

Musee commerce

EXTRAIT DE «ERANOS-JAHRBUCH XXIII.»

*Par M. Tardieu Maguif
en qui j'ai fait
croire bon travail
Henry Corbin*

**Épiphanie Divine et Naissance
Spirituelle dans la Gnose
Ismaélienne**

par
HENRY CORBIN

Br. LIT.

334

2



RHEIN-VERLAG ZURICH

1955

THE THEAGN STIAN
S.L. ASSOCIATION
FOR EUROPE
RELIGIOUS READING
ROOM

(N. 22)

Jofferali Zelniska

ÉPIPHANIE DIVINE ET
NAISSANCE SPIRITUELLE DANS
LA GNOSE ISMAÉLIENNE

Par HENRY CORBIN

I. - Métamorphoses des visions théophaniques.

Dans les *Actes de Pierre*, livre appartenant à ces collections que l'on appelle «apocryphes» et qui ont été particulièrement goûtées et méditées en milieu gnostique et manichéen, nous lisons un récit illustrant de façon exemplaire un cas de vision théophanique. L'apôtre Pierre y fait allusion, dans une assemblée, à la scène de la Transfiguration advenue sur le Thabor, dont il fut le témoin. Il n'en peut dire essentiellement qu'une chose: *Talem eum vidi qualem capere potui*. «Je l'ai vu tel que j'avais la capacité de le saisir.» Or, il y a là dans l'assemblée quelques veuves, affligées à la fois de cécité physique et d'incrédulité dans leur cœur. L'apôtre se fait pressant: «Percevez dans votre esprit ce que vous ne pouvez voir de vos yeux.» L'assemblée s'étant mise en prière, voici que la salle respandit d'une lumière éclatante, non pas d'une lumière semblable à celle du jour, mais lumière ineffable, invisible, telle qu'aucun homme ne peut la décrire. Et cette éclatante «lumière invisible» entre dans les yeux de ces femmes qui se tiennent là, seules debout, au milieu d'une assemblée prosternée. Lorsqu'on leur demande ensuite ce qu'elles ont vu, les unes ont vu un vieillard, d'autres un adolescent, d'autres un jeune enfant qui touchait délicatement leurs yeux et les

faisait s'ouvrir. Chacune a vu sous une forme différente et appropriée à la capacité de son être, chacune aussi peut dire: *talem eum vidi qualem capere potui*.

L'événement de perceptions semblables en leur singularité est encore confirmé par maint autre passage de ces Actes «apocryphes». Ainsi, dans les *Actes de Jean*, au récit de la vocation des Apôtres, lorsque Jean et Jacques, son frère, rentrent avec leur barque après une nuit passée en mer, l'un et l'autre voient un être qui du rivage leur fait des signes. Cependant leur vision diffère: l'un a vu un jeune enfant, l'autre a vu un homme aimable et beau, au noble maintien².

Si nous cherchons la clef de ces visions, ce qui fonde à la fois leur réalité et leurs variantes, peut-être la trouvons-nous dans quelques pages saisissantes de ces mêmes *Actes de Jean*. Au soir du vendredi-saint, l'Ange Christos attire l'apôtre Jean sur la montagne des Oliviers, dans la grotte qu'illumine sa présence, tandis que la multitude en bas, à Jérusalem, s'imagine qu'elle est en train de le crucifier, — et là il lui révèle le mystère de la *Croix de Lumière*. Cette Croix est appelée tantôt Parole, tantôt Esprit, tantôt Jésus et tantôt Christ, tantôt Seuil et tantôt Voie, tantôt Fils, Père, Esprit, tantôt Vie et tantôt Vérité... Elle sépare les choses qui *sont*, en haut, de celles qui, en bas, *deviennent* (les choses de la naissance et de la mort), — tout en rayonnant en toutes choses, parce qu'elle est une. «Mais ce n'est pas la croix de bois que tu verras en redescendant d'ici, pas plus que je ne suis celui qui est sur cette croix, moi que maintenant tu ne vois pas, mais dont tu entends la voix. Je fus reconnu comme étant ce que je ne suis pas, n'étant pas ce que j'étais pour la multitude... Tu entendas dire que j'ai souffert, cependant je n'ai pas souffert; tu entendas dire que je n'ai pas souffert, et cependant, si, j'ai souffert... Rien de ce que l'on dit de moi, ne m'est arrivé. Mais ce que l'on ne dit pas, c'est cela, oui, que j'ai souffert³.»

² cf. *Actes de Pierre* xx-xxi; M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1950, pp. 321-322.

³ cf. *Actes de Jean* 88-89, *ibid.* p. 251.

⁴ cf. *Actes de Jean* 97-102, *ibid.* pp. 254-256.

Limitons-nous à cette brève citation du sublime entretien. Ce mystère de la *Croix de Lumière* qui fut un des thèmes de prédilection de la piété manichéenne, nous le retrouverons explicitement énoncé au cœur de la Gnose sh'ite ismaélienne. Pour préluder ici, les textes que nous venons d'emprunter, parmi beaucoup d'autres, aux Écritures dites apocryphes, nous donnent la tonalité juste. A méditer la scène rapportée par les Actes de Pierre, un enseignement se dégage, dont les conséquences vont s'imposer à nous à titre de prémisses. Il s'agit de visions, et de visions théophaniques. Il y a réellement perception d'un objet, d'une personne concrète: la figure et les traits sont nettement définis, elle présente toutes les «apparences» d'un objet sensible, et pourtant elle n'est pas donnée à la perception des organes des sens. Cette perception est essentiellement un *événement de l'âme*, ayant lieu *dans* l'âme et se passant *pour* l'âme. Comme telle, la réalité de cet événement est essentiellement *individué* pour et avec chaque âme; ce que voit réellement l'âme, elle est chaque fois seule à le voir. Le champ de sa vision, son horizon, est chaque fois défini par la capacité que mesure la dimension de son propre être: *talem eum vidi qualem capere potui*. La communauté de vision s'établira non point par référence à un objet extérieur, d'une évidence uniformément donnée de plein droit à tous, mais en raison d'une dimension d'être, commune à tel groupe ou à telle famille d'âmes. Cette adéquation de la vision à la dimension et à la capacité de l'âme qui en est le théâtre, fonde ce que l'on peut appeler les *métamorphoses des visions théophaniques*. Nous en trouvons la nette formulation chez Origène, là où à propos de la Transfiguration justement, Origène mentionne que non seulement deux formes existèrent pour le Sauveur, l'une selon laquelle il fut vu communément de tous, l'autre selon laquelle il fut transfiguré, mais qu'en outre «il apparaissait à chacun selon que – dans la mesure où – chacun en était digne (*sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus*)⁴. Cette affirmation

⁴ «... non solum duae formae in eo fuerunt (una quidem secundum quam omnes eum videbant, altera autem secundum quam transfiguratus est coram discipulis in monte...) sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus.» In *Matthaeum comment. series* cit. avec réf. aux textes parallèles in Joseph Barbel, *Christos Angelos* (Theophania, 3), Bonn 1941, p. 292 n. 459.

est solidaire de cette conception des métamorphoses du Logos, sans doute puisée chez Philon, et qui revient fréquemment dans les écrits d'Origène, montrant le Sauveur homme pour les hommes, Ange pour les Anges⁵. Elle s'ordonne à la vision des degrés du Temple dont le Sauveur est à la fois, par son humanité, le degré initial inférieur, et par son angélicité le degré supérieur qui domine tous les autres, de sorte que tous les degrés sont le Sauveur⁶. Nous retrouverons dans la Gnose ismaélienne une représentation analogue: celle du «Temple de Lumière» de l'Imâm qui est constitué de tous les degrés de la hiérarchie ésotérique, à chacun desquels l'Épiphanie divine se produit proportionnellement à sa capacité respective.

Nous ne pouvons insister que sur quelques traits essentiels déjà relevés dans les différentes écoles de la Gnose, et qui réapparaissent sous cette forme peu connue encore, à peine étudiée: la Gnose shi'ite ismaélienne. Dans l'ensemble des traits dominants, celui qui détermine tous les autres, est à la fois postulé et annoncé par la nature propre d'un événement tel que celui qui consista dans l'entretien secret de Jean, au mont des Oliviers, avec *Christus impassibilis*. C'est en bref, ce qui a été désigné par le terme de docétisme, conception qui admet elle-même de multiples variantes, sources de non moins nombreux malentendus. D'une importance capitale: non seulement la christologie professée par le Qorân est expressément docétiste (cf. 4:156)⁷, mais encore la doc-

⁵ cf. *ibid.* pp. 290-291 (sur la création des Dieux, des Trônes et des Dominations, et sur les théophanies comme preuves de l'angélormorphose du Sauveur) «καὶ σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἄνθρωπος καὶ ἀγγέλοις ἀγγελος». In Joh. 1, 31. Comparez les textes parallèles de Méliton de Sardes et d'Irénée (*ibid.* p. 294) ainsi que les vers du poète Commozien pour lequel il y a seulement un Dieu unique originé par soi-même, qui est en même temps Père, Fils et Esprit-Saint, Dieu de l'éternelle lumière qui «In primitiva sua qualis sit, a nullo videtur, Detransfiguratur, sicut vult ostendere sese, Praebet se visibilibus angelis juxta formam eorum» (*ibid.* n. 465); enfin le texte de Philon commentant Gen. 31:13 «Je suis le Dieu qui s'est montré à toi à la place de (ou lieu de) Dieu», *De Somniis* I 229-232 (*ibid.* p. 293); cf. notre livre sur *Avicenne et le Récit visionnaire*, tome I (Bibliothèque Iranienne, vol. 4), Téhéran-Paris 1954, p. 177.

⁶ In Joh. 19, 6, cit. in Barbel, *op. cit.* p. 292 n. 457.

⁷ Nous rappelons que les références qorâniques sont données ici d'après le type d'édition adopté en Iran; à la différence de l'édition du Caire, la numérotation des versets concorde avec celle de l'édition Flügel.

trine de l'Imâm, l'imâmologie propre à la Gnose shî'ite est, dans ses grands traits, conçue en termes docétistes. On sait, par ailleurs, que le bouddhisme mahayâniste a également conçu sa propre bouddhologie sur un type docétiste*.

La conception avec laquelle le docétisme forme contraste est celle de l'union hypostatique, c'est-à-dire le dogme officiel de l'Incarnation tel qu'il a été finalement formulé par les Conciles. En s'opposant à ce dogme de l'Incarnation, la conception docétiste s'oppose en conséquence à l'idée d'une Incarnation divine advenant comme un fait «matériel», entrant dans le devenir de l'histoire dont il formera désormais le centre, et auquel on peut référer comme à une donnée de fait, extérieure et objective. On gagnerait probablement beaucoup à comprendre le terme de δόκησις non pas dans son acception trop courante de «simulacre» ou de «phantasme», mais en son étymologie de réalité «apparitionnelle», c'est-à-dire d'une «apparence» ou plutôt d'une «apparition réelle» correspondant chaque fois à la croyance, au mode d'être, nous dirions à l'«*a priori* subjectif» qui en est le support. Là même est la source des métamorphoses des visions théophaniques. Il s'y trouve impliqué que la théophanie est chaque fois à la mesure de la dimension théophantique de l'âme, c'est-à-dire de son aptitude à laisser se montrer à elle une Figure divine (tel est le sens du *qualem capere potui*). L'intuition dominante, c'est que l'âme n'est pas le témoin d'un événement extérieur, mais celle en qui l'événement a lieu. De nos jours aussi, la phénoménologie relève que le savoir ne porte pas sur l'Être, mais est l'Être se connaissant. En ce sens les docétistes pourraient être regardés comme ayant été les premiers phénoménologues². Mais le terme est

* cf. Hastings *Encyclopaedia of Religion and Ethics* t. IV, 839 ss., art. *Docetism*.

² Commentant le texte des Actes de Jean cité ici précédemment (*supra* n. 3), qui énonce le mystère de la Croix de Lumière, C. G. Jung observe également que l'enseignement des Actes de Jean procède de manière beaucoup plus subtile que la conception docétiste fruste et courante (ou du moins que l'interprétation sommaire que l'on en donne uniformément), à savoir que Christ n'ait possédé qu'un simulacre de corps qui ne souffrit qu'en apparence. Loin de là, les Actes de Jean procèdent à la façon d'une critique de la connaissance. «Les faits historiques sont réels, certes, mais ils font uniquement connaître ce qui impressionne et ce que peut concevoir l'homme

d'une extension ambiguë: le docétisme n'a pas été un dogme arrêté, mais une tendance¹⁰. Aussi bien est-il conciliable avec des formulations qui s'opposent quant à la lettre: il peut aussi bien aller de pair avec une affirmation plénière de la réalité humaine, parce que simultanément ce qu'il perçoit, ce n'est pas elle, comme il peut – de préférence – volatiliser celle-ci (allant ainsi du nestorianisme au monophysisme extrême), comme enfin, et mieux encore, il peut se représenter la réalité d'un corps intermédiaire entre le sensible et l'intelligible¹¹. Il peut aussi bien admettre ou rejeter la conception virginale du Sauveur; il peut également concevoir la Vierge-Mère comme ayant été elle-même un Ange envoyé en avant de l'Ange qui devait « apparaître » aux humains comme son fils, leur Sauveur¹². Ces tendances diverses peuvent se déceler dans la Gnose, jusque sous les formes qu'elle revêtit en Islam.

¹⁰ des sens. Or, l'événement de la crucifixion est en outre pour celui qui connaît les secrets divins, un *Mysterium*, c'est-à-dire un symbole qui exprime un événement psychique parallèle ayant lieu dans le contemplateur. En langage platonicien, c'est un événement « en un lieu céleste », c'est-à-dire sur une « montagne » et dans une « grotte » où est érigée une Croix de Lumière, laquelle a de nombreux synonymes, c'est-à-dire de nombreux aspects et significations. Elle exprime la nature inconnaisable du « Seigneur », c'est-à-dire de la personnalité supérieure et du *τέλειος άνθρωπος*, et elle est une Quaternité, donc une totalité quadripartite, le symbole classique du Soi [Comparer infra § 3 *in fine*, l'interprétation ismétienne du symbole de la Croix et des quatre paroles de la profession de foi islamique]. Compris en ces sens, le docétisme des Actes de Jean apparaît plutôt comme un achèvement du Fait historique, loin d'en être une dévalorisation. Que le vulgaire n'ait pas compris une subtilité de ce genre qui s'entend parfaitement, certes, du point de vue psychologique, il n'y a pas lieu de s'en étonner. » C. G. Jung, *Von den Wurzeln des Bewußtseins*, Zürich 1954, p. 331.

¹¹ cf. Hastings *Encyclopaedia*, art. *Docetism*, 832 ss.

¹² Selon Apelles, le disciple de Marcion, Christ n'avait nullement un simulacre de corps, sans avoir pourtant la substance d'un « vrai » corps, comme l'enseigne l'Évangile, mais en descendant des régions supérieures il s'était, dans cette descente même, tissé un corps de nature sidérale et sérienne (Harnack, cit. in Borbel, *op. cit.* p. 305 n. 502).

¹³ cf. un fragment d'Évangile aux Hébreux cit. in James, *op. cit.* p. 8: d'après le Pseudo-Cyrille, une enquête révéla qu'un moine détenait un Évangile aux Hébreux où il était dit qu'une puissance céleste, Michael, fut envoyée du ciel sur terre où elle fut appelée Marie et porta Christ sept mois en son sein. Après un sérieux interrogatoire, on brûla naturellement le livre du pauvre moine. Sur cette même représentation de Marie comme ange céleste envoyé sous une forme féminine pour porter

Co que l'on perçoit d'emblée, c'est que toute christologie de ce type se meut sur l'arrière-fond d'une angéologie. Elle détermine cette «christologie d'ange» ou christo-angéologie (Engelchristologie) dont le rappel circonstancié par un historien des dogmes provoqua naguère encore une certaine nervosité chez quelques théologiens¹¹. Nervosité compréhensible, à vrai dire, si l'on se représente que le dogme christologique de l'Église est solidaire d'une certaine anthropologie, qu'ébranle jusqu'en ses bases l'idée d'une «christologie d'ange». Entre en jeu une représentation aux conséquences beaucoup plus graves encore que la pensée d'Origène: «homme pour les hommes, Ange pour les Anges», — à savoir le pressentiment que c'est au niveau même de l'Ange que se produit l'anthropomorphose divine comme telle, la théophanie. Il y a d'une part une exaltation du concept de l'Ange, lequel n'est plus un simple «messenger» des ordres divins: l'Ange est en sa personne même «annonciation», c'est-à-dire révélation du mystère divin, toute théophanie étant par essence une angélophanie¹². Corrélativement, s'affirme d'autre part une exaltation de l'humanité, en ce sens que la nature humaine cesse d'être une «nature» comme telle, pour devenir une con-

un autre Ange (Christ), cf. H. Söderberg, *La Religion des Cathares*, Uppsala 1949, pp. 183, 203; H.-C. Puech et A. Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le pètré*, Paris 1945, pp. 207 ss. (cf. infra, conservation partielle du motif dans l'origine céleste de Fédima). A comparer avec les Philomarianites ou Kollyridiens, ou plutôt Kollyridiennes, puisqu'il s'agit d'un groupe de femmes venues de Thrace en Arabie, lesquelles se nommaient les prêtresses de Marie comme «déesse» (Herrig, *Realencycl.*, 3. Aufl., X 649 et XII 315).

¹¹ Nous péignons ici à l'important ouvrage de Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (1941), et à la polémique soulevée par W. Michaelis, *Zur Engelchristologie im Urchristentum*, Basel 1942, mettant en œuvre des «réfutations» fort loin d'être toujours convaincantes. Cf. une première réponse de M. Werner, *Christus Angelus*, in *Schweizerische Theologische Umschau*, Juni 1943, pp. 62 ss. (contenant entre autres une comparaison entre le cas du livre de J. Barbel, cité ci-dessus, et celui de W. Michaelis). L'ouvrage de M. Werner vient d'être réédité (été 1954), trop tard pour que nous puissions l'utiliser ici; nous nous proposons d'y revenir ailleurs, tant la signification en est essentielle et éclairante pour les connexions qui sont en cause ici.

¹² Comparer chez Denys et Proclus, l'antithèse non plus $\sigma\upsilon\gamma\eta\text{-}\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ mais $\sigma\upsilon\gamma\eta\text{-}\delta\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$: les Anges comme herménèutes du «silence» divin, annonçant et révélant l'Unité dont ils procèdent, cf. René Roques, *L'univers dyonisien*, Paris 1954, p. 135.

dition toute transitoire: l'être humain est appelé lui-même, de par son origine, et s'il y consent, à une angéломorphose (telle est la doctrine professée encore par le « Pasteur d'Herma »), — dont l'anticipation proportionne justement l'aptitude aux visions théophaniques. Tous ces traits vont se trouver précisés et accentués dans la Gnose ismaélienne. Ils présupposent que la forme humaine perceptible par les sens ne peut en aucun cas être la forme d'une Incarnation divine (*holül, tajassod*); elle doit, pour le moins, subir une transmutation par l'organe intérieur de l'âme pour être perçue au plan des théophanies, c'est-à-dire comme étant un *mazhar*, une Forme épiphanique (à la façon d'un miroir où est suspendue l'image). Cette relation épiphanique, ainsi que les métamorphoses qu'elle rend possibles et qu'elle appelle, ne pourra, bien entendu, être conçue ni définie en termes d'union hypostatique.

Si maintenant, cette loi d'essence qui commande la succession des visions données à une même âme, aussi bien qu'elle commande la variété des visions données simultanément à plusieurs (comme dans le récit des Actes de Pierre), nous l'étendons, non pas dans la dimension de notre temps linéaire, mais selon la courbe d'un temps cyclique reconduisant le passé à son origine, nous obtenons le concept d'un Cycle des théophanies et de leurs métamorphoses. Et dès lors, avec la représentation de degrés de dignité ou d'aptitude proportionnels à ces métamorphoses, que la loi d'un même rythme ordonne dans la *simultanéité* (pour constituer un Temple mystique de Lumière) et dans la *succession* (pour constituer un Cycle d'Épiphanies), nous disposons des représentations essentielles pour accéder au cœur de la Gnose shi'ite, par excellence la Gnose ismaélienne.

La Gnose ismaélienne offre, entre autres, cet extrême intérêt que nous pouvons y considérer les lignes de prolongement à la fois effectives (dans l'histoire) et virtuelles (pour la méditation et pour l'analyse psychologique), d'un christianisme depuis longtemps retourné au paradis des archétypes. Non pas seulement le christianisme de la Gnose, mais principalement le christianisme que l'on désigne comme judéo-christianisme ou ébionisme, — christianisme foncièrement hostile et étranger au paulinisme, et reconnaissant la primauté et la préséance non

pas à Pierre, mais à Jacques, évêque de Jérusalem. On ne doit pas oublier qu'Épiphane écrivant à la fin du IV^e siècle (375), le décrit comme encore existant alors dans la Syrie du sud, tout juste donc un peu plus de deux siècles avant l'Islam¹⁴. En général, théologiens et historiens qui ont traité du christianisme des Ébionites, ont indiqué et développé plus ou moins longuement cette idée, qu'il trouva un prolongement, voire une amplification, en Islam¹⁵; on visait ainsi essentiellement la conception de la mission prophétique, la prophétologie islamique comme telle. Sans pouvoir entrer ici dans les détails, j'exprimerai la conviction que si une communauté de traits est à déceler, c'est moins dans la prophétologie de l'Islam en général, que plutôt dans la doctrine de l'Imâm, l'imâmologie propre à l'ésotérisme islamique, dans le Shi'isme et par excellence le Shi'isme ismaélien. C'est une thèse qui demanderait à être illustrée à partir de l'idée du «Vrai Prophète» dans l'Ébionisme, comme à partir de la doctrine que l'Ébionisme professe à l'égard d'Adam, et dont les présuppositions essentielles se retrouvent dans l'adamologie ismaélienne. Cette adamologie est elle-même la conséquence d'une anthropologie qui est solidaire d'une angélogie fondamentale; en forme la clef de voûte une imâmologie qui exemplifie une «christologie d'ange» et un docétisme qui lui sont propres. Nous retrouvons alors, au terme d'épanouissement des méditations ismaéliennes, l'idée d'une vision dont les métamorphoses sont proportionnelles au mode de «consociation» avec l'Imâm éternel, illustrant, comme une conséquence parfaite, la formule *unicuique secundum quod dignus est*¹⁶.

¹⁴ cf. déjà la remarque de W. Ivanow, *The alleged Founder of Ismailism*, Bombay 1946, p. 86.

¹⁵ Voir en particulier Oscar Cullmann, *Le Problème littéraire et historique du roman pseudo-élémentin*, Paris 1930, p. 260, et H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, pp. 337-342.

¹⁶ On ne peut, même brièvement, retracer ici les circonstances historiques de l'écllosion du shi'isme dès les débuts de l'Islam, ni les motivations spirituelles qui aboutirent à la formation du shi'isme septimansien ou ismaélien, et à celle du shi'isme duodécimain qui est aujourd'hui, depuis quatre siècles et demi, la religion officielle de l'Imâm; cf. pour l'ismaélisme iranien notre *Étude pour le «Livre réunissant les deux sagesse»* de Nâsir-e Khosraw (Bibliothèque Iranienne, vol. 3a), Téhéran-Paris 1953; voir aussi W. Ivanow, art. *Isma'iliya* in Suppl. à l'Encyclopédie de l'Islam

On rappellera ici la proposition de Harnack définissant l'Islam comme «une transformation s'accomplissant sur le sol de l'arabisme (Arabertum), de la religion juive elle-même déjà transformée par le judéo-christianisme gnostique»¹⁷. Comme toutes les formules semblables, celle-ci laisse échapper quelque chose, outre l'inconvénient de présenter le type de réduction causale propre à l'historicisme (le fait spirituel concret de la «transformation» elle-même ne se laisse pas déduire causalement). Elle a cependant le mérite de faire intervenir non pas l'Ébionisme tout court, mais l'Ébionisme gnostique, en propre l'Elkésaïsme dont on a pu dire qu'il était un manichéisme prémanichéen¹⁸. Aussi bien les représentations manichéennes ne cessent-elles de nous dévoiler leur importance dans l'édification de la Gnose en Islam, la révélation corânique n'instituant nullement de par elle-même une religion gnostique, mais ayant été méditée et interprétée en fait comme l'exotérique (*zâhir*) d'une Gnose, celle qui nous occupe ici. Le *theologoumenon* caractéristique du christianisme des Ébionites est constitué par l'idée du Vrai Prophète et par un mythe d'Adam qui apparaît comme quelque chose d'unique. C'est le «Vrai Prophète» (προφήτης ἀληθῆς) ou «Prophète de la Vérité» (προφήτης τῆς ἀλήθειας), ce n'est pas un Dieu incarné, un Dieu-homme, qui est pour les Ébionites le support de la Révélation. «Courant» à travers les siècles depuis le commencement du monde, il se hâte vers le lieu de son repos (*Nam et ipse Verus Propheta ab initio mundi per saeculum currens festinat ad requiem*)¹⁹. D'où, la question que posaient les Juifs aux Ébionites, était celle de savoir si Jésus était le Vrai Prophète prédit par Moïse, celui qui est *Christus aeternus*²⁰. C'est tout ce qui les sépareit d'eux.

1^{re} éd., et *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, Bombay-Leiden 1952.

Quelques-uns des problèmes traités dans la présente étude, avaient été abordés dans notre essai sur *Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme* (*Erman-Jahrbuch* XX), Zürich 1952.

¹⁷ Harnack, *Dogmengeschichte* II^e, 537, cit. in Schoeps, *op. cit.* p. 334.

¹⁸ cf. Schoeps, *ibid.* p. 332. *Manichéisme et gnosticisme des Juifs chrétiens*

¹⁹ *Recognitiones*, 2, 9, 22; *ibid.* pp. 98, 108-109.

²⁰ «Si ipse (Jesus) erat Propheta quem Moses praedixit, qui est Christus aeternus», *Rec.* 1, 43, cit. *ibid.* p. 87.

Le Vrai Prophète commence *ab initio creaturae* avec la dignité prophétique conférée à Adam. L'homme initial a été la première Forme épiphanique du Vrai Prophète, c'est-à-dire de *Christus aeternus*; il a possédé τὸ ἕγρον Χριστοῦ Πνεῦμα, il fut Adam-Christos¹¹. Déjà cette typologie nous met à l'antipode de la typologie paulinienne. L'impression s'accroît devant une affirmation qui met sens dessus dessous le récit biblique, en soutenant l'impeccabilité d'Adam. C'est que le Vrai Prophète ayant en lui le souffle de nature divine (πνέων θεότητος) ne peut faillir; il est ἀναμάρτητος. Admettre qu'Adam ait péché, ce serait admettre que l'Esprit divin ait péché en lui et par lui¹². De même, la théosophie ismaélienne nous parlera d'un Adam primordial universel (*Adam awal kollf, πανάνθρωπος*), investi initialement de l'Imâmât, et à ce titre «immunisé» (ma'yûm) de toute impureté, de tout péché, comme le furent après lui tous les Imâms Très-Purs. Et de même qu'Adam est qualifié par l'Ébionisme comme *Anima generalis*, réceptacle ou trésor d'âmes, de toutes ses âmes, de même l'Adam ismaélien et, à sa suite, tous les Imâms supportent un Temple de Lumière constitué de toutes les âmes de leurs adeptes¹³.

Maintenant, c'est cet Adam-Christos qui se révèle à travers une succession de formes épiphaniques, l'«hebdomade du mystère»: Hénoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Jésus. Ce sont les sept Piliers du monde, les sept Colonnes de la maison de la Sagesse, les sept pasteurs et (avec Adam lui-même) les huit Christ entre les hommes mentionnés par le prophète Michée, c'est-à-dire les formes épiphaniques d'Adam-

cha. Le Christ
est l'âme
de l'âme

¹¹ *Ibid.* pp. 100-101. Devant la perspective ouverte par cette adamologie spéculative, tendant à exprimer la rigoureuse unité du Principe révélateur en tant que prophétique, dans l'histoire, on peut observer avec Harnack que le dilemme de l'apologétique classique «Christ, Dieu ou homme?» s'efface devant une définition tout autre de son essence (*Christus praesens-vicarius Christi*, cit. *ibid.* p. 108 n. 1).

