Hojja*, appartenant au cycle du IV^e *Nâbiq* (*Moïse*). Un des substitués (*kholafâ*) de l'Imâm, en une période d'interrègne ou d'occultation de l'Imâm de l'époque, lui donna l'investiture (tel fut aussi le cas de David). Il existe de tout cela bien des symboles que l'initié sait déchiffrer: il y a par exemple le fait que les Mazdéens pratiquent l'inclination profonde (*rukû'*) qui correspond au degré du *Hojja*, non pas la prostration (*sajd*) qui correspond au degré de l'Imâm. Si les Mages mentionnent que leur *Nabî* écrivit pour eux un livre en douze mille tomes (*jald*), c'est encore là une allusion au fait qu'il fut un des douze *Hojja*, missionnés respectivement chacun dans l'une des douze *jastira*. Enfin notre auteur sait également donner un sens ésotérique au *zounâr*, c'est-à-dire le *kusti*, le cordonnet sacré dont se ceignent les Zoroastriens (Abû Hâtîm, souligne que c'est bien une prescription de Zoroastre et non d'Abraham): les quatre nœuds (*paqd*, nœud, a pacten) résistent respectivement aux IV^e, V^e, VI^e et VII^e *Nâbiq*, ce dernier étant le *Qâ'im*, le *shâh al-dawr* ou maître du Cycle, qui en récapitule la totalité (4).

Ce que sait encore fort bien Abû Hâtîm c'est qu'après que leur *Nabî* eût établi pour eux la règle de leur croyance, les Mages l'altérèrent et

(1) Pour ce qui suit, cf. *Kitâb al-Isâh*, 42-45 (copie personnelle).

(2) *Ibid.* comparer les hadith groupés dans *Safina* II, 327; la position prise par Nâsîr-e Kâshânî, *Hajjat-e Din*, pp. 291 ss., est donc complètement aberrante.

(3) Pour le *Kalâm* voir également (p. 62), Zoroastre fut un *Hojja* de l'Imâm, qui apparut à la fin de la période d'Abraham.

(4) *Ibid.* il est remarquable qu'Abû Hâtîm ait déjà connu un symbolisme des *jastira*, lorsque les *intendants*

Ils firent des substitutions, tout comme firent les Juifs après Moïse et les Chrétiens après Jésus. Ce fut l'œuvre de l'Antagoniste, qui n'est jamais absent d'aucune période de la Prophétie. Leur sage Nabî leur avait enseigné que la totalité de l'être comprend deux principes (*asî*): le *maûda'* et le *makhîûq*, c'est-à-dire l'éternellement originé (*dâr al-İbdû*) et le monde créaturel. Ils altérèrent cette doctrine pour poser un *Mabûd'* et un *Khâliq* comme antagonistes éternels. En d'autres termes, Abû Hâtîm discerne fort bien qu'il y a d'une part la dualité syzygique du Plérôme céleste (*dâr al-İbdû*) invisible et du monde visible, correspondant au couple *mênok-gênik* des textes pehlevi, — et d'autre part le dualisme des deux Principes, Ohrmazd et Ahriman. Si l'on constate chez un Ismaélien du X^e siècle le sentiment de cette différence avec la valorisation qu'il rend possible, l'initiative de Sohrawardi au XII^e siècle, fondant sa doctrine de l'*İshrâq* sur une revivification de la sagesse de l'ancienne Perse, telle qu'il la comprend, apparaîtra dès lors comme encadrée d'un contexte.

Cette valorisation qui décharge le Nabî Zoroastre de la responsabilité du dualisme des Mages, postule d'autre part toute une construction historique dont le *Kitâb A'lâm al-nubuwâ* expose les éléments. Il en résulte que l'altération de la doctrine de Zoroastre (Zarhush) fut l'œuvre d'un certain Zâratos (1), qui eut pour maître un disciple de Pythagore venu en Perse (2). Un curieux amalgame de traditions s'est produit, qu'il y aurait à étudier dans l'ensemble du contexte de la légende de Zoroastre. Abû Hâtîm fait état de traditions qui font vivre Zoroastre au temps de Jamsîd, et qui identifient Janshîd avec Salmon fils de David. On discerne ainsi la double trace de traditions qui d'une part rattachent l'activité de Zoroastre au monde religieux sémitique, et d'autre part le rattachent à la légende de Pythagore. Mais un dédoublement de la personne s'est produit, reflet ou conséquence, semble-t-il, des variantes du nom du prophète en grec (*Ζωροάστρης* ou *Ζωροάστης* ou *Ζωροάστρος*). En effet Abû Hâtîm distingue entre un Zoroastre (Zarhush) fondateur des Mages, et un Zâratos, corrupteur de sa doctrine. Le thème légendaire comporte ici même sa part de vérité, puisqu'il exprime toute la distance qui sépare en effet Zoroastre le prophète iranien authentique, et Zoroastre le Mage chaldéen.