¹² *Ibid.* pp. 100, 102 et 103.

¹³ *Ibid.* p. 99. *Anima generalis*, comme Trésor divin des âmes, n'est à confondre ni avec la collectivité des âmes ni avec l'universel logique; comparer chez les Cathares le *Spiritus Adae* ou *Anima* dont descendent *omnes animae* (Söderberg, *op. cit.* p. 157); l'Ange Christ qui est appelé *Anima* (*ibid.* pp. 186 ss.); la distinction entre *Spiritus* ou *Anima principalis* et les *Spiritus sancti* comme esprits tutélaires (*ibid.* p. 174).

Christos pour les hommes⁴⁴. Le manichéisme professe une succession analogue, incorporant des figures étrangères au prophétisme sémitique: *Adam, Seth, Noé, Jésus, Bouddha, Zoroastre, Mami*. De son côté, le *Qorân* connaît, certes, une succession de Prophètes, mais le nombre de ceux qui y sont expressément nommés et le nombre de ceux qui le sont dans les Traditions varient assez largement⁴⁵. En fait, l'idée d'une périodisation précise n'est fondée et formulée que dans la gnose ismaélienne, avec l'idée d'un Cycle de sept périodes dont le dernier Prophète sera le dernier Imâm, le *Qâ'im al-Qiyâmat* ou Résurrecteur, l'homologue de celui en qui le Vrai Prophète trouve enfin son «repos». Et précisément cette Figure est d'emblée l'occasion de relever où se trouve l'homologie authentique. Nous savons que l'Ébionisme distinguait entre le cas de Moïse et d'Abraham à qui le Vrai Prophète apparut, et le cas d'Adam et de Jésus en qui le Vrai Prophète fut présent, et qui furent en leur personne le support même de la théophanie⁴⁶. Le cas du prophète Moïhammad est assimilable au cas de ceux à qui furent données les visions théophaniques, sans que leur personne elle-même puisse être dite théophanique, tandis que ce second cas sera celui de la personne de l'Imâm. C'est pourquoi nous avons posé que ce n'est pas la prophétologie islamique en général, mais l'imâmologie shi'ite en propre, qui prolonge et amplifie la christologie ébionite comme sommet de la prophétologie.

Dans cette connexion même, l'idée de personnes théophaniques (*mazhar*) et de leur succession, doit être préservée en son originalité. Il serait tout à fait inexact de concevoir cette succession comme une série de réincarnations, comme une *métensomatose*. Les ἡγῆτονες τῆς

⁴⁴ Schoeps, *op. cit.* pp. 104-106 (Michée 5:4, ἐν τῷ νομῆνός καὶ ἐκτὸς χοινοῦ; ἐκτὸς χριστοῦς ἀνθρώπων = Christos hominum, chez St Jérôme).

⁴⁵ cf. *ibid.* p. 335. Il y a lieu de rappeler ici quelques aspects de la prophétologie islamique: la distinction faite entre le *nabî* (prédicateur divinement missionné) et le *mursal* (l'Envoyé qui devient le chef d'un peuple). Le *Dihâr al-Anwâr* (encyclopédie des traditions shi'ites) compte 124 000 nabîs (dont un grand nombre de personnages bibliques mais aussi extra-bibliques), parmi lesquels 313 seulement ont la qualité d'Envoyés; cf. notre *Avicenne et le Réel sionnais* t. II (Bibliothèque Iranienne, vol. 5), Téhéran-Paris 1964, p. 76.

⁴⁶ cf. Schoeps, *op. cit.* pp. 106-107, et *Das frühchristliche Zeit*, Tübingen 1950, p. 32.

προφητας ne sont ni des réincarnations du Vrai Prophète, ni de simples réceptacles de l'Esprit auxquels apparut le Vrai Prophète¹⁷. L'idée directrice est celle de l'ἀνακταλαίωσις¹⁸, d'une récapitulation, plus exactement l'idée d'une intégration, d'une réunion en un tout. Or, si tous les Prophètes depuis Adam sont «récapitulés» en Christ, de même tous les Imâms, tous les Qd'im partiels sont récapitulés, intégrés, dans le dernier d'entre eux (dont le *majma'* est le Temple de tous leurs Temples de Lumière). Il faut donc concevoir comme une intégration progressive, la croissance d'une Figure épiphanique dont l'unité et la totalité comportent une pluralité de théophanies sans confusion des personnes. Plus encore: si le dernier Imâm encore à venir est appelé l'Enfant Parfait (al-walad al-tâmm), il est ainsi nommé à l'égard de l'Ange du plérôme qui est ici l'homologue de *Christus aeternus*. Mais l'«adoptianisme» ne signifie pas ici que l'Adopté soit en fin de compte exalté ou purement et simplement métamorphosé en la personne céleste qui l'adopta; il en est la Forme épiphanique ultime, achevante. S'il entraîne vers lui, en un mouvement ascensionnel, tout le plérôme de ses âmes, les adeptes de la sodalité à travers les siècles, s'il est alors intronisé comme substitut et successeur de l'Ange, c'est que celui-ci s'élève lui-même en conséquence dans le plérôme céleste, pour continuer d'attirer, de Cycle en Cycle, tous les siens vers de plus hautes demeures. Conséquences d'une dramaturgie puissante sur laquelle nous reviendrons. Tout se passe comme si étaient préservées toutes les conséquences du refus de l'union hypostatique, jusqu'à la distinction des deux personnes: *Christos Angelos* et Jésus le prophète. Aussi bien l'ismaélisme distingue-t-il une triple notion de l'Anthrôpos: il y a l'Adam céleste ou spirituel (*Adam rûhâni*), l'Ange homologue à *Christos Angelos*; il y a l'Adam originel universel (*Adam al-awwal al-kollî*) au début du Cycle des Cycles; il y a enfin les Adams partiels

¹⁷ *Ibid.* pp. 106-108.

¹⁸ *Ibid.* p. 101, où l'auteur (n. 6) estime que Neander allait trop loin en regardant cette conception comme une christologie spécifiquement docétiste; la question semait à reprendre en tenant compte de ce que l'on a suggéré précédemment concernant le vrai sens du docétisme (supra n. 9 et texte afférent).

(*Adam al-joz'f*), au début de chaque Cycle, le nôtre par exemple, l'Adam que mentionnent exotériquement la Bible et le Qorân. Finalement donc c'est sur la personne et la figure de l'Angelos-Christos et de ses homologues que se concentre l'intérêt décisif: l'Anthrôpos céleste, Adam spirituel, dans la Gnose ismaélienne; le Dixième Ange, dans l'avicennisme, identifié avec l'Esprit-Saint et Archange Gabriel du texte qorânique.

Le schéma de la christologie ébionite, dans son contraste avec la christologie officielle de l'Église, est bien connu²⁹. Adoptionniste comme celle du « Pasteur d'Hermas », cette christologie considère Jésus comme ayant été d'abord un homme parmi les hommes. C'est la scène du Baptême qui constitue pour elle l'Épiphanie, lorsqu'une lumière surnaturelle descendit du Ciel, irradiant et transfigurant le lieu (comme dans le récit des Actes de Pierre), et que furent entendues les paroles de l'Esprit-Saint: « Tu es mon fils bien-aimé, aujourd'hui je t'ai engendré » (paroles auxquelles feront écho celles de Jésus rapportées dans l'Évangile selon les Hébreux: *Ma mère l'Esprit-Saint me saisit par la chevelure et me transporta sur la montagne du Thabor*)³⁰. — Les conséquences en sont incommensurables: quel intérêt, par exemple, aurait encore la généalogie terrestre de Jésus? Seul Angelos Christos préexiste, et seule est à méditer sa naissance éternelle dans le plérôme. Car sans aucun doute aussi, trouvons-nous trace ici de l'indécision primitive, hésitant à distinguer entre Angelos Christos, le Fils, et l'Esprit-Saint; elle aura ses répercussions dans toute la théologie islamique (dans l'identification entre l'Esprit-Saint et Gabriel l'Archange, qui fut aussi en gnose chrétienne Gabriel-Christos). Mais on sait que cette reconnaissance de Christos comme Ange (lequel confère non pas son essence ni sa « personne », mais son nom et sa qualité à Jésus) a été rattachée, chez les Ébionites, au I^{er} livre d'Hénoch³¹, à la représentation du Fils de l'Homme

²⁹ *Ibid.* pp. 73-75, 78.

³⁰ cf. M. R. James, *op. cit.* pp. 2-5 (il s'agit d'un troisième Évangile judéo-chrétien, l'Évangile « égyptien » des Hébreux, cf. Schoeps, *ibid.* p. 31).

³¹ *Ibid.* p. 80 (Hénoch 46, 1) et texte de Tertullien cit. *ibid.*: « (Eblion?) ... non dei filium constituit Jesum... ut ita in illo angelum fuisse edicat, quemadmodum in Zacharia. » Il importerait cependant de pousser plus loin l'analyse d'une différence

comme étant originellement un Archange céleste, et à celle de Christos comme l'un des Archanges, à la fois prince de tous les autres Anges et archétype céleste de l'humanité²². Aussi bien, rencontre-t-on encore Christos comme Archange parmi les Sept, ou bien identifié avec l'Archange Michel (comme chez Hermas, ou comme chez les Cathares), identification d'autant plus compréhensible qu'un écrit clémentin oppose au Démon comme prince de ce monde, l'Archange Christos qui régnera sur le monde à venir²³.

Sous toutes ces variantes, la «christologie d'anges» développe une sotériologie qui accuse un contraste non moins fort avec celle de l'orthodoxie. Ainsi que nous le fait entendre de son côté, avec une discrétion et une gravité solennelle, le passage des Actes de Jean relatif au mystère de la Croix de Lumière, aucune sotériologie ne se rattache à la mort de

plus profonde que ne l'estime l'auteur (faisant allusion à la polémique signalée ci-dessus n. 13). Qu'un Ange ait agi en Jésus ou qu'il ait été un Ange, cela ne revient pas au même. Il a été question non pas de Jésus, mais de Christos Angelos, rien d'autre. Reste alors à penser l'union de l'Ange Christos et de Jésus; l'unus ambo n'équivaut certes pas ici à une union hypostatique; peut-être les habitudes de pensée séculaires ayant décidé autrement du problème, ne nous fournissent-elles pas d'emblée les catégories nécessaires pour appréhender ce mode d'être en dualité. C'est fondamentalement le problème du mode de relation de l'homme avec son Ange, problème qui justement exige d'être repensé dès que se propose le schéma d'une christologie d'ange (celle d'Hermas, des Gnostiques, de Théodote, etc.). C'est aussi bien le problème posé en termes philosophiques par l'avicennisme, où la figure de l'Intelligence agente comme Gabriel-Esprit-Saint domine la théorie de la connaissance et du salut par la connaissance; c'est sous cet aspect qu'il faut analyser les raisons de l'échec de l'avicennisme latin dont la position envers la scolastique orthodoxe était homologues à celle de la christologie d'ange envers la christologie officielle; voir sur cette question essentielle (non considérée jusqu'ici) notre livre sur *Avicenne et le Récit visionnaire*, et l'analyse esquissée ci-dessous de la notion de *maphar* ou «forme épiphaniques».

²² cf. Schoeps, *ibid.* p. 81 (cit. d'Épiphane: *ὡς εὐχ τῶν ἀρχαγγέλων* et *Hom.* 3, 20, *Recognit.* 1. 45, où Dieu délibérant de sa décision avec ses Anges, institue des «princes» pour toutes les créatures «Statuit angelis angelum principem . . . hominibus hominem qui est Christus»).

²³ *Ibid.*; sur Christos comme l'un des Sept Archanges, cf. J. Barbel, *Christos Angelos*, pp. 192 ss.; observer que la heptade archangélique représente si nettement un archétype, que l'on assiste à un extraordinaire revival de la dévotion aux Sept Archanges qui, parti d'Italie au XVI^e siècle, s'étendit jusqu'en Flandre et en Russie (cf. Émile Mille, *L'Art religieux après le Concile de Trente*, Paris 1932, pp. 298 ss.)

Le Christ
viele la
son parfaite
ni de la

Jésus sur la croix faite de bois matériel. S'il a été intronisé comme Seigneur messianique, ce n'est pas que sa mort ait opéré un rachat, une rédemption; c'est parce que la communauté attendait l'Épiphanie du Fils de l'Homme, Angelos Christos, la παρουσία τοῦ διδάσκου, le retour de Celui qui dispense la Connaissance qui délivre, et qui doit par là même instaurer un royaume supraterrestre, un royaume d'Ange²⁴. Ce n'est pas en répandant son sang qu'il eût sauvé le monde (*Christus impatibilis* ne meurt pas); il est le Sauveur, parce qu'il a allumé pour l'humanité le flambeau de la Connaissance parfaite²⁵. Dans les Homélies clémentines, il n'est jamais question de la Passion: la rédemption s'opère par la Connaissance de la Vérité. Jésus, le prophète de la Vérité, est essentiellement un Illuminateur, non pas un Rédempteur au sens de saint Paul. A l'objection traditionnelle²⁶: si Christ était un Ange immortel, il n'aurait pas pu devenir vrai homme, et souffrir et mourir comme Sauveur? — La réponse sera constante: pourquoi l'eût-il fallu? C'est là en effet une objection toute paulinienne. Et s'il est vrai qu'à leur tour théologie islamique et gnose ismaélienne connaissent certains textes évangéliques, ainsi que les Apocryphes et les notions manichéennes, en revanche, comme Mohamad lui-même, elles ignorent tout de saint Paul.

Nous suggérons précédemment qu'une «christologie d'ange» va de pair avec une «anthropologie d'ange»²⁷; c'est toute l'adamologie qui entre ainsi en cause, et la vision ismaélienne va se concentrer sur ce thème. La dramaturgie embrassera les événements survenus à l'Ange

²⁴ *Ibid.* p. 76.

²⁵ cf. le texte de Siouville cit. *ibid.* p. 111 n. 3.

²⁶ S'encadrant dans le contexte des questions appelées par Ad. Bökler dans un important article: *Christ an Angel? A Study of early Christian Doctrines* (Zeitschrift f. d. neut. Wiss. 32, 1933, pp. 255-265). Le point de départ en est une observation du théologien anglais Rendel Harris: de la traduction slave de Joseph, il résulte non seulement qu'une collection de *Testimonia* y forme le plus ancien document, de date connue, comme source de la christologie, mais que Christ y est constamment désigné comme Ange; précisément la polémique de l'Épître aux Hébreux présuppose cette «Angelchristologie» qu'elle attaque et qui est attestée dans les *Testimonia* (cf. aussi M. Werner, art. cit. ci-dessus n. 13, p. 66).

²⁷ Entre autres conséquences, celle appelée ci-dessus n. 21.

Adam céleste et à l'Adam terrestre, ou plutôt aux *Adams* terrestres. L'identification traditionnelle chez les philosophes entre Gabriel, l'Esprit-Saint et l'Intelligence agente, laquelle chez les *Ishraqiyûn* est l'Ange de l'humanité, et dans l'Ismaélisme l'*Adam rûhânî* ou Adam Spirituel, ne fait que commenter les données qorâniques où l'identification Gabriel-Esprit-Saint exemplifie elle-même une christologie gnostique où *Angelos Christos* assume plus spécialement les traits de Gabriel-Christos. J'énumère rapidement ici quelques données; elles nous serviront d'introduction à cette dramaturgie qui a sa source en cet Ange archétype de l'humanité, — dramaturgie dont notre propre histoire aujourd'hui est simplement une phase, le creuset des métamorphoses qui doivent ou bien reconduire l'humanité à son origine céleste et angélique, ou bien en consommer la chute démoniaque.

L'identification de Christos avec l'archange Gabriel est le trait dominant de toute une christologie gnostique³⁴. Si nous considérons simul-

³⁴ Sur Gabriel-Christos cf. Barbel, *op. cit.* pp. 225-262. Dans l'*Epistula Apostolorum* (236), Christ raconte comment il prit la forme de l'Archange Gabriel pour apparaître à la Vierge. Il en résulte, avec l'idée que c'est le Logos qui «se forme soi-même dans la Vierge» (240) une double équation: d'une part entre le Fils et l'Esprit-Saint, d'autre part entre le Fils-Esprit-Saint et l'Ange Gabriel, comme le suggère ce passage du Pseudo-Ambroise: «Vides ergo Spiritum Sanctum, id est Filium Dei, venisse ad Virginem et inde Dei et hominis filium processisse» (246 n. 282). Ce sont les textes similaires (et particulièrement ceux concernant l'Ange de l'Esprit-Saint) dont il faudrait reprendre systématiquement l'étude, pour interpréter en profondeur l'assimilation de l'Ange Gabriel à l'Esprit-Saint en théologie islamique. A l'idée que la conception s'accomplit par et avec l'annonciation de l'ange Gabriel, se rattachent les précisions qui soustraient le Mystère à toute explication physiologique: v. g. cette idée que par la voix de l'Archange, ΓΙΣΙΩΤΗΣ du Logos pénètre en la Vierge, ou mieux que la voix de l'Archange est elle-même l'hypostase du Logos (248), ou encore que la conception n'a pas duré plusieurs mois «sed ipsum per uterum ipsius instar aquae per naevalem transiisse» (*ibid.*). Chez les Gnostiques (VIII^e livre de la Sybille chrétienne) l'Ange Gabriel agit «comme Dieu» (254), ou encore Gabriel l'Ange est la forme même de *Isa Sabaoth Adonai*, la vraie Force qui terrasse les démons, Christos (à comparer infra § 5, *Salmân le Pur*, typification terrestre de Gabriel, comme le Voile, *hijâb*; la secte si peu connue des *Ahl-e Haqq*, qui subsiste encore de nos jours en Iran, détient un livre rarissime quoique de composition récente, le *Shâh-Némo-ye Ahl-e Haqq*, ou «Livre royal des Gnostiques», dans le prologue duquel l'Ange Gabriel assume le rôle de *protoktistos*). Dans la *Pistis Sophia*, Christ sous la forme de l'Archange descend avec les douze Sauveurs des trésors de Lumière qu'il projette dans le sein de leurs

tanément l'identification primitive entre l'Esprit-Saint et le Fils de Dieu (l'« Ange magnifique » du Pasteur d'Hermas), nous devient alors transparente l'affirmation que c'est l'Esprit-Saint qui est lui-même envoyé à Marie, s'insuffle lui-même en elle par son propre souffle et « prend corps » en elle, d'une réalité qui n'est pas celle d'un corps matériel mais d'un corps subtil céleste. *Eo ipso* cette équation (Gabriel-Christos-Esprit-Saint) qui transparait en la christologie d'ange, devient un aspect de ce qui a été appelé « christologie de l'Esprit » (Geistes-christologie). La grande majorité des *tafsir* (commentaires qorâniques) s'accordent sur ce point (il faudrait consacrer tout un livre à cette pneumatologie). Il n'est pas jusqu'aux détails des visions mentales qui ne se retrouvent en Gnose chrétienne et en certains de nos *tafsir*²⁹, par exemple le rôle attribué à la voix de l'Archange que l'on se représente comme étant elle-même l'hypostase du Logos. D'où le beau symbole d'une conception virginale « par l'oreille », ce qui veut dire *par la foi, ex auditu*, et veut suggérer qu'il s'agit d'un article théologal, non pas d'un problème

mères (256), image dont il y aura lieu de se souvenir à propos des douze Imams dans la gnose du shi'isme duodécimain.

²⁹ A l'équation, de source qorânique, entre l'Ange Gabriel et l'Esprit-Saint (Rûh al-Qods) et à l'homologie (chez les philosophes avicenniens) entre Gabriel et Angelos Christos de la christologie d'ange, il faudrait consacrer toute une recherche qui exigerait le dépouillement méthodique des *tafsir* ou commentaires qorâniques. Nous ne désespérons pas de pouvoir l'entreprendre, tant les conséquences en seraient capitales pour saisir les différentielles (et leurs sources) entre une « philosophie de l'Esprit » telle que put la concevoir une pensée spéculative se développant au sein d'un monde de culture islamique, et cette « philosophie de l'Esprit absolu » à laquelle aboutit en Occident, au XIX^e siècle, la latinisation d'une théologie spéculative de plusieurs siècles. Sur Gabriel comme Esprit-Saint, cf. entre beaucoup d'autres, Mollâ Faḥollâh Kâshânî, *Tafsîr*, Téhéran 1310, t. I^{er} ad 2:81, t. III ad 97:1-4; Moḥsen Fayz, *al-Şajr*, Téhéran 1282, p. 253 (ad 16:104), pp. 264, 486; Maibodi, *Kashf al-qar'îr* (*Tafsîr-e Khudja Anvarî*) éd. Heḳmat, Téhéran 1331, t. I pp. 258 à 263. Ici également (cf. note précédente) Gabriel agit « comme Dieu » (Mollâ Faḥollâh, *Tafsîr* ad 4:169, mentionne l'extase qui fait du Rûh le co-sujet du verbe *alqâ-âd*: l'Esprit, c'est-à-dire Gabriel, qui projette le Verbe, Jésus, en Maryam). Nous retrouvons les mêmes conceptions qu'en gnose chrétienne: la voix de l'Archange comme hypostase, le temps de la conception complètement étranger aux lois de la physiologie (trois heures!), l'idée du corps psychique spirituel, etc. (*Ibid.* ad. 2:254; 4:169; 5:109; 19:17-19, etc.). Pour apprécier le dualisme des *tafsir*, avoir bien entendu en la pensée la remarque faite précédemment (ci-dessus n. 9).

voix de l'ange
qui est l'Esprit-Saint
par l'oreille
par la foi, ex auditu

u. v. p.

physiologique. Autrement dit encore: ce n'est pas le miracle de la conception virginale qui est au premier plan (comme dans le contexte du dogme de l'Incarnation); il ne fait plutôt que dériver impérieusement dès que la vision s'attache au problème essentiel, lequel est d'élucider la constitution supérieure de l'Æon céleste uni avec l'homme Jésus, et le mode de leur union. Corrélativement, certains *tafsir* amplifiant les versets qorâniques de l'Annonciation, montrent entre Gabriel et Jésus un rapport qui, en termes mazdéens, s'exprimerait comme un rapport entre la Fravarti, l'ange tutélaire, archétype céleste, et l'âme terrestre⁴⁹.

Gabriel, l'Ange de l'Annonciation et des Révélations, est l'ange des théophanies advenues au prophète Mohamamad. Les versets qorâniques (53:3-4; 81:19-29) conservent le souvenir des grandioses visions initiales, lorsque le Prophète, sortant de sa tente, contemple la majesté de l'Ange dont les ailes éployées recouvrent tout l'horizon. Ces somptueuses angéophanies ont même éveillé par contraste, dans certaines traditions mises en œuvre par les commentateurs, le souvenir du refus opposé à Moïse, lorsqu'au mont Sinaï celui-ci demanda d'être admis à la vision directe, et qu'il lui fut répondu: «Tu ne me verras pas» (*lan tarânf*). Mohamamad aussi exprime le désir passionné de voir l'Ange sous sa forme réelle. Bien qu'il soit mis en garde, il insiste. La vision ne lui est pas refusée, mais il est terrassé et défaillit devant la beauté et la majesté de l'Ange, en sa forme surhumaine de Gloire; dès lors, c'est une Forme

on s'illumine,
gabriel

⁴⁹ En accord avec le type de gnose qui maintient la différence entre l'homme Jésus et le Christ céleste, et voit dans le phénomène terrestre une image cachée du monde supérieur, sans exclure absolument toute naissance «corporelle», cf. Barbel, op. cit. p. 257 n. 316 (texte de C. Schmidt); comparer Maïhoût, op. cit. pp. 263-264. C'est l'Ange Gabriel qui sauve Jésus de la mort (Mollâ Fathollâh ad 4:156, le verset docteur, par excellence, du Qorân; la situation de l'Ange correspond ici à celle que présuppose l'entretien au Mont des Oliviers, in Actes de Jean; or, ce même verset sera étendu à toute l'irménologie cf. infra § 4). — On ne fait qu'aboutir ici, par une autre voie, à la thèse de Rudolf Otto (*Reich Gottes und Menschensohn*, p. 146) montrant dans l'idée mazdéenne de la Fravarti la préfiguration exacte des rapports entre Hénach et l'Homme céleste, entre Jésus et l'Anthrôpos. La suite du présent essai décline dans le rapport entre l'Irmân-Anthrôpos et Salmân (le Vrai Croyant gnostique) une situation analogue à celle d'Hénach quand il lui est révélé: le Fils de l'Homme, c'est toi.

humaine terrestre qui sera la figure épiphanique (*mazhar*) de l'Ange⁴¹. Et marquant le contraste avec le dramatique épisode vécu par Moïse, une tradition fixe le «numineux» angélique en un sens peut-être paradoxal, si on le compare avec l'acception courante du terme. Loin qu'elle soit le *tremendum*, c'est sous sa forme de Majesté, laquelle pourtant fait défaillir le Prophète, que l'Ange lui révèle les messages d'amour, tandis qu'en sa forme humaine il lui dicte les impératifs et les défenses de la Loi⁴².

Cependant Moḥammad n'a que la vision de l'Ange. La différence, nous l'avons signalé, que la prophétologie des Ébionites relève entre le cas d'Adam et de Jésus d'une part, le cas de Moïse et d'Abraham d'autre part, va trouver ici son homologue dans le passage conduisant de la prophétologie à l'imâmologie. Un verset coranique (33:33, *āyat al-taḥīr*), riche en virtualités exégétiques, constitue l'un des fondements scripturaires du Shi'isme. Il s'agit de la scène où le Prophète ayant étendu son manteau sur les membres de sa maison (Fāṭima sa fille, 'Alī son gendre, les deux Imâms-enfants Ḥasan et Ḥosayn), demande à Dieu de les immuniser de toute impureté (*taḥīr*). Ce sont les Cinq «Compagnons du Manteau» (*Aḫḫāb al-Kesā'*), épiphanies terrestres des Cinq Personnes prééternelles du mystère divin (*asḫāḫāz azalyān*), dont les théophanies se succèdent aux différents plans de l'être et de période en période⁴³. Voici que Gabriel l'Ange se rend alors visible, proclamant: «Je suis le sixième de vous cinq» (*and sādisoḳom*) ce qui veut dire l'unité personnelle distincte qui est aussi leur totalité; puis il révèle le verset⁴⁴. L'ampleur de la signification théologique perçue dans cette scène par la méditation shi'ite, se mesure au fait que le *taḥīr* attribué à

⁴¹ cf. Moḥsen Fayḏ, *Sūfi*, pp. 432-433 (éd. 53:3-5), p. 474 (éd. 81:19 ss.); sur les deux aspects ou «formes» de l'Ange, cf. Nollī Faḫollāh, *Tafsīr* (éd. 35:1); à comparer avec Abū'l-Fotūḥ Rāzī, *Tafsīr* (le plus ancien *taḥīr* shi'ite en persan), *ad loc.*, avec quelques variantes du récit insistant sur le sentiment de compassion et de tendresse de la part de l'Ange.

⁴² cf. Maibodi, *Tafsīr*, pp. 301-302.

⁴³ Sur les métamorphoses de leurs théophanies (au plan du Trône divin, au plan des Cinq Archanges, au plan de leurs typifications terrestres) cf. particulièrement Omīd al-Kātib (traité proto-ismaélien en persan) éd. W. Ivanow, *Questions 3 et 5*.

⁴⁴ cf. Nollī Faḫollāh, *Tafsīr* t. II, éd. 33:33; Moḥsen Fayḏ, *Sūfi*, p. 363; Majlis *Bihār al-Anwār* IX, pp. 39, 180-197.

patrick 2 J Lys

l'Imâm Hasan 'Askari, le XI^{ème} Imâm des Shi'ites duodécimains, institue expressément un rapport typologique entre les versets qorâniques évoquant l'Annonciation et la conjonction de l'Esprit-Saint avec Jésus, et cette scène où Gabriel l'Esprit-Saint se conjoint aux Cinq hypostases de l'Imâmât primordial. Là même le Shi'isme instaure donc la transition de la « christologie d'ange » à l'imâmologie⁴². Finalement Gabriel l'Ange aura sa typification terrestre, sa personne théophanique (*maẓhar*) dans la personne de Salmân le Persé ou Salmân le Pur, comme compagnon initiant le Prophète à sa vocation, et la figure de Salmân nous indiquera l'ultime et profonde signification d'expérience personnelle que peut recéler l'imâmologie⁴³.

C'est à cet Ange de la Révélation comme Ange de la Connaissance, de toute connaissance, que les philosophes avicenniens ont de leur côté « reconduit » par le *ta'wil* qui leur est propre, la représentation de l'Intelligence agente ('Aql fa'âl, Νοῦς ποιητικός) qu'ils tenaient d'Aristote, et qu'Avicenne identifie avec le X^e des Chérubins de la première hiérarchie céleste. C'est cette Intelligence agente que la méditation des Fidèles d'amour vénère comme *Madonna Intelligenza*⁴⁴.

⁴² cf. *Tajîr* attribué au XI^e Imâm (Hasan 'Askari), lith. Téhéran, pp. 150 ss. et pp. 185 ss. (pour Gabriel et Salmân).

⁴³ Voir particulièrement L. Massignon, *Le Mubâhala* (Annuaire de l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses, 1944), pp. 19 ss. (où Salmân, comme homologue terrestre de Gabriel l'ange annonciateur, a pour mission de faire reconnaître aux Chrétiens stupéfaits, dans la théophanie des Cinq Mohammediens siègeant nimbés de Gloire sous le Manteau, une nouvelle manifestation de l'Esprit divin « qui a eint le Messie pour la royauté »), et pp. 25 ss. (liturgie *naṣayri*) où la vision théophanique reconnaît sous le Manteau, le Messie (= Mohammedi), son « Père » (= Salmân) et sa Mère (Fâjîmâ = Maryam). Au passage, remarquons que l'on serait ainsi conduit à lire l'idéogramme XTMI comme représentant Christos, Gabriel, Maryam, plutôt que Christos, Gabriel, Michael (selon l'hypothèse à laquelle on s'est généralement rallié). Sur la « présence perpétuelle » de Salmân depuis Christ jusqu'à Mohammedi, cf. notre étude sur *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân* (Erasm-Jahrbuch XVII, 1950), p. 105; cf. infra § 5, sur Salmân comme archétype du gnostique parfait, « Salmân du microcosme ».

⁴⁴ cf. notre *Avicenne et le Récit visionnaire*, t. I, pp. 310 ss. — Pour compléter l'image mentale de Gabriel-Sophia-Esprit-Saint, observons en passant que dans l'iconographie chrétienne orientale qui représente traditionnellement les trois personnes de la Trinité par trois Anges, l'Ange qui siège à droite (i. e. à gauche de l'Ange central) accuse des traits plus nettement féminins (v. g. dans la célèbre icône d'André Roublev).

Chez les Israhâqiyûn, elle est l'Ange de l'humanité, l'archétype céleste de la créature humaine (*rabb al-nâ'-e insâni*). Toutes ces variantes ne font que préciser et amplifier les traits primitifs d'une même Figure: Ange Esprit-Saint, Gabriel, Christos, Sophia. Dans la Gnose ismaélienne, cette Figure a, certes, son homologue dans le X^e Ange du plérôme qui est l'Adam céleste, mais ici intervient quelque chose de plus: ce dixième rang n'est pas originellement le sien. Ce rang originel, il doit le regagner avec l'aide de toute l'humanité issue de lui, et en entraînant toute cette humanité sienne dans son ascension. Dramaturgie aux origines pré-cosmiques qu'explicitent les phases de l'adamologie. C'est cette adamologie qu'il faut avoir en la pensée pour concevoir le Cycle des Épiphanies divines qui est aussi le Cycle des métamorphoses de l'âme.

2. - Adamologie ébionite et adamologie ismaélienne

L'observation en a été faite plus d'une fois: l'adamologie ébionite est caractérisée par une doctrine que l'on considère comme unique dans la littérature chrétienne et juive, voire gnostique, la doctrine qui absout Adam de tout péché, affirme son impeccabilité⁴¹. Non seulement Adam a été créé à l'image de Dieu, mais il a été appelé Christos, parce qu'il avait reçu de Dieu l'onction de l'Esprit-Saint; l'Esprit de la divinité habita en lui et il posséda l'Esprit-Saint de la prophétie, de sorte que s'il n'eût point dominé toutes les tentations du mal, il eût fallu que l'Esprit-Saint péchât en lui. Mais alors la question n'en subsiste que plus urgente: quelle est donc la catastrophe qui a changé la condition humaine primitive et céleste, et introduit la maladie et la vieillesse, la violence et la mort dans l'humanité? La réponse sera fournie par une exégèse tout à fait originale du célèbre motif connu comme «descensus angelorum», la chute des Anges, épisode dramatique conçu non pas comme étant une seconde chute, ainsi qu'il ressortirait de la lettre du récit biblique, mais comme ayant été la chute pure et simple de notre humanité. Jusqu'à la

⁴¹ cf. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, pp. 7-10.

huitième génération (c'est-à-dire, d'après la chronologie des Septante, jusqu'à la quarantième année de Jared, le père d'Hénoch, échéance qui coïnciderait avec l'achèvement du premier millénaire), l'humanité avait vécu dans le Paradis. Survient alors le drame de la révolte et de la descente des Anges sur la montagne de l'Hermon, dont le souvenir se rattache principalement au I^{er} livre d'Hénoch (chap. VII).

Mais ce drame lui-même comporte au moins trois formes d'interprétation: l'une met bien en cause des Anges célestes descendant du Ciel, sous la conduite de deux de leurs princes, dans l'intention de s'unir aux filles des hommes. Cette interprétation laisse transparaître une sorte de délectation maligne, de jalousie triomphante à l'égard de l'Ange enfin déchu de sa supériorité sur l'homme. Il est vrai que cette dévalorisation satanique est atténuée par une autre interprétation de l'épisode, celle qui est donnée par le II^e livre d'Hénoch, l'Hénoch slave: les Anges descendent sur terre, non pas attirés par les séductions humaines, mais indignés par l'ingratitude des hommes qu'ils se proposent de ramener à la décence et à la justice; leur trop généreuse audace ne succombe qu'ensuite à l'impossible tâche. Enfin il est une troisième forme d'interprétation, celle de nos Ébionites, qui met hors de cause les Anges célestes: les auteurs et acteurs du drame, ce sont les hommes justes, les enfants de Seth opposés à la postérité de Caïn; les enfants de Seth menaient jusqu'alors la vie des Anges, et sont appelés pour cette raison les « fils de Dieu »*.

C'est cette dernière interprétation qui présquise les traits de l'adamologie ismaélienne, dans laquelle nous retrouvons une conception de la faute d'Adam aussi radicalement étrangère que la conception ébionite à l'exégèse traditionnelle du récit biblique. Elle entraîne comme conséquence, pour l'épisode correspondant à l'épisode de l'Hermon,

* voir *ibid.* pp. 10-13. Les traces de cette exégèse sont à suivre jusque dans les traditions de l'Iran islamique, où l'on retrouve les enfants de Seth, peuple d'Étrangers fiers et nostalgiques, rassemblés sur la montagne de l'Hermon et identifiés avec les Anges d'Hénoch, les Veilleurs, puis avec les rois chaldéens antédiluviens, enfin avec la première dynastie de la mytho-histoire des Iraniens, ayant pour origine l'Homme primordial Gayōmart, cf. Sven S. Hartman, *Gayōmart*, Uppsala 1933, pp. 151-156 (texte des *Tabaqât-e Naqirî*, de Jūzjānî).

une interprétation qui le rapporte non pas à des Anges célestes mais à des Anges terrestres, c'est-à-dire à ces «Anges en puissance» que sont parmi les humains ceux qui correspondent aux enfants de Seth. Enfin le drame lui-même sera compris comme ayant consisté dans le passage d'un Cycle d'Épiphanie ou de Dévoilement (*dawr al-kashf*) à un Cycle d'occultation (*dawr al-satr*). Mais cette métamorphose cyclique (homologuée à l'idée ébionite de l'achèvement du premier millénaire) laisse hors de cause la responsabilité d'Adam (c'est-à-dire de l'Adam épisodique qui est le seul connu de la lettre exotérique de la Bible et du Qorân). Elle a des causes bien antérieures¹⁰.

Bien antérieures, venons-nous de dire. En effet, à la perspective que nous ouvrait la présence continue du Vrai Prophète, Esprit-Saint et Anthrôpos idéal, à travers les métamorphoses de ses théophanies, l'Ismaélisme superpose la perspective d'un drame dans le Ciel dont le dénouement est d'ores et déjà décidé, mais dont les conséquences restent à épuiser par la succession des Cycles. Le héros de ce drame, c'est non point l'Adam «historique», celui que mentionnent exotériquement la Bible et le Qorân, mais l'Ange du plérôme, l'Adam spirituel ou Anthrôpos céleste. Dans la hiérarchie des Dix hypostases archangéliques, il occupe originellement le troisième rang, celui auquel il est directement suscité à l'être par la dyade originelle de la Première et de la Seconde Intelligence, Νοῦς et Ψυχῆ. Quelle fut sa faute? La conception ismaélienne l'exprime comme un retard dans son propre accomplissement de l'Attestation ou Unification de l'Unique (*tawhîd*), laquelle constitue l'être intime de la Première Intelligence, l'Archange primordial qui est l'Épiphanie primordiale du Mystère divin. Le sens de cette faute, nous ne pouvons donc le pressentir qu'en fonction de ce *tawhîd* initial qui ordonne toute la structure du plérôme comme une hiérarchie d'épiphanies divines. Nous y revenons plus loin¹¹. Mais l'aspect décisif de

¹⁰ Sur les conditions bienheureuses qui prévalent au cours d'un Cycle d'Épiphanie, et sur le passage au Cycle d'occultation, cf. notre étude *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel* (Eranos-Jahrbuch XIX, 1951), pp. 201 ss.

¹¹ cf. infra § 3, et pour une analyse plus détaillée cf. déjà notre étude sur *Le Temps cyclique...* (*ibid.* XX, 1952) pp. 192 ss. «le drame dans le Ciel».

cette dramaturgie, c'est que le dénouement en soit d'ores et déjà décidé, pré-advenu. S'attachant à la stupeur, au vertige qui l'immobilisa et engendra ce «retard d'éternité» que résorbe progressivement le cycle des Temps, l'Ange arracha de lui-même son Iblis, son «démon». Tous ceux de son plérôme qui refusèrent de le suivre dans sa ré-surrection, forment à travers les Cycles la postérité d'Iblis. Tous ceux qui le suivirent, mènent avec son aide le combat qui finalement, après d'innombrables Cycles, conduira à l'anéantissement cette postérité issue de l'Ombre et de la Négation. Car, bien loin d'être l'archonte mauvais d'autres systèmes gnostiques, l'Ange que son «retard» fit reculer du troisième au dixième rang du Plérôme, ne devient le démiurge créateur de notre monde que par compassion, pour venir en aide aux siens dans leur combat. C'est ainsi qu'au terme d'une très lente alchimie cosmique, éclôt parmi des êtres qui étaient encore des préhumains, un être d'une beauté et d'une stature merveilleuse.

Cet être fait son apparition en une région de la Terre où sont réalisées les meilleures conditions climatiques et astronomiques, à savoir dans l'île de Ceylan; il y apparaît en même temps que vingt-sept autres personnes qui lui ressemblent, leur nombre total de vingt-huit étant mis en relation avec celui des stations lunaires²². Mais cet être, lui non plus, n'est pas notre Adam «historique», celui qui à la manière de beaucoup d'autres Adams initiateurs d'un Cycle, ne fut qu'un «Adam partiel» et épisodique. C'est l'Adam originel et universel (Adam al-awwal al-kolli), expression dont l'équivalent grec serait πανάνθρωπος et qui rappelle celle d'*Anima generalis*. C'est qu'en effet à l'image de l'Adam céleste, Ange prince d'un plérôme, cet Adam originel est un réceptacle d'âmes,

²² Parmi ces vingt-sept personnes, l'Adam primordial terrestre brille comme le Soleil parmi les autres astres (les Frères de la Pureté le désignent comme Soleil levant, *shams jil'i'a*), comme le yaqût rouge parmi les autres pierres précieuses. Il fut parmi elles le *Sâbiq* (le Devançant), de même que la 1^{re} Intelligence est le *Sâbiq* au monde spirituel; il fut la quintessence (*zohbat*) de toute la création physique, la seconde *Nihdyat* (terme, limite), de même que le monde de l'*'Ihdâ'* est la première *Nihdyat*. Premier des réceptacles ou reposoirs (*maqâmat*) de l'Imâm, il fut l'Imâm des Imâms, leur devancier en pureté et innocence; cf. Idris 'Imâdaddîn, *Zahr al-Ma'daf*, chap. XII, pp. 72-75 (ms. personnel).

et c'est comme tel précisément qu'il fut le «Premier Imâm», c'est-à-dire fut investi de l'Imâmât primordial. Dès l'origine apparaît un dédoublement essentiel traduisant une forme de conscience qui veut éviter toute idée d'incarnation. On ne peut se représenter l'Anthrôpos céleste, l'Ange, comme «s'incarnant» sur terre: l'Adam initial qui le représente, en est le *mazhar*, la Forme épiphanique. Nos textes diront qu'il fut l'initiale pensée de son Ange (*awwal fikrihi*), le terme de sa connaissance (*akhâr 'ilmîhi*), la substance de son action: il fut le projet recueillant (*maṭrah*) l'irradiation de ses Lumières; il en est ainsi le *Voile* suprême (*hijâboho'l-a'zam*), celui à travers lequel il resplendit en s'épiphanisant (*tajallâ bihi 'inda zohûrihi*). Chacun des termes est pesé de très près: ils montrent comment avec l'Adam primordial, détenteur originel de l'Imâmât, l'imâmologie exemplifie un rapport épiphanique, analogue à celui que soutient la «christologie d'ange», en écartant toute idée d'union hypostatique qu'exigerait une Incarnation.

Je ne puis mentionner que très brièvement ici la caractérologie de cet Adam primordial dont la figure se dessine à l'aube de la mytho-histoire. De même que l'Adam de l'Ébionisme est ἀναίμακτος, il est, lui aussi, immunisé de toute impureté, de tout péché (*ma'yûm*, équivalent exact du terme grec). Aussi bien, telle est la prérogative qu'il transmettra à tous les Imâm de cycle en cycle. Premier détenteur de l'Imâmât, il institue sur terre la hiérarchie de la sodalité ésotérique à l'exemple et imitation de la hiérarchie céleste. Son cycle fut un cycle d'Épiphanie, de béatitude contemplative, de totale liberté spirituelle, où la condition humaine, jusque dans ses particularités physiques, était encore celle d'une humanité paradisiaque. Au terme de ce cycle évalué à cinquante mille ans, il fut «transféré» avec tous les siens qui composaient son Temple de Lumière, c'est-à-dire «émigra» par une bienheureuse mort dans l'enceinte du X^e Ange dont il prit le rang, tandis que celui-ci s'élevait d'un degré vers son rang originel. Ainsi donc l'Adam primordial, en inaugurant l'Imâmât, est aussi le premier Imâm à accomplir l'œuvre qui sera ensuite celle de chaque Imâm final d'un Cycle, par excellence celle du Qâ'im ou Résurrecteur final qui, à son exemple, reconduira tous ses adeptes à leur Ange, l'Église ésotérique étant ainsi

entraînée de cycle en cycle, en un mouvement ascensionnel incessant vers de plus hautes demeures du Plérôme²³.

A ce cycle d'Épiphanie succéda un cycle d'Occultation, et ainsi de suite; l'alternance se reproduit en une succession vertigineuse jusqu'à la Résurrection des Résurrections (*Qiyāma' al-qiyāmāt*). Certains calculs de nos théosophes ismaéliens vont jusqu'à évaluer le Grand Cycle (*Kawr a'zam*) à trois cent soixante mille fois trois cent soixante mille ans²⁴. Chaque cycle d'Épiphanie marque un nouveau triomphe. En revanche, le passage d'un cycle d'Épiphanie à un cycle d'Occultation marque une chute qui est la répercussion du drame survenu dans le Plérôme, et ouvre une phase nouvelle du combat nécessaire pour en résorber les conséquences. Il va de soi que le seul cas dont nos théosophes puissent parler d'abondance, est le cycle de Dévoilement qui précéda immédiatement le nôtre, avec les vicissitudes qui déterminèrent le passage à notre cycle actuel. C'est en ce sens que le récit biblique de la Création n'est pas celui d'un commencement, mais prend en fait les choses déjà au lendemain de terribles catastrophes. Le cycle qui les précéda et pendant lequel l'humanité vécut dans une condition paradisiaque, forme ici la période homologue au millénaire qui, chez les Ébionites, précéda le drame dont la montagne de l'Hermon fut le théâtre.

Tous nos auteurs concordent dans leurs allusions aux troubles qui affligèrent les trois derniers millénaires de ce cycle d'Épiphanie qui précéda le nôtre. Les hautes sciences spirituelles rentrent alors dans le

²³ cf. *Ibid.*, *ibid.* - Si le cycle initial qui inaugure la mytho-histoire de notre monde fut un cycle d'Épiphanie, c'est que le drame dans le Ciel s'était dénoué par la victoire de l'Ange; ce cycle fut ainsi vraiment ce que les Frères de la Pureté appellent dans leur rituel, le Soleil matutinal, la fête du printemps des mondes.

²⁴ *Ibid.*, p. 79. - Le livre persan des *Tajauwūdī*, attribué à Nasīraddīn Tūsī, parle en ce sens de dix-huit mille mondes: il est impossible de dire qu'il y eut «un temps où le monde n'existait pas», pas plus que notre Adam ne fut le premier homme du premier monde, à moins de restreindre le sens du mot «monde» pour l'appliquer exclusivement au monde du présent cycle, lequel n'est qu'une période dans les Âges du monde *al-dunyā 'alāma-hā*, idée correspondant à celle de *Zeitalter* chez Schelling; chaque changement de période (*dawr*) signifie l'avènement d'un monde, cf. *Taj.* XVI, éd. W. Leznow, pp. 63-69 du texte.

36000000

4000 p. 163

3000 ans
1 cycle

RINT

silence; les humains abdiquant une condition angélique, se détournent de cette « religion de la Résurrection » (din-e Qiyāmat) qui est celle des Saints Imāms. Ceux-ci prévoient la nécessité de rétablir la discipline de l'Arcane; l'humanité devenant indigne de la divulgation des mystères, il faut instaurer une nouvelle Loi religieuse (shari'at), dont le ta'wil ne libèrera que ceux qui passeront par une nouvelle naissance. Ce changement radical, c'est la chute que l'on désigne comme la « sortie du Paradis »²⁴. Il n'y aura plus désormais que le « Paradis en puissance » constitué par la sodalité ésotérique, la da'wat ismaélienne.

Tel est le contexte dans lequel nos gnostiques entendent et méditent deux épisodes qorāniques de l'« histoire » préadamique. Celui-ci d'abord (2:28): « Lorsque Dieu dit aux Anges: voici que je vais établir un khalife (représentant, vicaire) sur la Terre, — les Anges se récrient: Vas-tu donc placer sur la Terre un être qui y commettra des désordres et y répandra le sang? » Celui qui parle dans ce verset, ce n'est pas, comme l'entendent les littéralistes, le Dieu suprême, le « Tout-Puissant ». Selon l'herméneutique ismaélienne, c'est le dernier Imām du Cycle antérieur au nôtre qui parle à ses « Anges », c'est-à-dire à ses dignitaires, aux membres les plus purs de son Temple de Lumière. C'est à eux qu'il répond avec une grave tristesse, prévoyant la déchéance à laquelle aspire l'humanité: « Je sais ce que vous ne savez pas. » Cet Imām s'appelait Honayd; c'était le père du jeune Adam, notre Adam « historiques », celui qui fut alors intronisé sur la Terre menacée par l'Ombre.

Second épisode (15:30-35), connu également de nos Apocryphes chrétiens: les « Anges » reçoivent l'ordre de se prosterner devant l'Imām-adolescent que son intronisation va transformer en premier Prophète

²⁴ C'est déjà en termes de phénoménologie que nos auteurs en analysent l'aspect comme changement de la conscience: en renversant la condition angélique dont ils jouissaient, les humains pervertissent radicalement cette perception et cette contemplation directe des essences qui leur procuraient le pur savoir de gnose; ils les invertissent en une connaissance des choses matérielles qui se règle sur celles-ci en vue de les dominer; alors apparaissent les sciences « pratiques » (calcul, arpentage, astrologie, etc.). Les Adversaires (la postérité d'Iblis), retenus prisonniers dans le monde des Mères (les Éléments) pendant le cycle d'Épiphanie, sont libérés; ils se multiplient, corrompent les êtres et les choses. Ainsi s'affaiblit et s'efface l'Épiphanie divine (zohūr); Idris, Za'hr, pp. 78-79; cf. Ta'j. XVI, pp. 40-49 du texte.

(Néziq) de notre Cycle. Mais nos théologiens ismaéliens répètent unanimement que l'ordre s'adressait aux « Anges terrestres », c'est-à-dire aux membres de la sodalité ésotérique, nullement aux Anges célestes du plérôme. Ainsi Ébionisme et Ismaélisme s'accordent jusqu'en leur intuition profonde de l'adamologie et de l'angélogologie; le sentiment ismaélien de la hiérarchie des mondes eût éprouvé comme un scandale la dégradation de l'Ange entraînée par l'interprétation littérale du livre d'Hénoch. Qu'il y ait là de graves implications, on le pressentira si l'on évoque, par contraste, la satisfaction un peu enfantine de certains Pères de l'Église, affirmant que par l'Ascension de Christ l'humanité avait été élevée au-dessus des Anges, et cela pour les punir d'avoir refusé d'adorer Adam²¹!

Aussi bien seuls refusèrent Iblis et les siens. La joie maligne des pieux docteurs aboutirait finalement à confondre angélogologie et démonologie, confusion contre laquelle nos Ismaéliens sont, bien entendu, « immuni-sés ». Cet Iblis est en fait la manifestation au début de notre Cycle, de l'Iblis spirituel d'ores et déjà vaincu par l'Adam spirituel, l'Ange démiurge de notre cosmos et de notre humanité. « En ce temps-là » il porte le nom de Harith ibn Morra; c'est un dignitaire appartenant, comme Adam lui-même, à la fin du Cycle antérieur de Dévoilement. Dans son refus passionné, il a conscience de lui-même comme « ange terrestre », initié et initiateur à la gnose de la Résurrection; il sait que sa nature est de *feu*, tandis que la nature d'Adam, instauré pour enseigner aux hommes une Loi religieuse dont la vérité est cachée sous les symboles, est d'*argile*. Pour sa vengeance, il va suggérer à Adam ceci: « Certes, l'on t'a donné préséance sur tous les Anges auxquels il a été ordonné de se prosterner devant toi, et sur qui tu as été institué comme initiateur devant les initiés aux noms de tous les êtres. Il ne te manque plus que la connaissance d'une seule chose; si tu la connaissais, tu serais alors un de ces Anges supérieurs auxquels il n'a pas été ordonné de se prosterner, parce

²¹ Pour l'explication de ces deux épisodes, cf. Idiris, *ibid.*, pp. 79 ss.; *Taq.* XVI, pp. 46-51. L'épisode de la prostration devant Adam est connue de nos Apocryphes (à défaut de la précision ismaélienne le rapportant aux seuls Anges terrestres), cf. *Vita Adae et Evae*, § 12 ss. *Évangile de Barthélemy* § 52 (M. R. James, *op. cit.* p. 178).

qu'ils sont en dehors de ton obéissance.» Adam alors de s'écrier: «Quelle est donc cette connaissance que Dieu m'a cachée, alors qu'il savait que j'en ai besoin et ne puis m'en passer?» Et l'Adversaire de préciser: «C'est la Connaissance de la Résurrection ('ilm al-Qiyāmat) et des choses ultimes, et comment les Formes spirituelles, dépouillées de leurs enveloppes matérielles, surgissent libres au monde de la Pérennité».

Ce que cherche alors Iblis, c'est à émouvoir la compassion et la générosité d'Adam: pourquoi refuser aux humains de son propre Cycle, ce qui fit la gloire et la condition angélique de ceux du Cycle précédent? Et le jeune Adam céda. Il commit l'erreur, la grande erreur, d'exposer le secret au grand jour, secret qui ne pouvait ni ne devait être révélé en son Cycle, et livra ainsi à des indignes ce qui doit être réservé à «ceux qui savent». Mais nos auteurs y insistent: son erreur ne fut ni un raidissement d'orgueil, ni une négation, ni un défi porté contre ceux dont il connaissait la précéllence sur lui-même. Adam céda plutôt à une nostalgie (ishtiyāq) de l'Épiphanie (izhār) de ces Puissances célestes supérieures, à la fois nostalgie de la Résurrection et nostalgie du Paradis céleste²⁴, comme si tous les humains la partageaient, alors que chez la plupart d'entre eux l'évocation n'en provoque que sarcasmes démoniaques. Ici donc encore l'intuition ismaélienne rejoint celle des chrétiens ébionites: Adam n'est pas responsable de la chute, c'est-à-dire de la «sortie du Paradis terrestre». Nous avons vu par quelles causes bien antérieures à lui, cette «sortie» avait été nécessitée. L'erreur d'Adam ce fut, par excès de générosité, d'anticiper, disons même d'usurper, lui, simple Prophète initial, la tâche réservée au futur et dernier Imām de son Cycle, le Résurrecteur (Qā'im). Jusque-là, jusqu' à la fin de notre Cycle, la connaissance de la Résurrection n'est divulgable qu'en symboles, et chaque fois proportionnellement au degré de dignité et de capacité de l'adepte. C'est pourquoi Adam dépassait ainsi sa «limite» propre, son *ḥadd* (ἄραξ)²⁵.

²⁴ Idris, *ibid.* pp. 81-82; comparer *Taq.* XVI, p. 50 du texte.

²⁵ Idris, *ibid.* p. 83. - C'est pourquoi, après la faute d'Adam, Ève, son épouse, représente la signification cachée et salvatrice de la religion positive (*Taq.* XVI, p. 50), de même que la nostalgie du Dixième Ange est son «Ève éternelle», la «fiancée de l'Adam spirituel retourné à son paradis» (Idris, chap. X).

²⁶ Idris, *ibid.* pp. 85-86.

Et voici prononcé l'un des termes les plus caractéristiques du lexique ismaélien (*hadd*, pluriel *hodūd*); une notion très complexe s'y exprime. L'analyser nous permettra d'entrevoir le secret du hiérarchisme ismaélien, le principe qui commande la structure de la sodalité ésotérique, élargissant de degré en degré d'affiliation le champ de vision théophanique. Simultanément la même loi de progression rythme les Cycles de la Prophétie et, avec chacun de ces Cycles, la succession d'Imāms qui en est le complément nécessaire, puisque l'Imām est le détenteur du sens ésotérique de la Révélation, c'est-à-dire de la Gnose salvatrice. Dans cette mesure, c'est à la fois le fondement et le sens de l'imāmologie qui peuvent se découvrir à nous, nous montrer une métamorphose de la « christologie d'ange ».