Quant à l'insertion de Zoroastre dans la hiérarchie ésotérique de la doctrine comme *Hojja* du IV^e Nâtiq, elle procède d'une image-archétype,

(1) *Ibid.*, pp. 118 ss.

(2) *Ibid.*, pp. 118 et 129; Shakerstân, à la fin de sa notice sur Pythagore, connaît également ce disciple; malheureusement l'identification des noms propres a besoin de nouvelles recherches. Cf. encore CUSONRY et DIEZ, *Mages hellénisés*, t. 1, pp. 103 ss.; II, 37, 48.

qui ordonne le temps historique à la façon d'un temps liturgique, puisqu'il s'agit d'un Cycle. L'entrée des personnages y est réglée par le cérémonial d'une liturgie cosmique, en raison de la fonction qu'ils y assument. Il n'y a pas de données matérielles préexistantes à l'état brut, et situées par elles-mêmes. C'est le mode de perception qui est *situatif*; c'est lui qui ordonne et règle structures et rapports en vertu de la signification perçue, et qui *situe* ici, par exemple, l'apparition de Zoroastre au cours du quatrième cycle. De même en est-il lorsque la prophétologie mazdéenne *situe* l'apparition de Zarathoustra sur terre lors du passage de la deuxième à la troisième triade des millénaires (lors de l'invasion du monde par Ahriman), parce qu'elle perçoit en lui la réapparition de l'Homme Primordial; de même encore, lorsqu'une autre tradition le *situe* six millénaires avant Platon, parce qu'elle perçoit en Platon *Zarathoustra religieux*, le Sauveur qui doit achever l'Aïon (*). Le mode de perception fait partie lui-même du « fait », dont la signification ne peut éclore que grâce à la structure dont ce mode de perception est lui-même un élément constitutif.

Pour cette raison aussi, il est d'autres figures que nos théosophes ne peuvent réussir à intégrer aussi facilement. Le cas des Sabéens, dont on dit qu'ils avaient été des Chrétiens, typique à la fois et permet de grouper ce qu'on ne peut assimiler. C'est que les Sabéens, eux aussi, dépendirent d'un *lôhiq* ou *Hojja* dont malheureusement la doctrine fut, comme celle de Zoroastre, corrompue par un agent de l'éternel Antagoniste. Aussi bien Mazdak, Mani et Bardesane (Dayzân) se comportèrent-ils, en leurs Cycles, comme des adversaires des *Lavâhiq*, de la même façon que le Premier Antagoniste envers celui qui fut le fondement de l'Imâmât. Abû Hâtim distingue donc rigoureusement leur cas de celui de Zoroastre (**), tandis qu'Abû Ya'qûb Sejestâni explique que Mazdak et Béhâfarid ajoutèrent leurs propres institutions à celles d'Abraham (puisque pour lui, comme pour son ami Moh. Nasafi, il s'agit de la religion de Zoroastre), de la même manière que Mani, Bardesane et Marcion ajoutèrent les leurs à celles de Jésus, croyant faire œuvre de rénovateurs. Les premiers sont en somme par rapport aux Zoroastriens, ce que les Sabéens égarés sont par rapport aux Chrétiens.

Évidemment il eût été difficile d'attendre une réhabilitation ou une revalorisation s'opérant à découvert sur le nom de ces personnages, dont les doctrines sont le plus souvent ramenées à des formules condensées avec plus ou moins d'exactitude. Le problème que posait à nos théosophes l'existence de leurs sectes, différait nettement du cas des

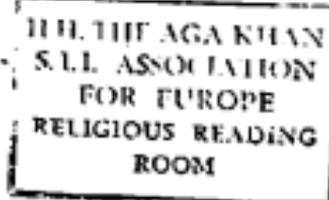
(*) Cf. H. S. NYBING, *Die Religionen des alten Irans*, pp. 29-30.