3. — Hiérarchies et Cycles:

l'angélogie fondamentale de l'Ismaélisme

Au principe de la déduction ismaélienne des degrés de l'Être et de la révélation de l'Être dans les êtres, nous pouvons saisir un double axiome. Il y a d'une part celui qui s'énonce ainsi: *quiconque se connaît soi-même* (*nafs* = l'âme, *Anima*, et le Soi), connaît son Seigneur (*man 'arafa nafsah faqad 'arafa rabbah*). *Qui est ce Seigneur?* Chacun des degrés de la sodalité ésotérique, dont l'homologue se retrouve aux différents plans de l'être, dans le plérôme angélique aussi bien que dans le cosmos astronomique, est désigné comme *hadd*, — au sens propre: limite, terme, définition. Le mot correspond au grec ὄρος; mieux encore peut-être, on pourrait le rendre littéralement par ὀρίζων: « ce qui limite, définit » le champ de vision, l'*horizon*. Chacun des grades initiatiques est un *hadd*; chacun des degrés archangéliques est un *hadd* (les *hodūd* d'en bas, ceux du monde terrestre, sont homologues aux *hodūd* d'en haut, ceux du monde céleste). On traduit souvent et commodément par « dignitaire », bien que ce terme connote une idée extrinsèque en fait à l'étymologie. Le *hadd* définit pour chaque degré l'*horizon* de sa conscience, le mode de connaissance proportionné au mode d'être réalisé par l'adepte. La notion de *hadd* ou limite implique corrélativement celle de

maḥdūd ou «limité». Chaque ḥadd inférieur est ainsi le maḥdūd, le *limité* du ḥadd qui lui est immédiatement supérieur, lequel est son «horizon». Pour chaque «limité», se connaître soi-même c'est connaître le ḥadd, la limite, l'horizon, dont elle est elle-même le *limité*, le maḥdūd. Le ḥadd immédiatement supérieur est donc le Seigneur, c'est-à-dire le Soi de son propre maḥdūd, le Soi de celui qu'il limite, celui dont il est l'horizon. Mais en même temps chaque ḥadd supérieur est le maḥdūd, le *limité*, du ḥadd qui lui est supérieur à lui-même. Pour chaque maḥdūd ou «limité» accéder à la connaissance de Soi (i. e. de son ḥadd), c'est donc simultanément s'exhausser vers la connaissance du ḥadd qui est leur Seigneur à tous deux⁴⁰.

A chaque degré, le mode de connaissance s'exhausse avec le nouveau mode d'être. Chaque ḥadd est lié à son maḥdūd par un compagnonnage de fraternité initiatique; il doit l'entraîner, l'exhausser à son propre rang, pour s'élever lui-même à un ḥadd ou rang supérieur. Les Cieux de l'Église ésotérique sont à l'image des Cieux de l'astronomie, enboîtés les uns dans les autres; là même est le secret de ce mouvement d'ascension perpétuelle qui entraîne de la base au sommet tout le hiérocosmos des initiés. Bien entendu, il ne s'agit pas de la perception des personnes empiriques. A chaque degré, l'horizon ou limite définit pour l'adepte la mesure de son être et de sa perception; sa connaissance de Soi comme connaissance de son Seigneur s'exhausse d'horizon en horizon, d'Ange en Ange, c'est-à-dire de métamorphose en métamorphose. Elle est la loi d'essence mesurant son propre champ de vision théophanique, cette loi même qu'exprimait dans les Actes de Pierre l'attestation: *Talem eum vidi qualem capere potui*.

Jusqu'à quelle limite, demandera-t-on, vont se produire ces exhaussements et ces métamorphoses? Ici intervient un second axiome de la Gnose ismaélienne posant la divinité suprême comme inconnaissable en soi, inaccessible, ineffable, imprédictable: «celle que ne peut atteindre la hardiesse des pensées⁴¹». La question se transforme alors en celle-ci:

⁴⁰ Idéris, *Zohr*, chap. XIX, p. 211.

⁴¹ Cf. R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen 1943, p. 55 (man li tawajjasa rahwaha'l-khawifa).

à quel *ḥadd* ou limite, à quel horizon, la divinité se lève-t-elle de son abîme d'incognoscibilité absolue? c'est-à-dire la limite à laquelle elle se personifie, se révèle comme une personne, s'hypostasie éternellement, telle alors qu'une relation personnelle définie de dévotion et d'amour envers elle devienne possible. En termes ismaéliens, ce *ḥadd* ou cette limite absolument originelle est l'Épiphanie divine primordiale, et comme telle l'angélophanie initiale. Son mystère est celui d'une liturgie éternelle, accomplissant dans la prééternité cette Unification de l'Unique (*taḥḥid*) que reproduit la profession de foi islamique, la *eshahādāt*, *Lā ilāha illā'l-Lāh*: *Non Deus nisi Deus*. Il est à craindre qu'aucune traduction dans nos langues ne puisse rendre sensible le rapport des deux phases distinctes que détache l'énoncé arabe, et sur lesquelles la méditation spéculative ismaélienne a appliqué tout l'effort de sa pénétration, parce qu'elle y perçoit le mystère qui à la fois accomplit l'être du Premier Archange et s'accomplit dans son être comme Ipséité divine.

Vient d'abord la négation absolue (*lā ilāha*): l'abîme divin incognoscibles ne laisse aucune possibilité d'appréhender une personne divine et de lui donner des prédicats. À cette proposition universelle négative succède une exception (marquée par «illā», nisi), particulière affirmative ou affirmation absolue ne découlant d'aucune prémisses logique. Entre les deux, passe la ligne de crête que doit suivre sans défaillance le vrai gnostique: entre le *ta'tīl* ou agnosticisme qui «évacue» la divinité hors du monde, et le *taḥḥīd* qui l'«assimile» à une forme déjà donnée. Cette ligne le conduit à contempler comme surplombant ce double abîme, l'enceinte idéale où éclôt éternellement la dyade ou syzygie de la Première et de la Seconde Intelligence, *Noūs* et *Ψυχή*. La phase négative du *taḥḥīd*, c'est l'impossibilité que la divinité prenne forme (se théomorphose) sans se limiter elle-même, c'est-à-dire sans une auto-négation. La Première Intelligence comme Épiphanie divine primordiale, constitue l'Ipséité divine elle-même²², la «théomorphose»; mais *eo ipso* elle est

Dieu de soi
à l'origine divine
v. n. i. d. e.

— ١١ ١

²² Sur l'idée que l'Ipséité divine consiste en la connaissance que la Première Intelligence a de l'Originateur (*mabūd*), et que cette connaissance qui est son Épiphanie, en négativité (négation excluant du *Mabūd* toutes les ipséités et non-ipséités), cf. encore *Abū Ya'qūb Sejjidī*, *Kitāb al-Yandū'*, *yandū'* II (ms. personnel): «Sur

aussi sa limitation. Elle est de par elle-même le *ḥadd* ou limite (le suprême *ḥadd*), parce qu'en elle la divinité devient son propre *maḥdūd*, son propre *limité*, et ne peut se connaître dans cette sienne Ipséité archangélique que comme négation de soi: *lā Ilāha* (*Non Deus*). Négation par laquelle simultanément l'Ange, adorant son propre Mystère, refuse pour lui-même cette divinité dont il est précisément la limite. Mais lui succède aussitôt l'affirmation s'absolvant éternellement de cette négativité: *nisi Deus* (et pourtant... ce Dieu). Or, cette affirmation qui surgit comme un défi, c'est l'Évocation à l'être de la seconde Intelligence, l'Âme universelle; l'être de cette Âme clôture la liturgie du *taḥḥūd* primordial, en attestant la divinité de celle qui la précède (*Sābiq*), celle qui est sa limite, son horizon, l'horizon auquel se lève la divinité personnelle. Les «origines» sont ainsi comme perçues en termes d'une phénoménologie de la conscience angélique, laquelle prend la forme d'une liturgie, et par cette liturgie s'accomplit éternellement l'Épiphanie divine. La conséquence, c'est que toutes les affirmations concernant la divinité personnelle (*Al-Lāh* du *Qorān*) sont comprises dans la Gnose ismaélienne comme référant à l'Archange Très-Saint (*al-Malak al-moqaddas*) qui est cette Épiphanie divine, c'est-à-dire le *Deus determinatus*; c'est à lui seul que la «divinité» (*ilāhiya*) peut être donnée en prédicat²².

Il est évident que l'Épiphanie est la limite de la divinité.

l'Ipséité pure de l'Originateur (il *hawiyat* l-*Mobdūʿ* l-*maḥdū*). Il n'y a donc pas d'Ipséité divine (*al-Lāh*) à chercher au-delà du *Sābiq*, qui est l'Archange du plus haut rang (*al-Malak al-moqaddas*).

²² cf. Strothmann, *op. cit.*, IX, 1, p. 80 du texte (il *yaqʿu* l-*ilāhiyyat* illā *ʿalī* l-*Mobdūʿ* l-*ʿarwāʿ*); comparer *ilāh* de la $\sqrt{\text{ilā}}$, comportant l'idée d'être frappé de stupeur ou de tristesse, de tristesse croissante (comme le voyageur devant le désert, l'enfant séparé de sa mère); et sans doute y a-t-il ici un pressentiment poétique propre du Mystère divin, l'idée justement que l'Ipséité divine s'essencie dans la négativité, dans la stupeur (ou tristesse) du 1^{er} Archange, reconnaissant son impuissance à atteindre l'En-Soi de cette dîcité qu'il devient en la refusant pour lui-même! Comparer le passage où Ibn Ḥazm (*Fijal*, éd. du Caire I, p. 35) rapportant la doctrine des Mages, parle du vertige de tristesse dans la solitude (*istaw-ḥaṣṣa*) qui envahit la divinité, Zervān ou Ōhrmazd, ou en termes ismaéliens le troisième Ange devenu dixième (cf. *Temps cyclique*, pp. 194-195), tristesse qui «corporelise» le monde corporel de non-lumière.

Il est évident que l'Épiphanie est la limite de la divinité.

En outre, la relation intérieure à cette totalité dyadique que constituent les deux premières Intelligences et qui s'exprime dans les deux phases de la *shahâdat*, va se répéter de degré en degré de la hiérarchie ésotérique. Intelligence et Ame sont appelés *Sâbiq* et *Tâll* (Précédent et Suivant); de même chaque *hadd* sera le *Sâbiq* de son *maḥdûd* qui est son propre *Tâll*. Par la succession de ces dyades s'établit comme un *kathénostéisme* dont les «chaque fois» (les $\alpha\theta'$ $\epsilon\upsilon\alpha$) sont définis par chaque horizon ou *hadd* (nous avons ici comme la motivation transcendante de l'unicuique *secundum quod dignus est*). Le sens et l'ampleur du drame advenu dans le Plérôme par la responsabilité du troisième Ange, l'Adam spirituel (*Adam rūḥānī*), sont donc à méditer sous l'aspect d'une désintégration du *tawḥīd* provoquée par sa stupeur, son retard dans la négativité, au niveau de son être propre. Inversement, nos auteurs insisteront sur le propos attribué au Prophète: «Celui qui prononce la *shahâdat* en sa pureté et en sa vérité, celui-là est entré dans le Paradis⁴¹.»

En ce sens Abū Ya'qūb Sejestānī, par exemple, qualifie la *shahâdat* de *Clef du Paradis*⁴². Il considère comme typifiés dans les quatre mots qui la composent, les deux principes ou Sources (*asīl*) des *ḥodūd* angéliques du monde d'en haut (désignés comme *Sâbiq* et *Tâll*, Calame et Tablette, Soleil et Lune), et les deux *hadd* ou «limites» qui sont leurs homologues terrestres au principe des *ḥodūd* du hétéocosmos: le Prophète et l'Imām (*Nāṭiq* et *Asās*). La première Intelligence est la *clef* de tout l'existant spirituel et corporel; la seconde Intelligence ou Ame est la *clef* de la composition et de la «symphonie» des êtres. Le Prophète (*Nāṭiq*, Énonciateur) est la *clef* des énoncés exprimant les perfections de l'Intelligence et les compositions de l'Ame. Son *Wāṣf* ou héritier spirituel, fondement du *ta'wīf* (étymologiquement l'exegesis qui «fait revenir» à l'origine), est la *clef* de «ce à quoi retournent» (*mā āla ilayhā*) les

شادة
الكلية
الاسلامية
بجامعة القاهرة
1964

⁴¹ *Iḍḥān*, *Zahr*, chap. XIV, p. 109.

⁴² Pour l'ensemble de ces considérations sur la *shahâdat* et l'analyse reproduite ici, cf. particulièrement Abū Ya'qūb Sejestānī, *Kitāb al-Yanābīṭ* (Le Livre des Sources vives), *Yanābīṭ* 30-32; voir aussi le beau chapitre de Niğme Khosrow, *Khawāṣṣ al-Maknūn* (La Table des Frères), éd. al-Khalafah, Le Caire 1940, chap. 54, pp. 137 à 139, sur la liturgie cosmique du Premier Archange.

شادة
1964
شاهان

significations de ces Énoncés et les existants émanés de l'Intelligence. Mieux encore, par un sentiment œcuménique tel que peut en éprouver un ésotériste, il proclame que les quatre branches de la Croix chrétienne ont la même signification et la même portée symbolique que les quatre termes composant la *shahâdat*⁶⁶.

En revanche, tous ceux qui en restent à la compréhension exotérique et littérale, c'est-à-dire ceux qui refusent la gnose ismaélienne et son imâmologie, en restent à la phase négative du *tawhîd*⁶⁷. Le monothéisme simple, qui affirme les prédicats du *Dēūs determinatus* en professant qu'ils valent comme attributs de la divinité suprême, est en fait, par peur ou ignorance de l'angéologie, un théisme déguisé, qu'il en soit conscient ou non. Tous les Noms divins⁶⁸ se rapportent non pas au Principe originateur (*modî*) inconnaissable, mais aux *hodûd*, c'est-à-dire aux «horizons» auxquels se lèvent les théophanies. Le Premier de tous (*Sâbiq*) est à la fois le Voile suprême et le Nom suprême de la divinité, Nom qui n'est autre que *lâ Ilâha illâ'l-Lâh* (c'est pourquoi symboliquement, dans le *Mi'râj-Nâmah* commenté par Avicenne, le Prophète voit briller en lettres de flamme au front de l'Archange sur le diadème de lumière qui enserre sa chevelure, les mots *lâ Ilâha illâ'l-Lâh*⁶⁹). C'est donc par la connaissance des *hodûd* spirituels, c'est-à-dire des hypostases archangéliques qui sont autant de théophanies, que l'on réalise l'adoration de l'Adoré unique (*ma'bûd*); c'est par la connaissance de leurs homologues, les *hodûd* terrestres, que l'on atteint à la connaissance de ces *hodûd* spirituels. D'où l'importance de l'angéologie fon-

⁶⁶ A. Y. Sejestani, *op. cit.*, tout le *yambû* 32: *ft itijâq al-jalîb wa'l-shahâdat*, sur la concordance (du symbole) de la Croix et de la *shahâdat*.

⁶⁷ *Idris, Zahr*, p. 109.

⁶⁸ *Ibid.* Les Prophètes antérieurs en notre Cycle à la période de Mohammed, ont nommé Dieu de Noms divins le voilant successivement sous leurs Voiles. Certes, Dieu est existant là où existent ses Noms: en tant qu'il y a la Sagesse, il est le Sage; en tant qu'il y a la Puissance, il est le Puissant. Mais tous les Noms divins se rapportent non pas au Principe, à l'Originateur, mais aux hypostases archangéliques qui sont les «horizons» du Plérôme, les *hodûd* ou degrés auxquels se lèvent les théophanies (comparer la procession des Noms divins comme hypostases in J. Enoch, éd. H. Odeberg, Cambridge 1928, chap. 39 et 40, II pp. 123 ss., 160 ss.).

⁶⁹ Voir le contexte dans notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, t. I, p. 199.

damentale qui détermine la succession et la correspondance de ces hiérarchies, dont le meilleur terme de comparaison se trouverait en chrétienté dans l'œuvre de Denys l'Aréopagite, sans que l'on puisse dire cependant que Denys ait poussé aussi loin qu'un Hamidaddin Kermîni (XI^e s.), par exemple, jusque dans les détails et les motifs, le parallélisme des hiérarchies célestes et des hiérarchies terrestres²⁰.

Les *hodûd* supérieurs, c'est-à-dire les Intelligences archangéliques, forment, comme dans l'avicennisme, un total de Dix; leur existence procède de la première d'entre elles, chacune étant la cause prochaine de celle qui la suit immédiatement, comme un flambeau auquel s'allume un autre flambeau²¹. Cette *décade* est articulée en deux groupes distincts: les Trois et les Sept, une *triade* et une *heptade*. A la dyade primordiale s'origine la troisième Intelligence, l'Ange Adam spirituel, protagoniste du drame dans le Ciel. Tandis que son vertige de stupeur immobilise l'accomplissement de son *tauhîd*, sept Chérubins désignés comme les «Sept Verbes divins» procèdent à l'être²². Ces sept Chérubins marquent la distance idéale que l'Ange, Anthrôpos céleste, devenu par son «éternité retardée» le dixième du Plérôme, — doit reconquérir pour les siens et avec l'aide des siens, c'est-à-dire avec l'aide des anges-âmes, aujourd'hui ceux des humains qui le suivent dans sa victorieuse conversion contre Iblis. Mais ils marquent aussi les degrés de l'assistance supérieure (*ta'yîd*) qui l'aide pour cette victoire. De même que l'Adam

²⁰ Chaque Intelligence comprend une multitude d'Angeles célestes composant son propre plérôme; la structure concorde avec la hiérarchie des Dix Intelligences chérubiques qui commandent le système d'Avicenne (cf. sa *Risâlat al-Makûlûka*, Épître sur les Anges, *ibid.* pp. 71-72). Lorsque l'on en mène l'étude en parallèle, on devra donc se rappeler également que l'ensemble du plérôme avicennien a été mis en correspondance avec les hiérarchies Dionysiennes (*ibid.* p. 131). Cependant l'aspect propre de l'angéologie ismaélienne reste le parallélisme entre hiérarchies célestes et hiérarchies terrestres, vérifié point par point; ces correspondances fondent et expriment à la fois ce que parallèlement à «Engelchristologie» on pourrait appeler «Engelanthropologie», tant il y a interconnexion (ici comme en christologie) entre l'idée que l'on se fait de l'Ange et l'idée que l'on se fait de l'homme, et réciproquement.

²¹ cf. *Idrisi, Zahîr*, chap. XIX, pp. 211 ss., citant longuement le *Kisâb Rûhât al-'Aql* de Hamidaddin Kermîni (passage correspondant à l'édition K. Hossain, pp. 134 ss.).

²² Surethman, *Gnosis-Texte* XIII, 1.

les 7 symboles
de la septuaginta
sont les 7 chœurs
des 7 paires de anges
qui sont les 14 Sabaoth.

spirituel, l'Ange de notre humanité, reçut de leur heptade assistance et compassion, du même aussi cette heptade va commander le rythme des cycles de la Prophétie et de l'imâmologie. Le même rythme du ternaire et du septenaire détermine d'une part «verticalement» la structure de la sodalité ésotérique, c'est-à-dire l'articulation des degrés auxquels sont échelonnés les compagnons d'un même combat, solidaires d'une même chevalerie spirituelle (*jasân-mârdî*), - et d'autre part détermine dans le temps l'ordre de succession des cycles du Salut.

Les homologies que détermine dans le détail la répétition de la même loi rythmique, sont schématisées par Hamidoddin Kermâni de la façon suivante²²:

Schéma de
K. K. K.

1° Au premier des trois degrés supérieurs échoit la mission prophétique (*risâlat*). L'Envoyé (*rasûl*) inaugure une nouvelle période religieuse; il est l'Énonciateur (*Nâtiq*) d'une Loi (*shari'at*) nouvelle qu'il reçoit d'un Ange céleste comme *tanzîl*, révélation, dictée d'un texte révélé; c'est la lettre de ce texte qu'il énonce sous forme exotérique (*zâhir*) comme religion positive. Il lui incombe de fonder les règles du culte pratique et actif, nous dirions la «religion des œuvres» (*'ibâdat 'amalya*), grâce à quoi les âmes éclosent à leur première naissance comme âmes, reçoivent leur *perfectio prima*. De même que la première Intelligence gouverne le Ciel suprême (*falak al-âliq*) auquel sa pensée donne origine, - de même le *Nâtiq* préside au Ciel suprême qui englobe tous les autres Cieux ou «horizons» (*hodûd*) du cosmos religieux ésotérique (hiérococosmos, 'alam al-Din).

2° Le successeur spirituel du Prophète, le *Wasî* ou «diadoque» (*δίαδοχος*) est aussi désigné comme *Asâs*, «fondement», c'est-à-dire fondement de l'imâmât. Sa fonction propre comme dépositaire du secret spirituel de la religion positive, est le *ta'wîf*, l'exégèse ésotérique qui «reconduit» l'exotérique (*zâhir*) à son sens caché, intérieur (*bâfin*). Il lui incombe d'établir le culte spirituel ésotérique (*'ibâdat bâfinat 'ilmîya*), par lequel les âmes sont configurées à l'image des Formes éternelles; c'est pour les adeptes la seconde naissance ou naissance

²² cf. Idrîs et Kermâni, *loc. cit.* supra n. 71; cf. *infra* le tableau récapitulatif.

spirituelle. — Son rang est homologue à celui de la seconde Intelligence, celle qui gouverne le Ciel des Fixes.

3^e Vient ensuite l'Imâm (l'Asâs est en fait le premier Imâm, mais comme «fondement» reste distinct de la série¹⁴). Il assume l'autorité sur la communauté, essentiellement au sens ésotérique et spirituel, — et en fait exceptionnellement, au sens exotérique et temporel. Il doit perpétuer au cours du Cycle l'équilibre *zâhir-bâhir*, leur indispensable connexion, la nécessaire transmutation des données littérales en symboles qui conditionne la naissance spirituelle des adeptes. Son rang est homologue à celui de la troisième Intelligence, et l'imâmologie dévoile déjà ainsi son secret: l'Imâm est l'Homme Parfait, la Forme épiphanique (*maẓhar*) de l'Ange Anthrôpos céleste. De même que le troisième Ange devenu Dixième par son «retard», doit reconduire comme Sauvé-Sauveur son propre plérôme à son rang originel, — de même le dernier Imâm, le Résurrecteur (*Qâ'im*) en qui est récapitulée toute la lignée des Imâms, reconduit leur «Temple de Lumière» dans l'enceinte de l'Ange dont il est le «diadoque».

Aux trois figures de cette triade — mises parfois en correspondance avec les désignations théophaniques de Séraphiel, Michaël et Gabriel¹⁵,

¹⁴ A la différence du sh'isme duodécimain où 'All ibn Abî Tâlib, fondement de l'Imâm, est désigné comme le Premier Imâm, il en résulte un décalage tout au long de la série (v. g. le VI^e Imâm, Ja'far Šâdiq, d'importance primordiale pour le sh'isme duodécimain, apparaît alors ici comme le V^e Imâm, cf. encore infra n. 62). Ce mode de computation posant comme une unité distincte de l'ensemble et se surajoutant aux parties composantes, l'unité qui en est le «fondement», pourrait être regardé comme exemplifiant un mode de calcul spécifiquement iranien et bien connu ailleurs (v. g. les six Amahraspands dont Ohrmazd est le septième; analogiquement, on a vu plus haut que l'Ange Gabriel peut dire aux Personnages du Nouveau: Je suis le sixième de vous cinq).

¹⁵ L'homologie entre les fonctions célestes des trois premières Intelligences et les fonctions sacrées des trois plus hauts grades du cosmos religieux, consiste en ce que de part et d'autre il incombe à la première fonction de produire les Formes originelles archétypiques, à la seconde de créer les Formes concrètes, à la troisième de les composer et de les ordonner entre elles; à chacune s'origine le Ciel qu'elle régit en propre, Ciel du cosmos physique ou «Ciel» du cosmos religieux initiatique. «Il est Celui qui compose, Celui qui crée, Celui qui forme. A lui appartiennent les plus beaux Noms (59: 24).» Tandis que l'exégèse littéraliste rapporte naïvement ce verset qorânique au Dieu suprême (commentant ainsi la suite de *tasbîhîl*), nos théosophes

ce qui souligne encore l'homologie de l'Imâm avec Gabriel-Christos-Esprit-Saint, — succède la heptade de degrés mises en homologie avec les Sept Chérubins intermédiaires entre le troisième et le dixième rang de l'Ange, de même que les *hodûd* terrestres sont intermédiaires entre l'Imâm dont émane leur qualité spirituelle et le Résurrecteur dont ils préparent l'assomption.

4° Le *Bâb* ou le «Seuil» de l'Imâm. L'importance capitale de son rôle ressort des traits où l'imâmologie révèle son affinité avec la «christologie d'anges», principalement dans l'Ismaélisme tardif redevenu religion personnelle de salut mystique; là même, assimilé au grade suivant, celui du *Hojjat* ou «Preuve», il devient la Forme épiphanique de l'Imâm, le signe de son Invisibilité. Ce rang éminent de médiateur sur qui repose l'articulation du visible et de l'invisible, est exprimé dans sa fonction comme *faql al-khiṣāb*, terme technique qui en grammaire arabe désigne le moment de l'«entrée en matière» articulée sur l'exorde.

5° Le *Hojjat* ou «Preuve» de l'Imâm, dont la responsabilité est grande. On connaît le principe de la Balance (*mīzān*), fondamental notamment dans l'alchimie de Jâbir ibn Ḥayyân, en tant qu'il permet l'application universelle de la loi des correspondances²⁸. C'est au *Hojjat* qu'il incombe de veiller à son bon usage, c'est-à-dire de veiller à ce que les opérations du *ta'wil* («révéler l'occulté, occulter l'apparent») soient conformes à l'équilibre, à l'homologie des êtres (*mowāzanat-al-khalq*); en ce sens il lui appartient de décider (*ḥokm*) entre l'authentique (*ḥaqq*) et l'inauthentique (*bâṣiṭ*).

6° Les deux degrés précédents (4 et 5) forment une transition ou médiation entre la triade supérieure (1-3) et le groupe des cinq derniers

le méditent comme énonçant les fonctions et prérogatives de la Triade archonpélique suprême, les «plus beaux Noms» référant à ces Intelligences (cf. Kermāni, *Riḥat*, p. 136). Leur correspondent sur terre les trois *ḥadd* suprêmes; maintenant, dans l'ordre de préséance entre ceux-ci, il y aura des variantes que des discussions abstruses représenteront symboliquement par les lettres 'ا', 'م', 'س' (tout le concept et le son de l'imâmologie en dépendent, cf. encore *infra* § 5). C'est cette même triade qui chez Nâṣir-e Khosraw (mais à l'intérieur d'un schéma pentadique, non pas celui d'une décade), correspond aux désignations théophaniques de Séraphiel, Michaël, Gabriel,

cf. notre *Étude pour le Livre des deux sagesse de Nâṣir-e Khosraw*, pp. 91 ss.

→ ²⁸ cf. notre étude sur *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Ḥayyân*, pp. 75 ss.

rangs (6-10) en tête desquels vient le *Dā'ī al-Balāgh* (dā'ī: littéralement «celui qui appelle, invite»; dā' wat, terme par lequel se désigne la solidarité ismaélienne, signifie littéralement «appel, vocation»). C'est au *Dā'ī al-Balāgh* qu'incombe essentiellement le soin de la prédication (on verra ci-dessous § 6 qu'elle ne consiste pas en sermons sur la place publique); le grand Nāṣir-e Khosraw fut investi de cette fonction pour le Khorāsān. Il lui appartient de fournir à l'adepte qui a été admis à l'initiation et a reçu l'enseignement des premiers ḥodūd, toutes preuves et arguments concernant les ḥodūd supérieurs (c'est-à-dire les secrets de l'angélogie) et le ma'ād, l'eschatologie individuelle, le devenir posthume de l'être humain.

7° Viennent au-dessous de lui deux «dignitaires» qui ont la même désignation mais précisée par un adjectif. Tout d'abord le *Dā'ī moṭlaq*, qui a autorisation plénière, «sans restriction». Le degré de connaissance initiatique correspondant à ce grade s'exprime dans la tâche qui lui incombe: initier aux ḥodūd supérieurs, c'est-à-dire à l'angélogie; initier au ta'wīl, c'est-à-dire à l'exégèse ésotérique; initier au culte spirituel ('ibādāt 'ilmīya).

8° Au-dessous de lui le *Dā'ī maḥzūr*, ou *Dā'ī* à autorité «restreintes, limitée. Il doit initier l'adepte aux ḥodūd inférieurs, c'est-à-dire aux secrets de la hiérarchie de la secte.

9° Le *Ma'dhūn akbar*, littéralement le «licencié supérieurs»; c'est lui qui reçoit l'engagement et le serment du néophyte, et conclut avec lui le pacte d'initiation.

10° Enfin le *Ma'dhūn maḥzūr*, littéralement le «licencié limités», à autorisation «restreintes». Sa fonction est d'attirer les âmes capables de «répondre à l'Appel» (*mostajīb*) de l'Église ésotérique. Restreinte, sa fonction n'en est pas moins délicate; elle consiste à provoquer la rupture⁷⁹ avec le conformisme social et religieux, à poser des questions troublantes, à observer leur effet sur l'interlocuteur choisi, etc⁷⁸.

⁷⁸ cf. Sorethmann, op. cit. p. 57 du texte arabe, où le mot *molāzarat* est rattaché à *alketr* (l'Élixir).

⁷⁹ De même que la Dixième Intelligence marque la limite inférieure du plérôme archangeïque, au-dessous de laquelle commence le monde de la *physis* et du devenir,

fonction «ta'wīl»
«ta'wīl»

fonction «ta'wīl»
«ta'wīl»

L'ensemble des correspondances entre hiérarchies terrestres et hiérarchies célestes peut se récapituler dans le tableau suivant¹²:

<i>Hodūd</i> ou DEGRÉS DU MONDE ANGÉLIQUE	LEUR FONCTION	<i>Hodūd</i> ou DEGRÉS DU MONDE TERRESTRE	LEUR FONCTION
1. I ^{re} Intelligence	1. Ciel suprême (<i>ʿalāk al- aʿlāk</i>)	1. Nūṣīq	1. <i>Tanzīl</i> . Énoncé littéral ou exo- térique (<i>zāhir</i>) de la religion positive (<i>sharʿ- at</i>).
2. II ^e Intelligence	2. Ciel des Fixes	2. <i>Asās</i>	2. <i>Taʿwīf</i> . Ex- gèse du sens ésotérique (<i>bā- ṣin</i>). Le culte spirituel.
3. III ^e Intelligence	3. Ciel de Sa- turne	3. <i>Imām</i>	3. Le magistère personnel sur la communauté: <i>zāhir-bāṣin</i> .
4. IV ^e Intelligence	4. Ciel de Jupiter	4. <i>Bāb</i>	4. <i>Faṣl al-Khiṣṣ</i> .
5. V ^e Intelligence	5. Ciel de Mars	5. <i>Ḥojjat</i>	5. <i>Ḥokm</i> (autorité de la décision; cf. <i>Mīzān</i> , prin- cipe de la «Ba- lance» en <i>taʿwīf</i>).

et que s'il n'émane plus d'elle une autre Intelligence comme dans le cas de celles qui la précèdent, il lui incombe d'émettre sur ce cosmos les Énergies d'où résultent les nativités corporelles, — de même au-dessous du dernier grade de la hiérarchie ésotérique n'émane plus d'autre grade; il n'y a plus que le monde profane formé aussi bien des inconscients ignorants que des croyants littéralistes. A l'imitation du X^e Ange, il incombe au X^e *hodūd* de ménager les nativités spirituelles qui pourront éclore en ce monde (ceux qui répondent à l'Appel, *masrūb*), en attirant les âmes au Temple du culte spirituel (*Bayt al-'Ibādāt*), cf. *Idrīs, Zohr*, p. 216, et *Kermān, Rāḥat*, pp. 137-139. Le dixième Ange correspond à l'Intelligence agente de l'avi-cennisme, identifiée, nous l'avons rappelé, avec l'Archange Gabriel comme Esprit-Saint. Elle est ici Anthropos céleste, Adam spirituel (Ange de l'humanité chez les *Isrāʾīlīyūn*), et assume le rôle de Sauvé-Sauveur, homologue à Gabriel-Christos. Cette homologie n'apparaît pas, comme telle, dans la structure verticale des hiérarchies. Il faut avoir en la pensée que le dixième Ange fut originé en fait, au troisième

<i>Ḥodūd</i> ou degrés DU MONDE ANGÉLIQUE	LEUR FONCTION	<i>Ḥodūd</i> ou degrés DU MONDE TERRESTRE	LEUR FONCTION
6. VI ^e Intelligence	6. Ciel du Soleil	6. Dā'ī al-Ba- lgh	6. Prédication; ini- tiation au Ma'ūd.
7. VII ^e Intelligence	7. Ciel de Vénus	7. Ed'ī al- Naḥḥāq	7. Initiation aux <i>ḥodūd</i> célestes et au culte éso- térique.
8. VIII ^e Intelligence	8. Ciel de Mercure	8. Dā'ī maḥjūr	8. Initiation aux <i>ḥodūd</i> terrestres et au culte ésotérique.
9. IX ^e Intelligence	9. Ciel de la Lune	9. Ma'dhūm moḥḥāq	9. Recevoir l'en- gagement du nouvel adepte (<i>'ahad wa mi- thāq</i>).
10. X ^e Intelligence	10. Monde sub- lunaire	10. Ma'dhūm maḥjūr	10. Attirer les néo- phytes.

Ce à quoi il importe d'être attentif, c'est aux homologies de rapport qui se répètent à chaque degré de cette structure verticale. Comme nous l'avons déjà indiqué, chaque dyade ou couple de degrés à l'intérieur de la hiérarchie, exemplifie un rapport analogue à celui de la première et de la seconde Intelligence formant la dyade originelle. Chaque « précédent » (*sābiq*) est avec son « suivant » (*tāll*) dans le rapport du Noûr ou Intelligence avec l'Âme; chacun est le *Sābiq* de son *Tāll*. Il s'ensuit que chaque « horizon » ou *ḥadd* « précédent » (*sābiq*) est l'*Imām* pour celui qui le suit; autrement dit, il est l'horizon de sa « vision théophanique », proportionné progressivement à la métamorphose de son être et au nouveau mode de connaissance chaque fois atteint; chaque horizon réalise cette individu-

*Chaque
degré
est le
précédent
de son
suivant
dans le
rapport
du Noûr
avec
l'Âme*

rang, et que ce rang il doit le regagner. C'est précisément ce qui met l'*Imām* en homologie avec lui; le drame qui se joue dans le Ciel entre le troisième et le dixième rang (descente et remontée), devient homologiquement visible dans le rapport entre l'*Imām* et le Qā'im, c'est-à-dire dans le schéma cyclique d'une période de la prophétie; cf. le schéma donné plus loin.

¹⁰ cf. Idrīs, *Zahr*, chap. XIX, p. 215, et Kermānī, *Rd'hoḥ*, p. 138.

tion de la relation avec la divinité qui est la fonction de l'angéologie, et qui, nous le verrons, est expérimentée comme relation d'un « unique pour un unique » (wāhid li-wāhid, cf. infra § 6). Nous entrevoyons déjà comment en fin de compte le concept de l'Imām, à tous les degrés des théophanies, pourra être analysé comme un symbole du Soi, dans la mesure même où chacun de ces degrés situe respectivement le rapport qui s'exprimait dans le « *qualem capere potius* » des Actes de Pierre. Ce « *qualem* » s'amplifie d'individuation en individuation, avec la montée des degrés qui marquent la carrière spirituelle de l'adepte, le Cycle de ses Résurrections: l'atteinte à chaque grade ou « horizon » supérieur est appelée en effet une *qiyāmat*, une résurrection. C'est le sens ésotérique médité dans le propos attribué au Prophète: « Celui qui meurt, d'ores et déjà s'est levée sa résurrection²². »

Maintenant, si nous considérons la même loi rythmique à l'œuvre non plus dans la structure verticale de la hiérarchie ésotérique, mais dans le déploiement du temps, nous voyons s'établir une périodisation qui ignore les difficultés avec lesquelles se débattent les historiens, lorsqu'ils essayent de préciser la chronologie des Saints Imāms. Mais précisément ce n'est ni d'histoire positive ni d'une chronologie des faits matériels qu'il s'agit ici; il ne peut s'agir que d'une temporalisation du temps qui soit elle-même une hiérophanie, parce qu'elle est l'ordre de succession dans lequel les personnes socrates se présentent à la vision de l'âme. Chaque cycle de la Prophétie sera à son tour inauguré par trois Figures homologues aux trois premières Intelligences archangéliques du plérôme; leur succède tout au long du Cycle une heptade d'Imāms, voire plusieurs heptades d'Imāms (en homologie avec les Sept Chérubins), qui ont leur achèvement, leur « récapitulation » dans un huitième, lequel est le Dixième dans l'ensemble des Figures, le *Qā'im* ou Résur-

²² Comparer l'idée de ces métamorphoses « résurrectionnelles » telle que l'expose Nayiraddin Tūsī, dans notre *Temps cyclique*, pp. 211-216. — On trouve encore chez Idrīs (p. 222) un schéma de douze degrés résultant de l'adjonction au bas de l'échelle, du *mū'min ḥāliq* (croyant majeur) et du *mostajīb* (le néophyte, celui « qui répond » à l'Appel). L'un et l'autre représentent le monde des « activités spirituelles »; le schéma des correspondances indiquées plus haut n'est pas affecté par cette modification.

Résurrections
par cycles

Résumé
de N 74

recteur⁸¹. La représentation ésotérique du cycle de la religion islamique instaurée par le prophète Moḥammad donnera un schéma comme celui-ci :

I ^o Intel- ligence	II ^o Intel- ligence	III ^o Intel- ligence	IV ^o Intel- ligence	V ^o Intel- ligence	VI ^o Intel- ligence	VII ^o Intel- ligence	VIII ^o Intel- ligence	IX ^o Intel- ligence	X ^o Intel- ligence
Nāṭiq	Waṣṭ (Asās)	I ^{er} Imām ⁸² (= II ^o)	II ^e Imām (= II ^o)	III ^e Imām (= IV ^o)	IV ^e Imām (= V ^o)	V ^e Imām (= VI ^o)	VI ^e Imām (= VII ^o)	VII ^e Imām (= VIII ^o)	Qā'im
Moḥam- mad	'Alī ibn Abī Ṭalīb	Ḥasan	Ḥosayn	'Alī Zayn al- 'Abīdīn	Moḥam- mad Bāqir	Ja'far Ṣādiq	Isma'īl	Moḥam- mad ibn Isma'īl + ...	— + ...

Ce schéma nous rend immédiatement sensible l'homologie déjà signalée qui instaure l'Imām comme *maḥzar*, « personne épiphanique » du troisième Ange. De même qu'entre le troisième rang auquel doit remonter l'Ange Adam spirituel et le dixième rang auquel il descendit, il y a les Sept Chérubins, — de même la heptade d'Imāms mesure le déploiement du Cycle depuis le troisième rang qui est celui du I^{er} Imām jusqu'au dixième qui est celui du Qā'im, l'Imām résurrecteur qui clôtüre le Cycle. D'un terme à l'autre, sans confusion des personnes, s'amplifie l'unité d'une Épiphanie dont l'achèvement sera la divulgation plénière du *ta'wil*, c'est-à-dire la résurrection des âmes que le dernier Imām reconduira triomphalement au plérôme de l'Ange dont à son tour il deviendra le « diadoque » ou *khalifa*, afin que l'Ange puisse s'exhausser d'un rang nouveau vers son rang originel. Et dans cette anticipation culminent les visions de l'imāmologie.

⁸¹ cf. Idrīs, *ibid.* p. 216, et Kermānī, *ibid.* p. 137.

⁸² L'Imām Ḥasan ibn 'Alī est en fait le II^e Imām, ainsi que comptent les Shī'ites dou-décimains; sur le décalage qui se produit tout au long de la heptade (ou ogdoad), lorsque le I^{er} Imām en tant que fondement (Asās) est compté à part, cf. déjà ci-dessus n. 74.

Tel est le schéma de l'un des cycles de la Prophétie. A son tour l'ensemble des cycles composant la totalité de notre présent cycle d'Occultation (*dawr al-satr*), est lui-même rythmé selon la loi du septenaire. Sept cycles se succèdent inaugurés chacun par un Prophète: Adam (l'Adam partiel) dont le *Waṣī-Imām* fut Seth; Noé, dont l'Imām fut Sem; Abraham, dont l'Imām fut Ismaël; Moïse, dont l'Imām fut Aaron; Jésus, dont l'Imām fut «Sham'un al-Ṣafā», nom sous lequel nous lisons «Simon bar Kepha», mais sous lequel nos Ismaéliens, guidés par des traditions gnostiques venues jusqu'à eux, ont lu aussi d'autres noms, parmi lesquels nous retiendrons principalement celui de Marie de Magdala²². Enfin, Moḥammad dont le *Waṣī-Imām* fut 'Alī ibn Abī-Tālib. Sous chacun de ces cycles l'œcuménisme de nos auteurs a incliné allusivement chacun des grands groupes religieux de l'humanité (Sabéens, Brahmanes, Zoroastriens, Juifs, Chrétiens, Musulmans). Ces six périodes représentent l'hexaéméron, les six jours de la création du cosmos religieux ou hiérococosmos²³. Quant au septième jour, eh bien

²² «Sham'un al-Ṣafā al-mo'arrab'anho bi-Maryam al-Majdalānīya», *Iḍḥā. Zaḥr.*, p. 160. Ce transfert s'explique si l'on se reporte au rôle prédominant de Marie de Magdala dans certains textes gnostiques antérieurs, tels que la *Pistis Sophia*. — Cf. certaines variantes (*Kalāmi Fir*, p. 67 du texte): l'Imām de la période d'Adam est encore appelé Malik Shūlīm, c'est-à-dire Seth; celui de Noé serait Malik Yazdaq; celui d'Abraham, Malik al-Ṣalīm (autre nom d'Ismaël, *ibid.* p. 49), etc. Chaque Nāṭiq a pour «susciteur» (*moqim*) le dernier Imām de la période d'Épiphanie qui clôture le cycle religieux antérieur au sien. C'est ainsi, nous l'avons vu, que notre Adam fut «sus cité» et intronisé par son propre père, l'Imām Hamaḥ, dernier Imām du cycle d'Épiphanie qui précède notre cycle actuel d'Occultation. Noé eut pour moqim, Lamech, petit-fils d'Idris ou Hénoch que nos auteurs identifient traditionnellement avec Hermès; Sāleḥ fut le moqim d'Abraham; 'Adnan, celui de Moïse; Khozaym, celui de Jésus. Ici se trouve la clef d'une exégèse ésotérique de l'Annonciation: Maryam, comme Hojjet, reçoit le Rūḥ (Esprit) de Khozaym (*Strothmann, op. cit.* XII, 12, p. 117 du texte). Il faudrait consacrer une étude spéciale à cette représentation qui investit des personnages féminins de la dignité éminente du Hojjet «initiateur» le futur Prophète: Maryam pour Jésus, Khadija pour Moḥammad, Fātima comme Hojjet de 'Alī (cf. *infrā* n. 110 ss.). C'est enfin, Abū Tālib, le père de celui-ci, qui fut le moqim de Moḥammad (*Iḍḥā, ibid.* p. 216). Il y a là encore l'éloquent indice de la présence de l'Imāmat sur la prophétie (*nobowwat*); c'est le père du *Waṣī*, fondement (*Asās*) de l'Imāmat et détenteur du *ra'wāf* ésotérique, qui intronise le Prophète Énonciateur de la Loi exotérique (*shar'at*).

²³ cf. *Kalāmi Fir*, pp. 64-65 du texte. Comparer le beau chapitre consacré par Nāṣir-

précisément ce sera le jour du Qā'im, l'Imām final (qui vient en dixième position dans le schéma du cycle esquissé ci-dessus). De même que chacun des cycles partiels, lorsqu'une religion a épuisé ses virtualités spirituelles, est clos par une *qiyāmat*, une résurrection qui marque le passage d'une Révélation à une autre, – de même la totalité des Cycles sera close par la Grande Résurrection (Qiyāmat al-Qiyāmāt): ce sera l'achèvement d'un monde, l'aurore du cycle d'Épiphanie (*dawr al-Kashf*) qui succèdera au nôtre²².

Deux remarques ici s'imposent: cet avènement du Qā'im, l'Imām qui aura jusqu'au pouvoir d'abroger la *shar'at*, est une foi commune à tous les Shī'ites (duodécimains et ismaéliens). Il n'y a pas à se le dissimuler: elle est un scandale pour l'Islam sunnite orthodoxe, dans la mesure où elle ébranle d'une manière ou d'une autre le dogme qui voit en Mohāmmad le «ceau des Prophètes». Et bien des philosophes et des mystiques ont été englobés dans cette réprobation²³. Une seconde remarque vise l'ensemble du triple schéma que nous avons considéré. La systématisation et la loi rythmique sont si rigoureuses, que la méditation ismaélienne permettrait de mettre en coordonnées d'une part ce qui dans l'Ébionisme constituait les Épiphanies du Vrai Prophète «courant à travers les siècles» jusqu'au lieu de son repos, et d'autre part l'échelle des métamorphoses spirituelles exhaussant en chaque initié la capacité de vision théophanique, – jusqu'au sommet qui est l'Imām de son temps. Seulement ici, le Vrai Prophète n'a pas encore atteint le lieu de son repos, comme il l'a atteint en Jésus pour le christianisme ébionite, en Mohāmmad pour la prophétologie islamique. Et cette différence, cette ouverture du schéma vers l'avenir, c'est précisément l'imāmologie. Ce sont les Sept Imāms, ou les heptades d'Imāms, qui sont ici les Sept Piliers de la maison de la Sagesse. Car le «repos» ce sera finalement plus

²² Khosrow à cet hexéméron (*Jāmi' al-Hikmatayn*, éd. H. Corbin et M. Mo'in, §§ 264 ss., et notre *Étude préliminaire* à ce livre des «deux sagesse», pp. 81 ss.

²³ Idéix, *Zohr*, chap. XX, p. 230.

²⁴ Tel fut le cas de Sohrwardi, le maître de la «philosophie orientale» (*Ishraq*), si on juge du procès qui lui fut intenté à Alep et devait le conduire à la mort, à l'âge de 30 ans (1191), à la lumière du concept de l'Imām exposé dans le prologue de son livre fondamental *Hikmat al-Ishraq*.

qu'un Prophète *Nāsiq*, ce sera un *Imām*; et l'*Imām* est un *Sāmiq*, un Silencieux: il n'énonce pas une Loi nouvelle, il libère par la disclosion des symboles²⁷. Or, l'*Imām* comme *mazhar*, c'est-à-dire comme Figure épiphanique, exemplifie un mode de présence analogue à celui de l'Angelos Christos en Jésus. C'est cela même qui nous fit déjà dire que l'accomplissement de la prophétologie ébionite est à chercher non pas dans la prophétologie islamique tout court, mais dans l'imāmologie shī'ite.

Qā'im
C'est en effet dans la personne du dernier *Imām* que l'idée de l'ἀνακεφαλαιώσις, la «récapitulation», la «réunion en un tout», trouve sa réalisation. On l'exprime en de nombreux symboles. On dira, par exemple, que la *Qā'im*, but et terme de tous les *ḥodūd*, degrés ou «horizons», est le Grand Cycle (al-kawr al-a'zam) dont les *Imāms* sont les périodes ou cycles partiels, de la même manière que chaque *Imām* est lui-même un cycle par rapport à ses *ḥodūd*: chaque *ḥadd*, chaque «compagnon» ou membre de la sodalité initiatique est lui-même une «période» de l'*Imāmat*, autrement dit il est lui-même son temps propre que pose et définit la hauteur de son horizon²⁸. On dira encore que le *Qā'im* est la «coalescence» (*majma'*), le *corpus mysticum* de tous les *ḥodūd*; chacun des

²⁷ Sur le «Silencieux absolu» (*Khāmūsh-e moṣlaq*) qui est en même temps le «Parlant absolu» (*Gūy-e moṣlaq*) cf. *Tajawuzat* XXV, p. 100 du texte (persan *Khāmūsh* = arabe *Sāmiq*). Comparez notre étude sur *Le Livre du Glorieux*: tandis que la doctrine officielle des Fātimides soutient la présence du *Nāsiq* sur le *Sāmiq*, *Jibir ibn Ḥayyān*, en accord avec la tendance profonde de l'Ismaélisme (qui fera pleinement éclosion dans l'Ismaélisme iranien d'Alamūt), revendique la présence du *Sāmiq* sur le *Nāsiq* (pp. 57 ss., et ce contraste vient à l'appui de notre thèse que le triomphe politique et officiel des Fātimides ne pouvait marquer qu'un échec ou plan spirituel); sur le symbole qui est à la fois parole et silence, cf. *ibid.* pp. 69 ss.

²⁸ cf. *Idris, Zohr*, chap. XIX, p. 223, et chap. XX, p. 226: à chaque époque il y a un individu unique (*šard wāhid*), auquel échoit l'humanité, la réalité de l'*Anthrōpos* au sens absolu (*al-insāniyat 'alī' moṣlaq*). Les *Imāms* de la postérité du *Waṣī* sont, chacun tour à tour, l'*Anthrōpos* absolu (*al-insān al-moṣlaq*), l'*Adāmique* au sens vrai (*al-Adāmī al-moḥaqqaq*). Plus un adepte est proche de l'*Imām* (proximité non pas matérielle, *qorbat al-jān*, mais proximité de la foi et de la grâce, *qorbat dīnī* ou *'ilmī*), plus il est proche de la réalité plénière de l'*Anthrōpos*; cf. infra § 4, sur l'*Imām* comme *Melūt*, divinité de l'*Imām*, et comparez chez les Frères de la Pureté la notion qui couronne l'anthropologie que nous avons à exposer ici, celle de l'*insān ma'ānī* (*homo angelicus*), in *Rasād*, éd. du Caire, IV p. 280.

*Jibir y
présente un
à Ham un
logique -*

Imâms a son propre *corpus mysticum*, son « Temple de Lumière », et tous sont rassemblés, intégrés dans le Sublime Temple du Résurrecteur¹⁰⁰. En ce sens, comme achevant l'Imâmât, le Qâ'im est désigné comme « le second souffle de la Trompette de la Résurrection », le premier souffle ayant été émis par l'Imâm initial, fondement et origine de l'Imâmât¹⁰¹. Ce premier souffle fut l'insufflation de l'Esprit (*Rûh*) dans la lettre de la religion positive légale (*shari'at*), l'Appel (*da'wat*) des âmes à la Religion en esprit et en vérité, rendu possible par le *ta'wîf*, l'exégèse ésotérique de l'Esprit dont l'Imâm est la Clef. Le dernier Imâm annonce la consommation des religions positives: il est l'Épiphanie plénière de ce à quoi référerait abusivement la lettre des Révélations énoncées par les prophètes, le « retour » au pur sens spirituel. Il est « l'Enfant Parfait » (*al-walad al-tâmm*), qui fut le projet initial de l'Adam céleste, Ange de notre humanité, de même qu'il sera l'achèvement de ses démiurgies¹⁰². Cet achèvement marque ce que Hamîdoddîn Kermânî encore appelle la « rejonction » ou la « conjonction des deux extrêmes », à savoir celle de la dyade archangélique originelle et de cet Enfant Parfait dont l'avènement est préparé tout au long des sept Cycles par les soins de

¹⁰⁰ Idrisi, *ibid.* p. 226.

¹⁰¹ Pour les « deux souffles de la Trompette de la Résurrection », comparer l'exégèse *shakhlî* (école gnostique du shî'isme doustéimain), dans notre *Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions orientales* (Erano-Jahrbuch XXII, 1954), pp. 181 ss.

¹⁰² Idrisi, *ibid.* p. 230; la désignation « *al-walad al-tâmm* » (Strothmann, *Texte*, p. 154, l. 14 ss., p. 176, l. 5 ss.) n'est pas sans rappeler le « jeune » Enoch-Metatron (in 3 *Enoch*). Ici, comme terme final des démiurgies (*ikhîr al-jawâ'î*), elle marque la relation conçue par l'Ismaélisme entre l'Ange Anshêlpos céleste, et l'Anshêlpos terrestre qui trouve son achèvement dans « l'Enfant Parfait », lequel est le Qâ'im. Il n'y a ni confusion, ni identification, mais rejonction: à l'avènement de l'Enfant Parfait, l'Ange, Adam *tâ'imî*, qui était lui-même au Plérôme « Qâ'im en puissance » par rapport aux degrés supérieurs, devient « Qâ'im en acte »; l'Enfant Parfait, « Qâ'im al-Qyâmât », une fois transféré au Plérôme avec tout le corps mystique de ses *hadîd*, lui succède, du fait de cette « angéломorphose », dans sa régence sur le monde sublunaire, tandis que l'Ange, Archétype céleste de l'humanité, s'élève de son rang dixième à celui qui le précède (le neuvième, le huitième, etc.), entraînant aussi bien tout le Plérôme dans son élan ascensionnel, de même qu'il appelle tous les « Anges » de l'humanité future à cette élévation croissante jusqu'au « lotus de la Lumière » (cf. *ibid.* pp. 26 et 113).

l'Ange Adam spirituel. Alors le Cycle total se referme: l'Ange Adam céleste à qui l'Imâm final, son «Enfant Parfait», son Épiphanie terrestre, reconduit les siens, s'élève à un rang qui le rapproche de son rang initial, plus proche de la dyade archangélique suprême qui lui donna origine. Comme le remarque un dá'i yéménite, tout l'édifice de la Gnose ismaélienne repose sur l'idée de cette rejonction⁸¹.

Lui correspondent les plus somptueuses descriptions symboliques qui sont données du Paradis, avec ses Sept Portes, ses châteaux de lumière, ses salles hautes innombrables contenant chacune douze assemblées, ses jardins et ses courants d'eau vive, ses Anges et ses houris. Tous ces symboles, le *ta'wil* permet de les entendre en un triple sens: eschatologiquement, ils réfèrent à la coalescence de toutes les âmes de lumière ayant réalisé leur «perfection seconde», c'est-à-dire l'état de l'Ange⁸². Le Sublime Temple, c'est la Cité céleste dont il est dit

⁸¹ Le «second souffle de la Trompettes, le triomphe final de la Gnose révélée en acte, la parution des âmes émergeant libérées des entraves de la pédagogie initiatique, c'est la conjoinction (ittijâ) des Énergies de la Limite Première (al-nihâyat al-awâl), laquelle est la dyade de la Première et de la Seconde Intelligence (cf. supra Scraphiel et Michael), avec la Seconde Limite qui est le parachèvement de l'Antirôpos (le Qi'im, l'Enfant Parfait), et celui-ci dépend de l'achèvement des sept Cycles, comme œuvre de ceux qui furent missionnés et assistés (mo'ayyadûn) par la Troisième (>Dixième) Intelligence (Gabriel, Adam ruhâni). Cette conjoinction, c'est la Création nouvelle et dernière, celle qui contient et rassemble toutes les âmes évacuées à l'être depuis le début de l'Alîon (*alâh*) jusqu'à son terme, celles qui ayant réalisé la Gnose, sont aptes à ressusciter, en se séparant de leur enveloppe charnelle, au corpus mysticum de l'Imâm éternel; cf. Idris, *ibid.* p. 230, et Kermânî, *Rûhat*, p. 357 (et *Sayyid-nâ Hâim b. Ibrahim b. Hossayn* avait raison de dire que tout le livre de Kermânî, «du début à la fin, repose sur ce chapitre»).

⁸² Les descriptions paradisiaques s'entendent 1^o de la totalité des Anges en acte rassemblés dans le Temple de Lumière de l'Âme de tous les mondes, laquelle est la Seconde Intelligence; c'est le Paradis en acte, le Paradis du Refuge «près du lotus de la Limite, c'est le Jardin du séjour à demeure (53:14-15)»; 2^o de la coalescence de toutes les âmes qui ayant atteint leur perfection seconde, c'est-à-dire l'état de l'Ange, forment le Temple de Lumière du Qi'im, le Révincteur; 3^o du «Paradis en puissance» (Janât si'l-qawwat) que forme la da'wat, la société ismaélienne, où par le *ta'wil* s'accomplit pour chaque adepte sa naissance spirituelle, l'éclosion de son angélicité en puissance; cf. Idris, *Zahr*, chap. XX, pp. 234-236 (citant longuement Ibrahim b. Hossayn al-Hâmidî, dá'i yéménite, *ob.* 537/1162). Il nous est impossible d'insister ici sur le *ta'wil* déterminant cette topologie du Paradis.

ici on des
par rami

1/1

Le Paradis
(si'qawwat)

que les Imâms Très-Purs, depuis des temps immémoriaux, la construisent «de leurs âmes par leurs âmes», et dont la *visio smaragdina* se lève au terme de la Nuit mystérieuse, la Nuit du Destin (*laylat al-Qadr*) que célèbrent trois versets coraniques (97:3-5) médités avec prédilection, — une Nuit «qui vaut plus que mille mois», Nuit en laquelle «descendent les Anges et l'Esprit... c'est une paix qui dure jusqu'au lever de l'aurore». De cette Nuit, il nous est dit qu'elle est la typification de «notre suzeraine Fâtîma» (*mawlânâ Fâtîma*), la fille du Prophète, source de la lignée des Saints Imâms; investie d'attributs analogues à ceux de la Vierge-Mère, c'est elle qui donne naissance à la succession de ces Épiphanies d'êtres célestes «jusqu'au lever de l'aurore», c'est-à-dire jusqu'à l'avènement de l'Enfant Parfait qui reconduira l'humanité à son archétype céleste⁸².