(**) *ibid.*, p. 31.

Zoroastriens comme *Ahl al-Kitâb*. Il les sollicitait cependant assez, qu'un Hishâm ibn al-Înkam entretint les « relations » que l'on a rappelés précédemment. D'autant plus significative est alors la réactivation de motifs-archétypes, qui s'opère librement sous le couvert de l'anonymat pour ainsi dire. Concluons sur celle-ci: Abû Ya'qûb Sejestâni nous en détail la concordance symbolique des quatre branches de la théologie chrétienne et des quatre mots composant la *shahâda*; il médite alors le mystère de la Nuit du Destin (*laylat al-Qadr*) dont la lumière mystérieuse transfigure toutes choses, et voici qu'à sa vision mentale transparaît parfaitement reconnaissable pour nous, l'image de la « Croix de Luce » des Actes de Jean et du manichéisme (*).

Notre projet n'était ici que de rassembler quelques indications et de coordonner quelques thèmes, non point d'esquisser une systématique qui dans l'état actuel de nos connaissances, serait forcément partielle. On peut cependant entrevoir déjà quel essor sera donné à tout secteur de la science des religions, le jour — souhaitons-le prochain — où nous pourrons enfin méditer conjointement les textes gnostico-coptes découverts il y a déjà une dizaine d'années, et les textes qui restent encore en réserve des collections ismaéliennes. Pas plus qu'il n'est née en Islam au Moyen Âge, la Gnose n'est une simple hérésie chrétienne des premiers siècles, mais quelque chose qui préexistait au christianisme. Il y a eu une Gnose en chrétienté; il y en a eu une, il y en a peut-être encore une, en Islam, et peut-être ménage-t-elle une invisible rencontre spirituelle entre Orient et Occident. Car la Gnose, même, sous ses multiples formes et variantes, mérite que lui ait été donné, à elle aussi, le nom de *H'eltreligion*.

(*) *Kitâb-al Yanûbi'*, Yanûbi' 31; cf. *Gnose ismaélienne*, pp. 191-192.



conservatism. It represents a survival of archaic Iranian ritual practice, a survival which was presumably adapted cultically as well as iconographically.

Perhaps the sacrifice was thought to have been offered at creation. That might be theologically acceptable. What I am arguing is that there is no evidence to support that interpretation. Perhaps the sacrifice was thought of as a timeless act. In a number of Zoroastrian texts which enshrine ancient ideas the gods are depicted offering sacrifice without any reference to the act of creation or any specific worldly event. It may be that the sacrifice was viewed eschatologically—as in the Middle Persian texts the saviour will offer the final priestly sacrifice of the bull to confer immortality on men. If with Dr Gershevitch one accepts the relevance of the Armenian folk legends concerning the apocalyptic role of Meher for the study of Roman Mithraism then it may be that Mithra played a more important part in ancient Iranian apocalyptic than our extant texts suggest, in which case the parallels with Saošyant may be very significant. The one slaying of a bull which seems to me to be largely irrelevant for Mithraic studies is that performed by Ahriman at creation for that has a different theological conceptual framework.

Whichever of the above interpretations of the bull sacrifice is the right one the essential point of the scene was, I believe, soteriological. Scholars have of late stressed the varieties of interpretation of Mithraism, not only within the borders of the Roman empire, but even within the confines of one cultic cell. Perhaps, therefore, some interpreted the salvation in apocalyptic terms, others believed in the ascent of the soul and yet others in the transmigration of souls. But however it may have been interpreted the reality for the believer was salvation through the ritual identification in the cult meal with the god's saving sacrifice of the eternal blood, eternal blood for it gave eternal life.

Mithraic art therefore preserves ancient ideas of sacrifice and salvation but not in the form of Iranian motifs. The motifs and imagery were drawn from the contemporary Greco-Roman world. Cumont, I would argue, looked at the symbols and not at the symbolized. What is Iranian about Mithraism is not the art but the idea of salvation through the divine priestly act, an idea acceptable in the Greco-Roman world—which is presumably why it was preserved.