La personne de Fâtîma est, certes, le principe de toute une sophiologie proprement shi'ite. Mais voici que le motif prend ici une ampleur insoupçonnée. Ce n'est pas sans une surprise émue que nous découvrons comment la méditation ismaélienne de la Nuit du Destin atteste expressément la valorisation d'un motif essentiel de la gnose pré-islamique, ce mystère de la Croix de Lumière énoncé dans le passage des *Actes de Jean* que nous avons rappelé ici au début. Nous avons déjà entendu un de nos théosophes ismaéliens, Abû Ya'qûb Sejestânî, déclarer que les quatre branches de la Croix chrétienne ont le même contenu symbolique que les quatre paroles composant la «Shahâdat» islamique. Lui-même encore,

⁸² cf. Idels, *ibid.* chap. XVI, p. 127, et chap. XX, p. 227; Strothmann, *Texte*, XII 7, p. 114. La «descente des Anges» en cette Nuit qui est Fâtîma, c'est l'Épiphanie des Imâms à la Lignée desquels elle donne naissance, ceux à qui incombe la sauvegarde des purs sens spirituels, l'activation des symboles qui insufflent la vie à la religion positive (*shari'at*). L'Esprit, c'est l'inspiration et l'assistance céleste descendant de chacune et de l'ensemble des Sublimes Intellectuelles archangéliques pour se conjuguer aux Imâms Très-Purs; «jusqu'au lever de l'aurore», i. e. jusqu'à la parousie du Résurrecteur. La Nuit du Destin au terme de laquelle l'humanité trouve sa rédemption et son apothéose, ce n'est donc pas simplement l'une des dernières nuits du mois de Ramadân; c'est, d'un bout à l'autre, notre présent Cycle d'Occultation. Et la Niche aux Lumières (*Mishkât al-Anwâr*, *Lampas luminum*) qui éclaire cette Nuit, c'est Fâtîma, la Vierge-Mère (Fâtîma Batûl) des Saints Imâms; cf. déjà notre *Rituel Sabéen*, pp. 236 ss.

méditant ces mêmes symboles, mentionne une tradition sainte concernant la Nuit du Destin²¹. « En cette Nuit, dit cette tradition, la Lumière effuse et se répand sur la Terre. Alors devant cette Lumière, les murs de pierre, les arbres, toutes les choses matérielles, se prosternent et prient. Jésus annonçait à son peuple que le Résurrecteur aurait le pouvoir de faire sortir le sens spirituel de toutes choses²², fût-ce d'une religion où l'on n'aurait eu aucune idée de cette exégèse de l'Esprit; de la même manière, il est possible de dire que tous les *hodūd* sont rassemblés dans le bois inerte de la Croix. Alors, oui, en cette *Nuit du Destin* dont la *Lumière* mystique qui effuse, a le pouvoir de transfigurer toutes choses, — il appartient au *Qā'im*, au Résurrecteur, de métamorphoser ce bois inerte, de transfigurer l'évidence apparente, tout exotérique, de la crucifixion. Alors, elle devient un *Signe* prodigieux pour la totalité des *hodūd*, les compagnons de la *sodalité* ésotérique, de Cycle en Cycle jusqu'à la consommation de notre *Aïōn*²³. »

Il y a dans ces lignes une revendication gnostique parfaitement consciente, attestant l'extraordinaire continuité de la Gnose. Le rassemblement de tous les *hodūd* transparaissant dans la lumière transfiguratrice, c'est une vision semblable que nous proposent les Actes de Jean. On a le droit de dire que, tel qu'il est compris par notre Ismaélien, le symbole de la Croix est et ne peut être autre que le mystère de la « Croix de Lumière » du christianisme de la Gnose, celui que l'Ange Christos révélait à Jean dans l'entretien secret sur la montagne des Oliviers. Et si nous parlions ici d'un « vendredi-saint spéculatif », ce serait en un sens modifiant du tout au tout nos habitudes théologiques et philosophiques, celles qui sont encore à l'œuvre jusque dans la pensée de Hegel.

C'est tout un aspect de la Gnose ismaélienne entièrement inobservé

²¹ *Kisb al-Yandūf*, *yanbū* 31: *fi ma'nā'l-jalīb li-millat 'Isā* (sur la signification de la Croix pour la religion de Jésus).

²² Il y a là sans doute un écho de l'Évangile de Jean (14:26): « Le Paraclet, l'Esprit-Saint... vous enseignera toutes choses. »

²³ Car, ainsi que l'ajoute un glossateur anonyme en marge de notre manuscrit, c'est eux-mêmes que le *sa'wil* découvre et identifie dans ces arbres et ces murs de pierre qui se mettent à prier en cette Nuit; tous sont rassemblés et transfigurés dans la « Croix de Lumière ». Cf. encore *infra* n. 118.

jusqu'ici, et dont il y a sans doute beaucoup à apprendre. C'est ce mystère de la Croix de Lumière que nous allons retrouver au cœur même de l'imâmologie, là même où l'union du divin et de l'humain dans l'Imâm explicitera d'une manière qui lui est propre, le vrai sens de la christologie docétiste. Là même s'alimente le sentiment de la présence de l'Imâm sur le Prophète, présence communément admise dans le shi'isme duodécimain, et qui s'affirme dans l'Ismaélisme réformé d'Alamût. Nous pouvons déjà en mesurer l'importance à ceci: le couple Nâziq-Imâm correspond au couple de la 1^{re} Intelligence et de l'Âme, désignés symboliquement aussi comme Soleil et Lune; l'Imâm correspond ainsi au principe féminin; aussi bien est-il appelé la «mère spirituelle» de l'adepte²². L'affirmation de sa présence traduit donc une lente transformation de la conscience, celle qui est au secret de la naissance spirituelle de l'adepte et du cycle des métamorphoses de son âme.

Intensité de la lumière
 pour la progression
 l'adepte
 21/23ème
 l'âme
 N. Kouroum
 2. shi'isme

4. - Imâmologie et docétisme

Toute recherche, avons-nous dit, concernant les différentes formes assumées par la christologie, présuppose simultanément une enquête sur l'anthropologie qui en est solidaire. Tout essai de dégager comment l'imâmologie shi'ite en général, l'imâmologie ismaélienne en particulier, reproduit certains traits de la «christologie d'anges», commencera par interroger sur les relations entre l'anthropologie et l'angéologie. D'emblée, l'état de la question nous invite à considérer celle-ci non pas au plan de signification mineure que lui attribue un schéma du monde où l'Ange n'est en somme qu'une sorte de luxe métaphysique, mais au plan d'importance primaire qui est le sien dans un monde où il assume une double fonction: théophanique et sotériologique. Les indications ismaéliennes sont précises; elles nous réfèrent à certains traits communs aux variétés de la Gnose, lesquels nous mettent en présence d'une anthropo-angéologie, c'est-à-dire d'une anthropologie qui n'est elle-même

²² cf. Nâziq-e Khosrow, *Jâmi' al-Hikmatayn*, § 341, pp. 290-299 de notre édition.

qu'une phase de l'angéologie. Autrement dit, il n'y a pas des Anges séparés de la Matière et des Âmes destinées par nature à animer un corps matériel organique. Les uns et les autres sont des *substantiae separatae*: il y a des Anges demeurés dans le plérôme, et il y a des Anges déchus sur Terre, des Anges en acte et des Anges en puissance. Ou bien encore cette scission peut s'entendre d'un même être, un *unus ambo*: le πνεῦμα, l'Esprit ou l'Angelos (Spiritus Sanctus ou Paracletus dans l'acception manichéenne⁹⁹) est la personne ou l'Ange demeuré dans le Ciel, le «jumeau céleste», tandis que l'âme désigne son compagnon déchu sur Terre, auquel il vient en aide et qui lui sera réuni, s'il sort finalement triomphant de l'épreuve. Mais l'idée d'une âme faite par nature pour animer un corps matériel organique, conforme à l'anthropologie aristotélicienne, ne peut signifier pour un Gnostique qu'une violence faite au statut de la Création de Lumière. Corrélativement, l'âme n'est pas non plus cet infigurable que propose généralement un dualisme philosophique pour qui le non-corporel se réduit à une abstraction ou à l'état d'un concept. Si l'âme a pour fonction étymologiquement d'animer, et si elle est substance complète indépendamment du corps matériel organique qui la fixe provisoirement, c'est qu'elle a laissé dans le monde de Lumière son «vrai corps», le corps céleste d'une pure matière encore «immatérielle», ou le «vêtement de lumière» qu'elle doit de nouveau revêtir¹⁰⁰. En bref nos auteurs, Nâjir-e Khosraw par exemple, conçoivent la condition humaine, cet «horizon» que nous appelons ainsi, comme un statut tout transitoire. Ce que nous appelons «homme» n'est qu'un Pas-encore: ou bien Ange en puissance, ou bien démon en puissance¹⁰¹.

Maintenant – et nous allons retrouver ici les prémisses qui s'opposent à l'idée d'une Incarnation réalisant une union hypostatique, – comment

⁹⁹ cf. H. Söderberg, *La Religion des Cathares*, pp. 132, 174, 208 ss.

¹⁰⁰ cf. *ibid.* pp. 135 ss. (*Anima comme corpus spirituale*), 243 ss., 261; Actes de Thomas (motif de la «robe») in James, *op. cit.* pp. 411-415, et H. Leisegang, *La Gnose*, trad. J. Guillaud, pp. 249 ss.; comparer notre *Avicenne et le Récit visionnaire*, pp. 181 ss., et *Terre céleste*, pp. 176 ss.

¹⁰¹ cf. notamment Nâjir-e Khosraw, *op. cit.* chap. XI, et notre *Étude préliminaire*, pp. 120-122.

Oricléstéris
 si il ya une
 huzamim
 corps + esprit

v. du Avicenne
 si il ya une

amener à éclore cette angélicité virtuelle de l'être humain? L'intermédiaire ne pourra être qu'un Ange, ou bien un être ou certains êtres en qui est déjà présente, d'une manière ou d'une autre, l'angélicité en acte. Ces êtres, ce seront les Très-Purs Imâms.

Deux versets qorâniques qui ont été conjointement médités, montrent une des bases sur lesquelles l'imâmologie prit son essor. Nous suivrons ici Idrîs'Imâdaddîn (dâ'i yéménite, XV^e s.), référant lui-même à Ja'far al-Manqûr (dâ'i pour le Yémen, au milieu du IV^e/X^e siècle¹¹¹). De l'exégèse ismaélienne de ces versets se dégage d'ores et déjà la précellence de l'Imâm. L'idée fondamentale est celle-ci¹¹²: le Prophète comme Envoyé est investi de la mission d'énoncer l'aspect exotérique de la Révélation; il partage, comme celles des âmes croyantes auxquelles il s'adresse, la condition d'une angélicité en puissance. Mais cette virtualité ne peut éclore que par la révélation du sens ésotérique, révélation qui est la condition de la seconde naissance et l'œuvre propre de l'Imâm, maître du ta'wîl. L'impeccabilité du Prophète n'est pas totale; même immunisé du «péchés», il peut commettre une erreur. Ce fut le cas d'Adam, nous l'avons vu (non pas de l'Adam Imâm originel, mais de l'Adam «partiel» de notre Cycle*); ce fut le cas de Moïse et même de

¹¹¹ cf. Idrîs, *Zakr*, chap. XIII, p. 84, citant un long passage du Ta'wil al-Zakât de Ja'far ibn Manqûr.

¹¹² De même que les astres sont des aspects visibles, intermédiaires entre les Anges invisibles et les humains (Nâsir-e Khasraw, loc. cit.), de même Prophètes et Imâms sont intermédiaires entre les Anges en acte du Plérôme et les Anges terrestres ou en puissance, lesquels, étant détenus dans des corps matériels, ne peuvent recevoir la connaissance du monde angélique (malakût) que par intermédiaire et graduellement (Idrîs, p. 83). Mais entre les Prophètes et le Mystère divin, il y a les *hadîd* ou Anges spirituels comme intermédiaires. De là le nom de «Messenger» (*rasûl*) qui peut échoir aux uns et aux autres (il choisit des messagers parmi les Anges et parmi les humains 27:74; Gabriel est le *Kasûl Karîm*, Noble Messenger). De même, dans le manichéisme, *Manâ* est désigné comme «*fereshnag rûshan*», messager de lumière, et chez les Khorrémidiïn comme chez les Alî-e Haqq la désignation est courante. Ce n'est pas à dire pourtant que le pehlevi *fereshnag* ait deux sens différents, ou qu'il désigne une fonction, non pas une nature. En fait, le persan *fereshnag* équivaut à *Isad* (vestibule *Ynatsn*, «adorable», de même qu'*Angelus* équivaut à *Spiritus*, être spirituel). Et la qualité de *nuntius*, messager, présuppose justement la nature de l'Ange (céleste ou terrestre) comme remplissant, par excellence, la fonction théophanique; comparer *supra* n. 13a.

Mohammad¹²⁶. L'idée de l'impeccable (*ḥamāz* = 'na'ḥūm) s'applique au sens propre et plénier aux Imāms, lesquels sont les typifications terrestres, les Figures épiphaniques des Anges du degré le plus élevé, ceux qui sont appelés les «porteurs du Trône». D'un verset coranique (6:9) qui, pris à la lettre, aurait valeur d'hypothèse, nos exégètes ont constitué un état de fait, en lui donnant le sens suivant: si jamais Dieu envoya comme messager un Ange, celui-ci en tout cas revêtir la forme humaine terrestre, si bien que seul ce déguisement était visible aux yeux des hommes qui s'empressaient alors de dire: ce n'est qu'un homme comme nous¹²⁷. Tel fut précisément le cas des Saints Imāms.

Il y a plus. Dans ce contexte même, nos auteurs réfèrent à un autre verset (4:156), celui qui énonce explicitement la christologie docétiste du Qorān. Comme il est immédiatement transposé au cas des Saints Imāms, l'imānologie ne trouve expressément fondée en termes de christologie docétiste. Il s'agit du célèbre verset qui vibre comme une réplique à l'affirmation de la crucifixion réelle: «Non! ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié; ils ont été pris au piège de l'assimilation (*tashbīh*) qui leur est imputable¹²⁸». La mise en connexion des deux ver-

¹²⁶ La suite de Mohammad (Idris, *Zahr*, chap. XIV) fut de s'être attribué en propre l'Imānat, s'être cru *muzḥaq* (Imām en titre) alors qu'il n'était que *muzḥaq* (dépouillé); sur cette distinction, cf. *Taḥṣīn*, introd. de W. Ivanow, p. LVII). Il comptait seulement plus tard qu'il avait ainsi revendiqué pour lui-même un pouvoir spirituel qui appartient au Qā'im, le Résurrecteur dont l'Imām 'Alī était le précurseur. Cependant, comme celle d'Adam, sa propre suite n'était pas un «péché délictueux», ni une révolte. Il s'en repentait, et communiqua à ses *ḥādīq* de révéler à chacun, parmi eux, la haute position du Qā'im, le veridique Nāṣiq. Il y a là un *ḥādīq* spécifiquement *shī'ite* qui appelleraient une recherche approfondie; on en pressent l'importance décisive.

¹²⁷ L'exégèse du verset, sans recourir à l'Idris générale, en modifie l'acception et la traduction courante qui, en tenant compte du contexte immédiat, le prendent comme hypothèse non *shī'ite*; comparer encore *Taḥṣīn* XV, p. 44 du texte *in fine*.

¹²⁸ Idris, p. 81; c'est un verset-*chef* pour ce qui est en cause ici, et pour lequel il y aurait lieu de procéder à une vaste comparaison des *ṭafsīr* (cf. entre autres, *Madā' Fatḥ* III, *Tafsīr* n° 3:48 et 4:156; *Mohsen Fayḥ*, *Sūfī*, pp. 82 et 119). De leurs indications attestent l'apport de sources *schī'ites* très variées, dépend la nuance que l'on donne à la tournure passive (*shāhīdān ṭahom*).

acte est d'une portée immense. D'une part le déguisement, la *dissimulation* (*talbîs*) qui *dissimule* les Anges spirituels venus sur Terre pour le salut des hommes; d'autre part le *tashbîh*, l'acte mental qui pour nos théosophes est le grand péché des théologiens de la lettre, l'*assimilation* de cette *dissimulation* à ce qu'elle dissimule (correspondant à l'assimilation des attributs à l'essence divine, ce qui est dévier de la ligne de crête passant entre le *tashbîh* et la *ta'îfl*). Mais le *talbîs*, la dissimulation, n'est un piège que pour quiconque commet le *tashbîh*, l'assimilation¹⁰². Ce sont les conditions du *phénomène* qui sont lucidement posées, et c'est pourquoi nous disions, il y a quelques pages, que nos docétistes méritent d'être regardés comme les premiers phénoménologues. A quiconque leur objecterait: «Ne s'agit-il alors que d'apparences?» – leur réponse est toute prête: il faut que cette *apparence* devienne *apparition*; elle ne le deviendra jamais si précisément on l'assimile à la réalité qu'elle voile, si on ne la rend pas *transparente*, bref si au lieu de penser en termes de «*zohûr*» ou d'*épiphanie*, on pense en termes de «*hòûl*» ou d'*incarnation*.

Nous pouvons saisir ici en très bref le contraste: d'une part la «christologie d'ange» que rejoint l'imâmologie, d'autre part l'idée d'Incarnation appelant une christologie de l'union hypostatique. C'est bien d'une différentielle constante qu'il s'agit. Ce que l'on est convenu d'appeler «docétisme» constitue un mode de perception, une intuition fondamentale, qui a l'importance d'une «catégorie» pour la spiritualité de l'Orient en général (on en peut vérifier les récurrences pour le christianisme, comme pour l'Islam, comme pour le Bouddhisme). Elle correspond à un mode d'être si fondamental qu'on en retrouve intégralement le «style» dans la spiritualité de ces «Fidèles d'amour» que sont les soufis irniens. La Beauté qui est l'objet de leur adoration, est à la fois non extérieure à la Forme humaine où elle s'épiphanise (puisque c'est là qu'elle se montre), et cependant elle lui est extrinsèque, car elle est autre que cette Figure qui ne peut la montrer qu'en la voilant, de même que le Premier Archange est à la fois le Nom suprême et le

¹⁰² «*Fa'î-talbîs hawa'î-tashbîh lahoms*, *Iâris*, p. 83.

Voile suprême, — de même que le miroir est le « lieu » où se montre l'Image, sans en être pourtant le substrat. Le grand mystique de Shirâz, Rûzbehân Baqlî (XII^e s.) a poussé très loin dans le détail, avec une délicatesse infinie, l'analyse psychologique de ce sentiment épiphanique de l'amour¹⁰⁴. En témoignent, avec leurs interférences, les attitudes communes à la dévotion shi'ite pour les Saints Imâms et à l'adoration de la Beauté chez les Fidèles d'amour : chaque fois la dévotion qui prend pour objet et support une personne, a conscience de s'adresser à une personne qui transcende l'individualité empirique soumise aux conditions empiriques ; ce qu'elle en perçoit, est plutôt une individualité éternelle. Cela présuppose la conviction (admettant des degrés de conscience variables) que ce qui constitue le *maẓhar*, la Forme épiphanique comme telle, c'est un événement qui se passe dans l'âme, laquelle en est la scène et l'organe, et dont le mode de perception est tout autre que celui des évidences sensibles ou logiques indifféremment saisissables pour tout le monde ; sinon, la perception en appartiendrait à tout homme de plein droit.

Et précisément, parce que l'âme est le « lieu » des métamorphoses, la pluralité des Épiphanies n'entraîne nullement l'idée de « réincarnations » (*tanâsukh*, expressément rejetée par nos penseurs ismaéliens) ; en revanche, peuvent coexister des affirmations qu'une pensée « incarnationniste » éprouverait comme contradictoires. Déjà l'on étend à tous les Imâms le propos qorânique relatif à la personne du Prophète : « Tu les vois qui te regardent, et cependant ils ne te voient pas (7:197)¹⁰⁵. » Tous regardent le même être, mais ne voient pas le même être. Point n'est même besoin de nier la réalité du corps de chair, pour affirmer que la perception en est chaque fois « *qualem capere potui* »¹⁰⁶. Il y a plus. Nous

¹⁰⁴ Dans son livre en persan *'Abhar al-'Ashiqîn* (Le Jasmin des Fidèles d'amour) ; édition en préparation dans la Bibliothèque Iranienne.

¹⁰⁵ cf. Idris, *Zahr*, chap. XVI, p. 131.

¹⁰⁶ Car c'est le sens, le phénomène de ce corps, comme objet de la vision qui se le montre à elle-même, — qui change et varie. Ainsi s'explique, chez les Shi'ites duodécimains, la coexistence de ce que l'on a appelé leur « dolorisme », leur culte extraordinaire pour la Passion des martyrs de Kerbâlâ, avec les plus nettes affirmations docétistes ; par exemple, dans un des livres consacrés au martyre de l'Imâm

avons indiqué précédemment comment la personne de Fâtîma est la source de toute une sophiologie shî'ite. Or, comme objet de la perception commune, elle est l'épouse du premier Imâm, 'Alî ibn Abî-Tâlib, et la mère des deux jeunes Imâms Ḥasan et Ḥosayn. Nulle enfreinte aux «lois naturelles» dans cette représentation. Mais simultanément la foi épiphanique perçoit et médite sa personne comme investie de prérogatives équivalant à une *Conceptio immaculata*, ou à la représentation gnostique de l'Ange envoyé sur Terre en avant de Christ pour être la Vierge-Mère¹⁰⁹. Fâtîma en effet est née d'un fruit du Paradis que l'Ange donna à goûter au Prophète au cours de son ascension céleste¹¹⁰. Elle est appelée Fâtîma-Batûl, c'est-à-dire la Vierge Fâtîma; au plan où la perçoit la vision théophanique, elle est vraiment la mère de la divinité (*lâhût*) des deux jeunes Imâms; elle a le pouvoir de les enfanter à l'Imâmât¹¹¹. Ces traits que je relève fugitivement ici suffisent sans doute à

Ḥosayn, ce vers reprenant textuellement le verset coranique: «Non! ils ne l'ont pas tué; une semblance de tes membres a été produite pour eux, ô fils du chevalier héroïque» (cit. in Strothmann, *Trate*, p. 121). C'est le corps matériel qui est ramené (ou élevé) au plan d'une similitude et d'une image du Temple de Lumière. C'est pourquoi un propos de l'Imâm Moḥammad Bâqir (*Idris*, p. 131) déclare que les souffrances des Saints Imâms, leurs épreuves et leurs malheurs, sont arrivés 'alâ'l-ḥayât, ce qui est l'équivalent littéral de βόρσις (aussi bien que du terme paracrise qui apparaît chez les Cathares comme correspondant au terme grec, cf. Söderberg, *op. cit.* p. 204); cf. encore L. Massignon, *La Mulūkâliya*, p. 21, où dans les poèmes noḡayriya de Khaṣṣibî, l'Imâm Ḥosayn est présenté comme la réapparition de Jésus impassibilité.

¹⁰⁹ cf. *supra* n. 12.

¹¹⁰ *Idris*, Zohr, chap. XVI, p. 128. D'où «que celui qui veut respirer le Paradis, comme Moḥammad aspirant le parfum de sa fille, se conjoigne mentalement à elle et à ce qu'elle révèle du Secret caché en sa personne; car elle est le Hojât de 'Alî, elle instaure le sens ésotérique de sa Connaissance, et guide ceux qui y atteignent. Par elle donc est respiré le Paradis, comme Sens essentiel (ḥaqîqat) de la da'wat.» *Idris*.

¹¹¹ Parce que le fruit du Paradis dont est née Fâtîma, signifie la réunion des deux fonctions de l'Imâmât (*istiqrâr* et *istidâq*); en la personne de Fâtîma les deux fonctions de l'Imâmât sont combinées, pour se séparer de nouveau dans ses fils, Ḥasan et Ḥosayn (p. 130). Les deux petits Imâms ne sont point nés d'elle comme naissent les autres enfants des hommes, ou plutôt ils sont les enfants de Fâtîma au sens physique et au sens spirituel le plus concret (*lî'l-jamâniya wa'l-rûḥânîya*). Ḥasan est sorti de son côté gauche, parce qu'il est l'*istidâq*, et aussi l'exotérique auquel doit s'appliquer le ta'wîl. Ḥosayn est sorti de son côté droit, parce qu'il est l'*istiqrâr* et le ta'wîl ésoté-

استودع
استقر

nous montrer comment la réflexion mentale, dans le cas de l'imâmologie, a opéré d'une manière tout autre que celle qui devait aboutir en chrétienté aux formules christologiques des Conciles.

Nos auteurs attestent, peut-on dire, la simultanéité d'un double plan de vision, une vision percevant un double plan d'événement, toute la question changeant de sens selon que l'on passe d'un plan à l'autre. C'est pourquoi lorsqu'il s'agira de comprendre l'humanité (*nâsûl*) de l'Imâm, c'est-à-dire de traduire anthropologiquement l'imâmologie comme événement vécu par l'âme, les données du problème ne relèveront nullement de la physiologie s'imposant à la perception sensible et à la conscience commune. C'est une Image-archétype qui fonctionnera comme organe de perception, déjouant les facultés de perception sensible, et rendant perceptible un objet qui correspondrait au «corps de métamorphose» dans le bouddhisme mahâyâniste, — sans que l'humanité de l'Imâm se réduise à ce que nos exigences «réalistes» qualifieraient de «vue de l'esprit», ni ne se rapproche pour autant de l'idée d'une union hypostatique. Le problème consistera à se demander comment peut être constituée, à quel ordre de réalité doit appartenir une humanité qui soit le *mazhar* de la divinité, c'est-à-dire quelle *transfiguration* en est pré-supposée pour que puisse se produire non pas aux yeux du corps mais aux «yeux de lumière» de l'âme, l'épiphanie (*zohâr, izhâr*) de cette Figure épiphanique (*mazhar*)¹¹³. Nous voyons bien qu'il s'agit d'autre

rique, le sens essentiel (*haqiqat*). En ce sens (et nullement par un processus physiologique), Fâjima est la mère de la divinité des Imâms (leur *Mhûr*, cf. *infra*), car elle-même possède un Temple de Lumière, est détentrice de *lûhât*, cf. *Ibrîs*, pp. 127-132. — Très brèves indications suggérant quelles recherches restent à faire; l'image de Fâjima Vierge-Mère, et mère de la divinité des Imâms, montre qu'une étude parallèle de l'imâmologie et de la christologie d'ange, devra avoir comme préface une analyse de cet aspect qui correspond dans le shi'isme à une mariologie et à une sophiologie.

¹¹³ C'est aussi bien le problème représenté par excellence, pour la gnose shi'ite, par la scène du Manteau: ce Manteau qui est un Voile devant la Connaissance qui voit les «Cinq Personnes», parce qu'elles-mêmes sont les Voiles très proches de Dieu; le commun des gens ne regardent que les Voiles; ce qui est à la fois voilé et manifesté par eux, leur reste caché (sous ce Manteau qui est la *Shar'at*, la religion positive), *Ibrîs*, p. 129 (pour *Qorân* 33:33); comparer encore Massignon, *La Mabdhalâ*, pp. 24 ss.

chose que de fixer le statut objectif d'une quelconque réalité somatique. C'est l'Imagination active qui est ici en plein travail pour produire ce «corps de métamorphose» support de sa vision théophanique.

Or, l'Imagination active est l'organe par excellence de l'opération alchimique¹¹³. Ce n'est pas au hasard que nous le rappelons, car les méditations que nos auteurs élaborent en vue de se composer une représentation mentale de l'humanité des Saints Imâms, vont développer une vaste opération d'alchimie cosmique, laquelle offre en outre l'extrême intérêt de n'être qu'un décalage de représentations manichéennes.

On sait que selon la conception manichéenne du devenir posthume de l'être humain, les âmes purifiées, redevenues lumières pures, s'élèvent vers la Colonne de Gloire qui est l'Homme Parfait, puis vers le Ciel de la Lune qui est le Vaisseau de la Nuit et qu'habite l'Homme Primordial, puis vers le Vaisseau de Feu vivant, le Soleil, qui est le vaisseau du Jour et la demeure du Troisième Envoyé¹¹⁴. Tout le schéma de ce processus se retrouve dans les représentations ismaéliennes, avec cette particularité qu'il se produit un dédoublement. Le manichéisme n'avait pas à se soucier du destin ultérieur des corps de chair, de fabrication démoniaque; pour l'ismaélisme également, les âmes-anges étant par elles-mêmes substances complètes, les vicissitudes des restes mortels sont sans importance pour le retour triomphal des âmes de lumière au plérôme angélique. C'est en réponse à un autre souci qu'est imaginée ici l'alchimie cosmique; c'est à elle que l'on devra la représentation du corps subtil qui constitue l'humanité délicate et pure, de condition déjà angélique, la seule «apparence vraie» que puisse revêtir l'«apparition» des Imâms Très-Purs. Cette alchimie doit opérer la sublimation des restes mortels des adeptes, les vrais gnostiques; or, les phases initiales en reproduisent celles par lesquelles passe le Retour des âmes dans la sotériologie manichéenne. Les éléments aériens et ignés les plus subtils du corps mortel des adeptes, les esprits vitaux, sources de la chaleur vitale, s'élèvent comme une vapeur diaphane attirée par la force d'attraction de la Lune; ils sont transmis au Soleil, raffinés et sublimés, et après s'être élevés de

manichéenne
ou ismaélienne

la suite

¹¹³ cf. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1944, pp. 373-381.

¹¹⁴ cf. *Manichäische Handschriften...* Bd. 1, Kephalaia, Stuttgart 1940, p. 20.

Ciel en Ciel, retombent sur la Terre comme une rosée céleste qui se dépose sur quelques fruits des plus exquis ou à la surface d'une eau absolument pure. La providence de l'Ange démiurge fera que l'Imâm et son épouse goûtent de ces fruits et s'abreuvent de cette eau; ainsi l'humanité (*nâsû*) du futur Imâm, l'enveloppe subtile de son «Temple de Lumières», sera faite de cette substance subtile élaborée dans les hauteurs secrètes des Cieux¹²². Nos théosophes admettent, certes, qu'ensuite l'enfant naîtra comme tous les autres enfants des hommes; ils n'en ont pas moins ouvert le champ de vision nécessaire et suffisant pour que l'humanité soit perçue simultanément par le Vrai Croyant comme non «homocousique», sans identité avec l'humanité commune; les yeux de chair ne perçoivent bien entendu que celle-ci, «dût-elle même laisser transparaître un éclat et une lumière, une beauté et une pureté défiant toute description¹²³».

L'humanité (*nâsû*) de l'Imâm se trouve donc conçue comme résultat d'un processus cosmique qui exemplifie une représentation manichéenne archétype. Maintenant, c'est par une référence explicite à une Image-archétype également manichéenne, que la gnose ismaélienne se représente la divinité (*lâhû*) de l'Imâm, et la conjonction de ces motifs manichéens au cœur de l'imâmologie est vraiment saisissante, si l'on tient compte de l'ignorance où nous sommes encore des sources de l'Ismaélisme. Nous avons déjà précédemment relevé chez Abû Ya'qûb Sejestâni, un indice nous référant sans équivoque au mystère de la *Croix de Lumière* énoncé dans les Actes de Jean. Dans le manichéisme, cette représentation forme pendant avec celle de la *Colonne de Lumière* ou *Colonne de Gloire*, les deux motifs typifiant les deux phases du *descensus* et de l'*ascensus* des âmes de Lumière. Or, ici, c'est cette *Colonne de Lumière* qui nous est présentée comme étant le mystère de l'Imâmât.

¹²² Pour la description du processus, cf. Idris, *Zahr*, chap. XVIII, pp. 207-208, et Serothmann, *Texte I*, 2, pp. 6-7 du texte arabe.

¹²³ Humanité si pure et si subtile que, lorsque les Imâms meurent, leur corps s'évapore comme jûm éd'ûri (corps qui a la blancheur du camphre), si subtil que l'alchimie céleste le rend apte à être uni aux âmes des Dâh, Hojot et Dâ'i, cf. *ibid.* I, 1.

les Imâm
si subtil qu'il
si pure et si subtile
leur corps s'évapore
comme jûm éd'ûri

Pour les Manichéens, la Croix de Lumière c'est le mystère de la descente des âmes de lumière, des énergies et des parcelles de la Lumière retenues captives dans la prison des Ténèbres, dans la géhenne des corps matériels¹¹⁷. Deux fois par jour, ce mystère est annoncé: au crépuscule du matin et au crépuscule du soir¹¹⁸. L'ascension de la Colonne de Lumière abandonnant les Ténèbres à elles-mêmes, est la réponse triomphale à la descente de la Croix de Lumière: c'est la procession ascendante des éléments de Lumière, des anges-âmes sauvés de leur captivité, remontant à leur monde originel. Observons les détails de cette figuration; nous les reconnaitrons ensuite dans l'imâmologie.

Cette Colonne de Lumière qui est formée de toutes les âmes de Lumière remontant triomphalement de la détresse à leur monde originel, est appelée la *Colonne de Gloire*, plus exactement encore la *Colonne des Gloires*; en même temps que ce pluriel souligne la *multiplicité* des âmes individuelles qui la composent, ces âmes se trouvent elles-mêmes désignées par un terme qui réfère à la vieille notion iranienne de *Xvarnah*, «Lumière-Gloires»¹¹⁹. Cependant, la représentation de cette Colonne de Gloire ne coïncide pas purement et simplement avec celle de la *collectivité* des âmes qui la composent. En vertu d'un mode de

¹¹⁷ cf. *Kephalaia*, p. 177; comparer aussi chap. LXXXV, pp. 208 ss.

¹¹⁸ Quand le soleil se lève, au crépuscule du matin, et que les créatures commencent à s'agiter sur la Terre pour briser la Croix de Lumière qui se dresse là silencieuse, il en advient à l'égal de ce qui advint à l'Homme primordial; lorsque des hauteurs de Lumière il se leva sur les fils des Ténèbres, ceux-ci surgissant de leurs âblmes, s'attachèrent à corrompre les corps de ses fils dont son corps était revêtu (son «armure»). Et au coucher du Soleil, lorsque les hommes rentrent dans leurs coins, c'est le mystère de la fin. Toute la lumière purifiée remonte en une ultime colonne vers l'Aïon de Lumière; jamais plus, le mot de Lumière ne sera prononcé sur ceux qui ont eu tant de haine pour elle et ont tant aimé les Ténèbres (*Kephalaia*, pp. 164-165). — Cette *Colonne de Lumière* dont le mystère est la réponse triomphale à celui de la *Croix de Lumière*, est donc la procession ascendante des éléments de lumière, les anges-âmes délivrés de leur captivité. Et c'est bien ce que pressentait Abû Ya'qûb Sejestânî (supra § 3 in fine) dans le symbole de la Croix transfigurée au terme de la Nuit du Destin, quand il discernait en elle la multitude des *hodûd* de l'Église ésotérique.

¹¹⁹ cf. Waldschmidt und Lenz, *Manichäische Dogmatik*, Berlin 1933, pp. 27-28 (l'hymne, et comment. p. 123); *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, 1926, p. 57; sur le *Xvarnah*, comme *Imago Gloriarum*, voir notre *Terre céleste*, pp. 121-135.

représentation spécifiquement iranien, elle est aussi une Personne, une unité personnelle distincte de la totalité dont les parties sont alors comme les *membres*. Cette Personne, c'est le grand *Noûs* de Lumière, celui que les textes iraniens appellent le Grand Vahman (nom du premier archange, après Ohrmazd, dans la heptade zoroastrienne), ou Manvahmed¹²⁰. C'est elle encore qui est désignée comme l'Homme Parfait¹²¹, lequel transfère les éléments de lumière de l'Église terrestre au plérôme céleste. Déjà cette action salvatrice individualise cette Personne, et la distingue de ses propres âmes qu'elle sauve; aussi un hymne l'invoque-t-il en s'adressant à elle personnellement comme à Srôsh (l'Ange zoroastrien Sraosha), homologue de Gabriel, de même que le *Noûs* de Lumière est comme tel identifié avec Christos; de nouveau nous sommes référés à la «christologie d'ange» par la figure centrale de Gabriel-Christos. Aussi bien, ce *Noûs* de Lumière, la Grande Manvahmed, Personne totale distincte pourtant de la totalité de ses âmes, est-il désigné comme Angelos Christos, ou comme Sophia, Ange personnel de Mâni, qui investit celui-ci âgé de vingt-quatre ans de sa mission prophétique¹²², et reste son compagnon éternel jusqu'au-delà de la mort.

Nous relevons ainsi tout d'abord un double aspect de la Colonne de Lumière; elle est la collectivité des âmes de Lumière, et elle est une Personne distincte de ce Tout. Ainsi distincte, elle apparaît à Mâni comme personne individuelle dans une relation strictement individuée, c'est-à-dire comme Ange personnel, Manvahmed, apparaissant à son âme terrestre. Or, cette relation se répète semblablement pour chaque âme. Elle a son fondement dans la relation même qui pose comme deux termes distincts le grand *Noûs* (Srôsh, l'Homme Parfait) et la Colonne de Lumière; là même éclot l'idée de «géminité», celle qui à chaque âme terrestre donne un «jumeau» céleste¹²³. La vérité est donc qu'il s'agit d'une analogie de rapports, présupposant quatre termes: le grand

¹²⁰ cf. Geo Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945, pp. 12-34.

¹²¹ Voir textes cit. *ibid.* p. 14.

¹²² cf. *ibid.* pp. 26 et 27 n.

¹²³ Partageant le nom d'«ange» en raison de leur commune origine (comparer Söderberg, *op. cit.* p. 129 n. 1).

Noûs de Lumière est envers la totalité (la Colonne) des âmes de Lumière, comme chaque Noûs ou Ange est envers son Âme. Aussi, ne suffirait-il pas de dire que les âmes de lumière sont chacune une partie du Grand Noûs de Lumière. On ne parlera ni de fragmentation ni d'incarnation, mais d'une individuation, et d'une individuation de rapports: une parfaite homologie de structure entre le *chaque* et le *Tout*, telle que le *Tout* soit présent dans le *chaque*.

Toutes ces particularités vont se retrouver dans l'imâmologie ismaélienne. Il nous est répété par Idris 'Imâdaddîn¹²⁴ que l'Imâmât, c'est la coalescence (*majma'*) de toutes les âmes de Lumière qui ont été teintes de la précieuse Teinture spirituelle, substantialisées par les enseignements de la Gnose, portées au degré de subtilité du monde spirituel, et ont émigré hors de leur corps matériel, entraînées et conjointes à la Colonne de Lumière ('*amâd al-Nûr, al-'amâd al-nûrânî*) dont le sommet atteint au plérôme des Archanges¹²⁵. Avec un lyrisme égal à celui des Manichéens, nos textes décrivent la puissance de cette Colonne de Lumière, agissant comme un magnétisme prodigieux jusqu'aux profondeurs des derniers rangs de la sodalité initiatique pour les exhauiser de degré en degré, depuis les néophytes (*mostajîb, les «auditeurs»* de la hiérarchie manichéenne), et les rassembler dans le *Bâb*, le «Seuil» de l'Imâm.

Tel est l'Imâmât, la Colonne de Lumière qui constitue la divinité (*idhâât*) de l'Imâm. La représentation très complexe s'éclaire, si l'on se réfère à son homologue dans le manichéisme. Pour comprendre le rapport de l'Imâm avec sa divinité, c'est-à-dire avec la Colonne de Lumière qui constitue son Imâmât – rapport tout autre qu'une incarnation, – référons-nous à la conception ismaélienne qui est l'homologue de l'Homme Parfait: la conception de l'homme au sens vrai (*insân haqqî*), au sens absolu ('*alâ'l-ijlâq*). Il nous est dit, par exemple, que les Formes archangéliques du plérôme céleste (*dâr al-ibdâ'*) ont la forme

forme
shumain

¹²⁴ *Zahr*, chap. XVIII, pp. 206-207; chap. XX, pp. 240-242.

¹²⁵ cf. encore Stroumsan, *Trate*, p. 53 du texte arabe; la même représentation se retrouve dans la «théosophie orientale» de Sohrawardî, cf. notre édition de *Fiḥrat al-fakhr*, p. 233, et nos *Prolegomènes* en français, p. 52.

humaine « car elle est la plus belle des formes »; mais il est précisé que cela doit s'entendre de l'Homme au sens vrai et absolu, c'est-à-dire que cela nous réfère aux Imâms, et par excellence à celui qui achève leur lignée, l'« Enfant Parfait », le Résurrecteur (Qâ'im)¹²⁴. Ce que sous-entend la référence, c'est que le plérômé céleste ne se limite pas à dix Figures archangéliques; chaque Archange est un Aïôn, et sa personne est envers les Anges de son propre plérôme dans le même rapport que l'Homme Parfait, c'est-à-dire l'Imâm, envers les âmes de lumière qui constituent son Imâmat. L'humanité parfaite, divine, celle de l'Imâm, correspond à l'archétype archangélique, en ce sens qu'elle est le support terrestre, le réceptacle, d'une coalescence d'âmes de lumière, laquelle est son *Idâât*, sa divinité, son « Temple de Lumière » (*haykal nûrânî*). La conjonction du divin et de l'humain dans la personne de l'Imâm est donc à l'exemple de la relation plérômatisante entre l'Ange de l'humanité et la race d'humanité céleste issue de lui, parce que l'Imâm en est précisément le support terrestre. C'est pourquoi en sa personne individuelle, c'est-à-dire en cette surhumanité subtile dont nous avons vu comment la méditation en élaborait l'alchimie, — l'Imâm est le *maẓhar*, la Forme épiphanique (non pas l'Incarnation) de l'Ange Adam céleste.

Dans cette exemplification nous retrouvons aussi le processus d'individuation se répétant en « gémérations » multiples, analogues à celles qui conjoint Mani et l'Ange Christos, chaque âme avec son Ange ou « Esprit-Saint ». Le Sublime Temple de Lumière (*Haykal nûrânî sharîf*) du dernier Imâm rassemble, intègre, tous les Prophètes, *Wâst*, Imâms, tous les *hodûd* et vrais gnostiques qui l'ont précédé au cours des Cycles. Il contient donc chacun des Temples de Lumière de chaque Imâm (*Haykal imâmî sharîf*), progressivement disposés par l'Ange démiurge pour constituer la Forme résurrectrice (*shîrat qâ'ima*), le Temple du Résurrecteur (*Haykal al-Qâ'im*¹²⁵). Sans fusion ni confusion des personnes, à l'image des Cieux emboîtés les uns dans les

¹²⁴ cf. Strothmann, *Texte I*, 1, p. 6; comparer Kermânî, *Râhât*, p. 145 (le second terme de la création, l'être humain parfait, ressemble au premier, l'Ange du plérôme, comme l'enfant à ses parents).

¹²⁵ réf. supra n. 124.

le chaque des
le tout

autres, chaque Forme subsiste dans le Tout à la façon d'un membre, de même que chaque *ḥadd* subsiste dans le Temple de Lumière de son Imâm, chaque Forme conservée en son individualité parfaite et vivante, tout entière vie, tout entière puissance, tout entière connaissance. Ce que le Temple de chaque Imâm est au Sublime Temple de l'Imâm-Qâ'im, chaque *ḥadd* l'est au Temple de son Imâm; ce que celui-ci est pour lui, il l'est lui-même pour son propre *maḥdūd*, le «compagnon» qui le suit. Nous retrouvons ici avec les individuations et leur loi d'homologie, la présence du Tout dans le chaque, ce que nous avons découvert à la source de cette maxime: celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur. Définissant pour chaque âme sa hauteur dyadique dans le *Corpus mysticum*, et par là même, avec l'horizon de son être et de son connaître, le rythme de ses métamorphoses, la vérification des homologies est poussée si loin qu'une recherche comparative n'en trouverait peut-être d'autre exemple que chez Swedenborg, là, par exemple, où il est dit: «Chaque Ange est toute l'Église; à chaque consociation angélique, le Seigneur apparaît comme un Ange correspondant à la forme même de cette consociation»¹²⁸. Et de telles paroles sont peut-être le commentaire le plus satisfaisant de la sentence: quiconque se connaît soi-même (= connaît «son âme»), connaît son Dieu.

par un ange

Voici indiquées en une très brève esquisse l'image et la structure de la Colonne de Lumière qui constitue l'Imâmât, le *lâhût* ou la divinité de l'Imâm. Quel est maintenant l'événement qui opère la conjonction de l'Imâmât et de l'Imâm, du *lâhût* et du *nasût*, du divin et de l'humain? Lorsque le jeune Imâm a atteint un âge déterminé¹²⁹, l'Imâm son père lui

¹²⁸ Swedenborg, *De Caelo et Inferno*, §§ 52 et 72. De l'idée swedenborgienne que chaque Ciel ou compagnie d'Ange a la forme d'un être humain (*homo maximus*, insin *moſaq*), on rapprochera la comparaison ismaélienne entre les progrès de l'âme s'élevant de degré en degré de la hiérarchie et les phases de l'embryologie (*Iḍris* XVIII, p. 207), mieux encore cette idée que dans le Temple de Lumière le *lâhût* ou divinité de l'Imâm, les âmes sont disposées dans un certain ordre, en fonction de leur précellence, de leurs connaissances, de leur activité: les unes sont comme le cœur, d'autres comme le cerveau, d'autres comme les membres, etc., selon leur degré de maturité et d'élévation. Toutes ensemble forment le Temple imâmique, sublime et lumineux, chacune se réjouissant de ses semblables (*ibid.* p. 209).

l'ensemble des
âmes de la
Temple de
l'Imâm

¹²⁹ Il y a des variantes: lorsque l'enfant a atteint l'âge de l'éducation (*tabḥiyat*), c'est-à-

confère l'investiture (*nass*), acte solennel qui a pour portée non pas de le créer Imâm — il l'est virtuellement déjà par sa naissance, — mais de permettre aux adeptes de reconnaître en lui la mystique présence de l'Imâmât. Le mystère s'accomplit: le «Temple de Lumière» rassemblé dans le *Bâb*, le «Seuil» de l'Imâm antérieur, est transféré invisiblement au jeune Imâm, comme l'Ange Christos descendant sur Jésus au *dies natalis* de son baptême. Le jeune Imâm est désormais la Forme épiphanique, le *mazhar* de l'Ange Adam céleste, parce qu'il est le support terrestre de la Colonne de Lumière dont le sommet s'appuie au Ciel de cet Ange¹²⁰.

Lorsque l'Imâm émigre de ce monde¹²¹, il entraîne avec lui toute cette Colonne de Lumière. Tous ensemble séjournent dans l'enceinte du dixième Ange, l'Adam spirituel céleste, l'Ange Gabriel-Esprit-Saint des philosophes, dans une attente au cours de laquelle nos théosophes imaginent encore de nouveaux essors spirituels, de nouveaux éclatements de lumière et de perfection, — jusqu'à ce que soit consommé le Cycle total, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'Homme au sens vrai, le dernier Imâm du Cycle, le *Qâ'im* ou Résurrecteur, ayant achevé l'œuvre du Septième Jour et dressé ce Trône qu'il est lui-même «en personne», s'élève lui aussi à cette enceinte où tous les Temples de Lumière des Imâms qui l'ont précédé, attendent son apothéose. Alors se produit un Événement dans le Ciel, aussi inscrutable à nos imaginations que le prologue du drame, la stupeur qui «retarda» l'Ange de notre humanité. Et pourtant, — cet Événement est la réponse à celui-là, il en est le dénouement. Le Résurrecteur, support du Sublime Temple de Lumière, Homme Parfait à l'exemple des Formes archangéliques du Plérôme, exemplifie si totalement l'Image de l'Ange qu'il est digne de lui succéder. Il est intronisé comme son khalife, son successeur, tandis que l'Ange dixième s'exhausse au degré supérieur (le neuvième, le huitième, etc.), reconquérant ainsi l'«éternité retardée», le rang perdu

dire l'âge de quatre ans (*Idris*, p. 208), ou bien lorsque l'Ange démiurge rappelle à lui le *Bâb* (*Strothmann*, *Texte*, p. 8).

¹²⁰ *Idris*, *Zohr*, XVIII, p. 208.

¹²¹ Pour tout ce paragraphe, cf. *ibid.* chap. XII, pp. 75-77, et chap. XVIII, pp. 209-210; comparer *supra* n. 90.

dans la prééternité, — non pas comme le reconquérant sur les autres Archanges du Plérôme, mais les exhaussant eux-mêmes dans cette ascension vertigineuse qui entraîne tout l'univers des êtres jusqu'au «lotus de la limite», c'est-à-dire jusqu'au seuil de l'Archange primordial dont la Forme de Lumière émerge éternellement de la nuit insondable de la déité, en la sublime auto-abnégation du «Point de Dieu hormis Lui», cette ab-négation qui fait de Lui, justement, l'unique et primordiale théophanie. (voir le *Kitâb al-Mabûh*)

Trop brève esquisse d'une doctrine extrêmement complexe, suffisante, on l'espère, pour permettre d'entrevoir comment l'imâmologie à la fois prolonge et modifie une «christologie d'anges». Nous avons relevé que le docétisme de nos théosophes se situait dans le contexte d'une affirmation de l'Imâm comme Ange en acte dissimulé sous le vêtement d'un corps. Nous venons de voir en détail le rapport entre *nâsût* et *lohût*, le «comment» de cette angélicité qui a le pouvoir de faire éclore celle des âmes dont, par l'Imâm, l'Ange est le Sauveur, parce que leur propre nature est originellement et eschatologiquement aussi celle de l'Ange. Le Sauveur n'a point à assumer une nature étrangère, inférieure à la sienne; au contraire, il sauve les siens en les réveillant à leur nature primitive qui est aussi la sienne. En ce sens on peut dire que l'Épiphanie divine comme anthropomorphose s'accomplit au niveau de l'Ange (les Archanges du plérôme ont la Forme humaine parfaite). Et si c'est au niveau de l'Ange que la divinité devient homme et que se produit la rencontre entre la divinité et l'homme, — c'est précisément parce que l'être humain, de par son origine, est Ange en puissance, et parce que, si cette théophanie se produit, cela présuppose l'«ouverture» de cette dimension propre du côté de l'âme, l'éclosion de sa virtualité angélique, laquelle est la mesure de son «*qualem capere potuit*». La descente de la divinité n'est ici concevable que par une assumption simultanée de l'homme, l'éclatement de la condition humaine qui passe pour «naturelle». Anthropomorphose et *theôsis* (nos auteurs disent «angélormorphose», en persan *be-fereshtagt rasfidan*), sont ici termes corrélatifs. *Ex ipso* la «christologie d'anges», que ce soit en elle-même ou sous les espèces d'une imâmologie qui la prolonge, marque et exprime

«*anthropomorphose*» به فرشتگی رسیدن

le plus fort contraste avec le dogme christologique des Conciles: la divinité s'incarnant dans l'homme, assumant jusqu'aux misères de la condition humaine pour sauver les hommes, inspirant la dévotion aux souffrances divines, la contemplation du «Christ aux outrages». Le contraste jette une lueur fulgurante sur ce qui fut – ou reste – une croisée des chemins, pour le destin de chaque homme, pour le destin de l'humanité, celui qu'elle s'est préparé à elle-même suivant le mode dont elle s'est comprise elle-même.

Peut-être aussi l'imâmologie nous décèle-t-elle, là même, le degré et la forme d'énergie spirituelle qui la commande et qui explique comment elle devait absorber et dépasser la prophétologie simple. Déjà elle distance la prophétologie ébionite; il n'y a plus seulement l'unique Vrai Prophète «courant à travers les siècles» et à travers ses métamorphoses jusqu'à son repos d'ores et déjà advenu. Il faudrait plutôt souligner la pluralité des personnes d'Imâms et l'unité de l'épiphanie ou existence imâmique (*wojûd* comme *zohâr* et *ishrâq*). Cette unité, c'est le «Sublime Temple de Lumière» de l'Imâmât auquel tour à tour ces Personnes sont intégrées, tout en préservant leur individualité. Mais la coupole de ce Temple ne se dressera que dans la lumière aurorale du Septième Jour! La prédominance de l'imâmologie, de la figure de l'Imâm sur celle du Prophète, ne résulta pas de phases comparables avec les controverses épuisantes qui, en chrétienté, devaient conduire à la formulation du dogme christologique. S'imposant à l'horizon de l'âme l'idée d'un Imâm éternel, c'est au secret d'elle-même que l'âme en vérifie les théophanies. C'est plutôt un processus qui ressemblerait à celui qui dans le bouddhisme mahayâniste transféra l'intérêt de la religion vécue, du Bouddha «historique» perçu en son «corps de métamorphose» au Bouddha médité en son «corps d'essence» (*Dharmakâya*).

5. – L'Imâm éternel

Il serait même difficile de considérer cette idée de la préséance de l'Imâm comme résultat d'un processus historique. Dès l'origine de la

*préséance éternelle
à l'égard du prophète historique*

gnose shi'ite elle se fait sentir; elle en est même sans doute le plus puissant mobile. Le 8 août 1164, la Grande Résurrection est proclamée à Alamût (la «commanderie» ismaélienne érigée en Iran dans la chaîne de montagnes au sud-ouest de la Mer Caspienne). En opposant le statut de la Loi (*hokm-e sharf'at*) au statut de la Résurrection (*hokm-e qiyāmat*¹²⁹) et en se proclamant religion de la Résurrection (*dīn-e qiyāmat*), l'Ismaélisme ne faisait que revenir à ses origines, une fois clos l'épisode fatimide dont la réussite politique ne pouvait être qu'un paradoxe voué à l'échec sur le plan spirituel, puisqu'elle aurait présupposé l'accomplissement de l'eschatologie. C'était également pour l'Ismaélisme réformé instaurer définitivement la préséance de l'Imâm et de l'Imâmât, puisque la résurrection est la mise en œuvre du *ta'wil*, l'exégèse spirituelle qui reconduit toute figure exotérique à son origine transcendante¹³⁰, et que l'Imâm en est la clef. Et là même est le paradoxe, le permanent défi de cette gnose shi'ite: expérimenter la religion de la Résurrection, celle de l'Imâm, c'est pénétrer le sens caché de la religion positive et du même coup la dépasser. Et cependant il faut maintenir celle-ci, justement pour contraindre à ce dépassement, pour provoquer la résurrection des adeptes.

Tel est le sens des six périodes de la révélation exotérique des Prophètes, lorsque l'un des rares textes persans de la tradition d'Alamût qui aient survécu aux tempêtes mongoles, les décrit comme «la Nuit de la Religion en vérité» (*shab-e Dīn*¹³¹), Nuit qui est le Voilement (*hijāb*) de l'Imâm, tout comme dans le monde physique la nuit est l'occultation du Soleil, — et nous savons déjà que c'est la «Nuit du Destin». Alors ne faut-il pas une Lune qui éclaire cette nuit de la Vraie Foi? En réponse à cette question, va se préciser la distinction d'une double Épiphanie de l'Imâm: une Épiphanie que nous pouvons désigner comme corporelle et plastique (*zohār-e shaklī*), elle a toujours été exceptionnelle en notre

les 7
manus...
de l'Imâm
l'Imâm

¹²⁹ cf. *Tajvidvārī* XXIV, pp. 79-80 du texte persan.

¹³⁰ Définition du *ta'wil*: (arabe) «*taḍwīḥ shay'īn illā awvālīhī*» (Yanābī' 30-31) = (persan) «*chīz be-ayn-e khwāb rasīdān*» (Kalīmī Pir, 57).

¹³¹ cf. le petit traité d'imâmologie publié en persan par W. Ivanow sous le titre «*Fayl dar bayān-e shanīkh-e Imām*», Leiden 1919; *On the Recognition of the Imām*, Bombay / 1947, pp. 1^a-2 du texte (abéc. ici = *Shandāht*).

Cycle, — et une Épiphanie spirituelle ou mentale (*zohâr-e ma'nâwî*) celle de son sens vrai et caché (*hâqîq*), visible à l'âme du seul initié, à jamais invisible au profane, lors même que la Manifestation corporelle s'offrirait à ses yeux. Aussi un poète ismaélien, Gharizî, demande-t-il: «Si l'Épiphanie spirituelle, aujourd'hui, reste sans profit, à quoi bon l'Épiphanie, demain, en forme corporelle?»¹²³ C'est à l'avant-plan de cette Épiphanie spirituelle que va s'imposer la figure du *Hojjat*, la «Preuve», le «Témoin» de l'Imâm, assumant le rôle qui était dévolu antérieurement au *Bâb*, le «Seuil». Cette promotion va être d'une portée inappréciable pour la rejonction de l'Ismaélisme et de la religion mystique.

Pour en comprendre le retentissement dans l'être individuel de chaque adepte, considérons le niveau ontologique auquel est désormais perçu le concept d'Imâm. Avec beaucoup de finesse psychologique, un traité attribué à Naṣîraddîn Ṭūsî observe que la mesure d'un Vrai Croyant, ce qu'il est dans son être intime, ne peut jamais être vraiment compris par autrui. Et c'est pour en inférer aussitôt: «Qu'en sera-t-il alors de celui en qui le Vrai Croyant met sa foi?»¹²⁴ De l'objet de cette foi, l'Imâm, il nous est dit que la connaissance doit en éviter aussi bien le *tashbîh* que le *ta'sîl*; on ne peut ni affirmer, ni nier, ni la ressemblance ni la dissemblance de l'Imâm avec les créatures¹²⁵. L'Imâm en tant qu'Imâm est inconnaissable pour les hommes; il n'est connaissable que dans son être relatif aux créatures, à chacune selon son rang dans l'être («unicuique secundum quod dignus est», pour reprendre la formule d'Origène). Mais n'est-ce pas là tout le problématisme qui caractérise la connaissance de la divinité? Certes, et la thèse est précisément que la connaissance de l'Imâm est connaissance de Dieu¹²⁶. Un métabolisme décisif se produit donc dans le schéma des correspondances tel que nous le trouvons établi chez les penseurs de tradition fâtimide, comme Ḥamidaddîn Kermânî. L'Imâm n'est plus la Figure épiphani-

¹²³ *Ibid.*, p. 2^b.

¹²⁴ cf. *Taṣawwuf*, p. 87.

¹²⁵ *Ibid.*; comparer Shihâbaddîn Shâh Ḥosaynî, *True Meaning of Religion or Risâlah dar Haqiqat-e Din*, transl. by W. Ivanow, Bombay 1947, pp. 20-21 (abrég. ici = *True Meaning*).

¹²⁶ *Ibid.*, p. 20.

(*maẓhar*) de la seconde Intelligence ou Âme universelle, mais, surplombant toute la hiérarchie du plérôme, il est l'Épiphanie de la Parole (*Kalimat*) existentielle, le *Fiat* créateur (KM) de l'existenciation éternelle (*ibdā'*), être à l'impératif et impératif d'être qui vibre dans chaque être. En son essence il est essentiellement cette Épiphanie, c'est-à-dire la possibilité de donner des attributs à la divinité; concrètement, il est la divinité elle-même revêtue de ces attributs¹³⁸, c'est-à-dire non pas Épiphanie de l'essence divine, mais Épiphanie de ces attributs entièrement relatifs aux hommes. Dans un propos où l'imâmologie recouvre littéralement la christologie, il est déclaré: «Celui qui me connaît, connaît Dieu»¹³⁹; ce n'est pas là tel ou tel Imâm qui parle en son nom propre, mais un Imâm éternel. Et comme Épiphanie primordiale, ce sont, dans le proto-ismaélisme, les Cinq Personnes prééternelles (*ashkhāṣ azalyūn*) qui s'épiphanisent aux plans successifs de la cosmologie (les cinq Archanges, les Cinq «Personnes du Manteau»)¹⁴⁰, comme Manifestations de la divinité (*sūrat-e pāhir-e Khodā*), comme ses Attributs, ses théophanies éternelles. «Nous sommes les beaux Noms de Dieu et ses suprêmes attributs, c'est-à-dire le Nom suprême et les Attributs concrétisés et hypostasiés»¹⁴¹. Les Prophètes passent et changent, tandis que «Nous sommes un peuple éternel (*maḥnū anīs ẓamādīyūn*)»¹⁴².

Relevons bien ce pluriel. Il marque la pluralité qui dès l'origine s'attache par essence à la notion même de théophanie. Gardons-nous cependant d'y voir une fragmentation quantitative, comme si chaque

¹³⁸ *Tajawwud*, p. 88. «Sa parole, son agir, sa connaissance, sa face, peuvent être dites parole, agir, connaissance et face de Dieu.»

¹³⁹ *True Meaning*, p. 20: «Hār kās mīrā shanīkht, Khodā-rē shanīkht», comparer Évangile de Jean 14:7 et 9 («Celui qui me voit, celui-là voit le Père»).

¹⁴⁰ cf. *supra* n. 43, 46, 112; cf. encore *infra* § 6 in fine.

¹⁴¹ *Tajawwud* XXIV, p. 88: «J'ai connu Dieu avant que ne fussent créés les Cieux et la Terre... Nous sommes envers Dieu dans un rapport tel qu'étant avec Lui, Nous sommes Lui. Je suis celui qui élève les Cieux et celui qui étend la Terre. Je suis le Premier et le Dernier, le Manifeste et le Caché. Je suis sachant toutes choses (*ibid.* pp. 88-89).» De tels textes font entrevoir à travers l'Imâm éternel, la figure de la Sophia éternelle.

¹⁴² *Ibid.* p. 90.

don ma'naviyat wa...
don haqiqat: ontologiquement

Imâm était un fragment d'Imâm. Ici joue la notion d'individuation ayant pour corollaire cette homologie du chaque avec le Tout, sur laquelle nous avons déjà insisté. Chaque Imâm est l'Épiphanie d'un degré, d'un mystère, d'une bénéficience¹⁴⁴, gradation relative à celui à qui elle «se montre», mais chacune contient homologiquement la totalité. Pour marquer qu'il ne s'agit pas de la fragmentation d'une espèce en individus différant numériquement entre eux (et ne différant que numériquement), Naşir précise, en recourant au lexique de l'angéologie avicennienne, que la personne individuelle de l'Imâm est elle-même toute son espèce, que son espèce est sa personne¹⁴⁵. Le pluriel réfère à ce que nous avons appelé antérieurement «métamorphoses des visions théophaniques»; il fonde la distinction que nous venons de relever entre Épiphanie plastique ou corporelle, et Épiphanie spirituelle ou mentale.

Maintenant, cette distinction fondamentale en enveloppe une autre: les modes de manifestation (ou visions théophaniques) varient en fonction des modes de connaissance, lesquels varient en raison du mode de consociation (payvastagi) avec l'Imâm. Cette consociation elle-même présente une triple variété, déterminant un triple mode d'être qui différencie entre eux les humains, et auquel correspond un triple mode de perception ou de connaissance de l'Imâm.

Il peut y avoir un lien purement physique avec l'Imâm (tel le lien qu'ont avec lui ceux de sa lignée qui n'ont pas été investis de l'Imâmat); il peut y avoir un lien purement spirituel (ce sera par excellence le cas de Salmân le Pur); il peut enfin y avoir une consociation réalisée à la fois au plan physique, au plan spirituel et au plan de l'Essence (c'est en général le cas des XII Imâms du shi'isme duodécimain, lesquels englobent la première heptade d'Imâms reconnus par l'ismaélisme¹⁴⁶). Au triple mode de consociation correspond une triple division des

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 94. Par l'unité de l'obédience (haqiqat) de l'Imâm éternel, les personnes (shakhs) des Imâms sont à la fois distinctes et inséparables les unes des autres, conceptuellement et ontologiquement (dar ma'naviyat wa haqiqat); c'est en ce sens que l'on peut parler du «retour» (raj'at) de l'Imâm.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 93.

¹⁴⁶ Sauf, bien entendu, la divergence concernant la personne du VII^e Imâm (le successeur de l'Imâm Ja'far Şadiq).

و.ك.ك.ك.ك.

ك.ك.ك.ك.
ك.ك.ك.ك.

Forme sous laquelle il est contemplé, et que c'est sans venir dans ce monde que l'Imâm éternel s'épiphänise à ce monde; l'épiphänie n'en révèle pas l'essence, elle est toujours «relative à», c'est-à-dire relative à la capacité de vision de celui qui la contemple¹⁴⁴. Donc, quant à l'Essence éternelle (*haqlqat al-haqd'iq*), l'Imâm n'est jamais venu et ne vient jamais dans ce monde; mais quant à cette relation, il a eu et il aura dans les siècles des siècles, ses Épiphänies à ce monde. C'est de la sorte qu'il est à la fois père et fils, tantôt jeune enfant, tantôt adolescent, tantôt vieillard. Trait pour trait, nous retrouvons les visions théophäniques des Actes de Pierre, et la doctrine qu'elles impliquent: ... *qualem capere potui*. Telle et telle vision sont la relation en acte avec tel ou tel attribut divin «en personnes», les Imâms étant la Manifestation, l'hypostase de ces attributs («Nous sommes les beaux Noms de Dieu et les attributs»). En bref, chaque être auquel il s'épiphänise, est la venue de l'Imâm en ce monde. Certes, notre conscience familière du «réel» mobilise immédiatement notre instinct anti-docétiste, pour émettre l'objection: qu'est-ce qui garantit la vérité de cette vision relative à moi-même? — Nos gnostiques ont prévu l'objection et y répondent: c'est la vérité de l'Imâm qui rend vraie la vision, ce n'est pas inversement quelque critère extérieur qui rendrait vraie la vision de l'Imâm. La mise en relation des deux termes, le contemplant et le contemplé, résulte d'une individuation dont la vérité ne procède pas du seul contemplant, mais aussi de la Figure individuellement contemplée. Le seul critère, l'Imâm, le formule en déclarant: «Me reconnaît celui qui m'a reconnu dans la prééternité¹⁴⁵»

¹⁴⁴ *Shandêh*, p. 26.

¹⁴⁵ *Taz.*, p. 96, jusqu'au paradoxe: «Sans lui, la vérité même est erreur impie (*koft*); avec lui, le pluralisme même (*shîl*) est Vérité et Vraie Foi (*ibid.*).» Rattacher à l'idée de cette reconnaissance prééternelle, le motif d'une Épiphänie de l'Imâm qui est en consonance avec la christologie d'Origène (Christ Ange pour les Anges, homme pour les hommes): «Tu apparais homme parmi les hommes, Ange parmi les Anges» (*Shandêh*, p. 26 = 5^e du texte, où il s'agit de la distinction du monde du *khalq* et du monde du *Am*); comparer les noms des «Cinq Personnes» écrits en lettres de lumière sur le Trône (*Idris*, chap. XIII), et les Anges contemplant 'Ali (qui n'est que le nom kyriologique de l'Imâm éternel, *Essefua*), sous la forme d'un Ange (*Kalâmi-Pir*, p. 68 et *Tasfil al-âyat* de Sharafoddin 'Ali Astaribâdi, *in fine*); y rat-

Une fois conjointes ces considérations visant la pluralité des théophanies comme individuations de l'Imâm éternel, les rapports fonctionnels qui les conditionnent, leur nature d'événements spirituels, non pas comme visions de l'Imâm en son essence épiphanique (ce qui serait pénétrer le mystère du *Fiat* créateur), mais comme relations épiphaniques constituant, comme telles, la seule venue de l'Imâm en ce monde, — il nous devient alors possible d'entrevoir la signification du *Hojjat*, le Témoin, la Preuve de l'Imâm, et les raisons qui imposent cette Figure à l'imâmologie portée à cette hauteur spéculative.

Deux caractéristiques en précisent les traits. Cette Lune «éclaire la Nuit de la Foi», nous est-il dit¹²⁰, comme la Lune éclaire le monde dans la mesure où elle reçoit du Soleil une lumière proportionnelle à sa capacité: par elle-même elle n'est rien ni n'a rien, mais l'éclatante clarté de l'Imâm la porte à l'incandescence, et elle est son remplaçant (*khalîfe*, diadoque) pendant son «occultation». Le *Hojjat* nous est décrit comme la personne qui dès la prééternité est l'homologue parfait de l'Imâm; leur concept ne fait qu'un¹²¹. Elle est le nom réel, kyriologique (*ism haqiqi*) de l'Imâm; elle est la «Porte de la Miséricorde» (*dar-e Raḥmat*), le «Seuil de la Connaissance» (*Bâb-e ma'rifat*) de l'Imâm. En raison de l'identité de leur concept (*ma'nâ*), le *Hojjat* est l'Épiphanie mentale ou spirituelle (*zohûr-e ma'nawî*) de l'Imâm; en d'autres termes, sa personne n'est pas une Incarnation de l'Imâm, bien entendu, mais elle est la forme de sa «venue à ce monde», c'est-à-dire que l'Imâm, comme épiphanie des attributs divins, n'étant connaissable que relativement aux créatures humaines, le *Hojjat*, «Seuil de la Connaissance», est précisément cette relation¹²².

toucher aussi l'idée de la forme personnelle de toute Épiphanie (le Paradis est une personne, la Prière est une personne, etc.), et l'idée de *nazhar* chez les Fidèles d'amour (*Rûâḥân*).

¹²⁰ *Taj.*, p. 97.

¹²¹ *Shirâzi*, p. 28.

¹²² *Ibid.* pp. 36-37 (= 10-10^b du texte). Pénétrer par le Seuil, c'est pénétrer dans la maison, mais c'est par le Seuil qu'il faut pénétrer. Dieu ne peut être connu par la créature, et la connaissance de l'Imâm ne peut être réalisée en cette Nuit de la Foi, sur le *Hojjat*, lequel est l'Épiphanie spirituelle ou mentale (*zohûr-e ma'nawî*) de l'Imâm (*ibid.*).

K. K. in -

Hojjat épiph
de la maison
et l'Imâm
est d'Imâm

soit l'Imâm
? ?
l'Imâm

Alors le second trait qui achève de caractériser sa personne, nous montre à l'horizon la frappante convergence de l'imâmologie et de la christo-angéologie. Le mode de « consociation » qui situe la personne du Hojjat à l'égard de l'Imâm, n'est nullement celui de la descendance charnelle, de la légitimité généalogique. Il est l'Enfant spirituel (*farzand-e ma'navî*), l'Adopté de l'Imâm¹²³. Ce n'est pas un hasard que ce terme vienne nous remettre en mémoire l'« adoptionnisme » de la christologie des Ébionites et du Pasteur d'Herma; la convergence dont nous venons de parler, se précise en effet, dès que nous donnons son nom propre archétypique au Hojjat, le nom de Salmân le Perse ou Salmân le Pur (*Salmân Fârsî*, *Salmân Pâk*). On peut dire que l'Imâm est avec Salmân, son Adopté, son Enfant spirituel, dans le même rapport que l'Ange Christos avec Jésus. Rappelons-nous l'équivalence Gabriel-Christos professée par toute une « christologie d'anges », et nous cernons ainsi le secret de l'énigmatique figure de Salmân, en qui nos textes nous montrent la typification terrestre de l'Ange de la Révélation, comme tel Ange de l'initiation. L'intervention de Salmân opère un métabolisme dont l'imâmologie ésotérique ressort comme un paradoxe au sein de l'Islam, car Salmân aura la précellence sur le rang du Prophète lui-même, et cette précellence dérivera de sa qualité de Hojjat, Témoin et Enfant spirituel de l'Imâm. Étant donné qu'à ce titre, il sera présenté comme l'archétype du gnostique, du Vrai Croyant, on peut dire que sa personne est l'indice de l'expérience spirituelle la plus personnelle à laquelle puisse convier et conduire l'imâmologie ismaélienne.

Qui est Salmân? Une figure dominante de cet ésotérisme en Islam: l'Expatrié, l'Exilé, celui qui vient d'un horizon lointain; c'est l'Orphelin (*yatim*), et aussi l'Adopté, l'Enfant spirituel de l'Imâm¹²⁴. Historiquement un Iranien, fils d'un chevalier mazdéen du Fârs; devenu chrétien après avoir assisté à une liturgie, puis pèlerinant à la Quête du Vrai Prophète. Ainsi vient-il dans l'entourage de Moḥammad, et sa personne,

¹²³ *Shanâ'ât*, p. 23 (= 4 du texte).

¹²⁴ cf. L. Massigou, *Salmân Pâk*, Paris-Tours 1934; notre étude sur *Le Livre du Glorieux*, pp. 69 ss.; sur le motif de l'Expatrié, cf. encore nos *Prologomènes II aux Œuvres de Sohrawardî*, pp. 87 ss., 97 ss.

agrandie aux dimensions gnostiques de la conscience ismaélienne, s'élève à un rang extraordinaire. Salmân est celui qui initie le Prophète, qui l'aide à prendre conscience des antécédents scripturaires de sa Révélation. Il est la «forme épiphanique» de l'Ange Gabriel, sa forme humaine terrestre, puisque le Prophète ne peut soutenir l'éclat de la forme originelle de l'Ange¹²⁴. Il est ainsi le compagnon d'initiation du Prophète, le *ḥadd* dont le Prophète est le *maḥdūd*, le propre exégète du sens ésotérique des contenus «dictés» par l'Ange, c'est-à-dire celui auquel il appartient de montrer les récurrences et la correspondance des Révélations communiquées par l'Ange. Aussi bien prend-il alternativement avec l'Ange Gabriel la place du «sixième» auprès des «Cinq Personnes du Manteau»¹²⁵.

Tous ces indices de précellence sont relevés allusivement en d'énigmatiques *ḥadīth*¹²⁶, mais avant tout motivés par les attestations solennelles rendues par le Prophète, et avec plus de poids encore par le premier Imâm, proclamant l'adoption de Salmân. Elles sont connues avec des variantes et des circonstances multiples. Mentionnons celle-ci, émanant de l'Imâm: «Salmân est l'un de nous, les membres de la Maison (Salmân minnâ, Ahl al-Bayt), un Soleil de la Lumière divine, une

¹²⁴ cf. supra n. 41 (les deux formes de l'Ange): Que Moḥammad reçoive l'initiation (al-'Im) de Gabriel, l'Ange sous forme humaine, s'entend ainsi du Hojjat de l'Imâm; cf. encore supra n. 83: Maryam, comme Hojjat de Jésus, recevant le Rûḥ de l'Imâm, ou du Hojjat de l'Imâm de la période précédente.

¹²⁵ cf. supra n. 42-46; Massignon, *Salmân Pâk*, pp. 16 ss.; notre *Livre du Glorieux*, pp. 64 ss.

¹²⁶ «Si Abû Dharr savait ce qu'il y a dans le cœur de Salmân, il jetterait contre lui l'anathème», ou même (autre leçon) «voudrait le tuer». L'Imâm explique: «Si Salmân déclarait à Abû Dharr que son propre rang est supérieur à celui du Prophète (présence du Sin sur le Mim, supra n. 75 et infra n. 166), et que l'Imâm est le Créateur et Formateur du Monde, Abû Dharr le regarderait comme un impie et voudrait le tuer.» *Shandûkh*, p. 7^{ab}. L'exégèse ismaélienne de ce *ḥadīth* en fait donc un témoin attestant la supériorité du 'Ayn et du Sin sur le Mim (voir réf. de la note précédente). Je signalerai encore l'exégèse que m'en donnait récemment un ami iranien (shī'ite duodécimain): le secret de Salmân, c'est le secret de chaque Croyant; chacun a secrètement son Imâm; s'il le divulguait, peut-être bien passerait-il pour un impie! — Cette exégèse m'apparaît comme caractéristique de l'individualisme iranien; elle justifie amplement l'idée de Salmân comme archétype du Vrai Croyant (cf. encore infra n. 169).

partie intégrante de nous-mêmes. Le cœur du Vrai Croyant est la Lumière de Dieu; nul n'en mesure la mesure, car le Vrai Croyant est à jamais vivant dans les deux univers¹⁵⁸. » Ou encore: « Salmân fait partie de moi-même, et moi-même je fais partie de Salmân¹⁵⁹. »

Dans le shi'isme primitif, plus exactement dans le proto-ismaélisme, cette assumption de Salmân se réfléchit dans les spéculations développées autour des trois lettres symboliques 'AYN, SIX, MIM, typifiant respectivement l'Imâm, Salmân l'adopté, son Enfant spirituel, et le Prophète. Le « Livre du Glorieux » de Jâbir ibn Hayyân se rattache à ces spéculations particulièrement abstruses¹⁶⁰. L'ordre dans lequel les trois lettres symboliques viennent d'être énumérées, correspond à l'ordre de prééminence auquel devait s'arrêter l'Ismaélisme réformé d'Alamût, retrouvant ainsi l'inspiration primitive. Considéré au plan des archétypes hiérarchiques, selon la loi d'homologie que nous avons dégagée de l'angéologie fondamentale, cet ordre de prééminence apporte une modification aussi radicale que significative au schéma des correspondances tel que l'avaient établi les penseurs de tradition sâimide¹⁶¹. Aussi bien cette modification est-elle la conséquence directe de l'exhaussement du rang de l'Imâm, médité désormais comme typification non pas de la seconde Intelligence, mais du Logos créateur qui domine toute la hiérarchie des Émanations auxquelles il donne origine. Toute la doctrine des Formes épiphoniques (*mazhar*) est ainsi réformée depuis le sommet: l'Imâm est le *mazhar* ou épiphanie du Logos créateur, le Hojjat (ou Salmân comme correspondance humaine de Gabriel) celle du premier Archange, le Prophète (qui est initié par Gabriel-Salmân) celle de la seconde Intelligence, Âme universelle. Le Hojjat est ainsi envers l'Imâm dans le même rapport que le premier Archange envers le Logos créateur: il est le *Factum* (*mobda'*) de ce *Fiat* (*ibdâ'*). Quant au Prophète (Nâtiq, Énonciateur) il prend rang désormais simplement parmi les *Dâ'i*, les Prédicateurs: « Chaque fois, nous est-il dit, que le *Dâ'i* (ce lui qui appelle)

¹⁵⁸ *Shanékht*, p. 7^b.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 9^b.

¹⁶⁰ cf. *réf. données supra* n. 156-157 et *infra* n. 162.

¹⁶¹ cf. *supra* § 3, le tableau récapitulatif des hiérarchies.

est mentionné, c'est une allusion au Prophète, comme par exemple dans ce verset coranique: *Appelant vers Dieu, par son ordre, comme un flambeau qui illumine* (33:45)¹⁴⁸.

Il serait superflu de souligner la distance à laquelle nous nous trouvons de l'orthodoxie de l'Islam. Pour suivre jusqu'au bout la voie ouverte par la Gnose ismaélienne, il nous faut maintenant conjoindre aux textes célébrant l'apothéose de Salmân, ceux qui le montrent comme archétype du Vrai Croyant, comme exemplifiant en tant qu'Adopté, Enfant spirituel, le lien qui unit le Vrai Croyant avec l'Imâm. Déjà le «Glorieux», le héros de l'alchimiste Jâbir ibn Hayyân, transparaît nimbé de cette Gloire: il est l'Expatrié, venu du lointain, qui n'a pas eu besoin de maître, ni d'une longue initiation et familiarité avec l'Imâm comme il en fallut pour le Prophète, mais qui a tout appris du pressentiment de sa Quête, du magnétisme direct de l'Imâm sur sa personne¹⁴⁹. Méditons d'autre part la portée de déclarations telles que celle-ci: «Salmân est le Seuil du Paradis... Puisque le Seuil du Paradis est un être humain, il faut que le lieu du Paradis soit aussi un être humain.» Et ailleurs: «Je suis avec mes amis partout où ils me cherchent, tantôt sur la montagne, tantôt dans la plaine, tantôt dans le désert. Celui à qui j'ai révélé ma Personne, c'est-à-dire la connaissance de moi-même, celui-là n'a plus besoin d'une proximité dans l'espace, et c'est cela la Grande Résurrection.» Et enfin cette sentence où l'imâmologie propose la réalisation décisive: «Consacre-moi ta dévotion et ton savoir¹⁵⁰, et tu deviendras, comme Salmân, pareil à moi.»

¹⁴⁸ *Shanâ'ih*, pp. 1^a et 8^a. Ce petit traité d'imâmologie débute par une théorie des «Formes épiphaniques» (*maghar*) concordant avec celle proposée par *Taq XXIV*, p. 82; l'Imâm est éternellement le Trône, et les «supports de ce Trône» ce sont les *Hojjat*; les Anges-princes (Gabriel et Michaël, Seraphiel et Azraël) nommés dans la religion positive, ont leur typification terrestre dans ces figures (*Shanâ'ih*, p. 7^a). Les quatre autres grades (Dj'), grade auquel est assimilé celui du Prophète, les deux «licenciés», l'Auditeur) sont les épiphanies de l'Âme universelle, et sont envers le *Hojjat* dans le même rapport que la Seconde Intelligence envers la Première (*ibid.* p. 1^a).

¹⁴⁹ cf. notre *Livre du Glorieux*, pp. 66-67, 74, 103 ss.

¹⁵⁰ «*Farmân-e man bâr*», obéissance qui est à la fois «*ihâdat*» et «*ma'rifat*», *ibid.* p. 9^a.

«Devenir comme Salmân», c'est devenir soi-même un Hojjat, la Preuve et l'Adopté de l'Imâm, et c'est par là même devenir «semblable à l'Imâm»; telle est la métamorphose à laquelle finalement aspirera l'initié. De quelle résonance s'amplifient alors ces vers d'un poète ismaélien, Raïs Ḥasan: «Tu es Celui dont le Hojjat est le Seuil en ce monde; Par une symphonie aux cent mille voix, Son rang symbolisé par la distance des deux jets d'arc¹⁴², la Sagesse le proclame dans le Kénôme et dans le Plérôme¹⁴³.»

Ainsi donc, Salmân le Mazdéen, puis le Chrétien, l'Exilé à la «Quête» du Vrai Prophète, puis l'Enfant spirituel de l'Imâm qui en atteste solennellement l'«adoption», – est devenu le «Seuil»; ainsi en sera-t-il de tous les «Salmâns», de toute âme qui exemplifie son cas; chacune devient, comme le dit un très ancien texte, le «Salmân du microcosme¹⁴⁴». Or, nous avons indiqué précédemment l'homologie du rapport «adoptianiste»: l'Ange Christos est à Jésus comme l'Imâm est à son Hojjat. Le «devenir semblable à l'Imâm» correspondrait ici à une *Imitatio Christi* qu'il faudrait entendre non plus dans le contexte d'une christologie de l'Incarnation, mais au seul sens que cette «imitation» comporte pour un gnostique: c'est exemplifier un rapport semblable avec Angelos Christos, ce qu'aussi bien les gnostiques de Théodote exprimaient comme conjonction de l'âme avec son Ange¹⁴⁵. Et au fond, c'est à cette conception et à cette vision de l'Imâm qu'aboutit essentiellement le shi'isme, lorsque la maturité spirituelle en pousse l'expérience jusqu'à l'extrême limite. Mollâ Şadrâ de Shîrâz, un des plus grands philosophes du shi'isme duodécimain au XVII^e siècle, nous donne cette édifiante définition: «Il y a dans l'être humain une réalité du monde angélique, une chose divine, qui lui vient de Dieu comme absolument propre; cette chose qui lui est absolument propre, c'est cela

¹⁴² Allusion au verset coranique 53:9 (la distance à laquelle l'Ange s'abaisse du Ciel, se tient de Moḥammad, lors de la première révélation, – et la distance à laquelle le Prophète (et à sa suite le mystique, ici le Hojjat) approche le Mystère divin. C'est un des versets qui ont particulièrement exercé la sagacité des *rafi's*).

¹⁴³ *Shān-e-kān*, p. 9^b.

¹⁴⁴ «Salmân-e 'ālm-e saḡhr», terme technique in *Omm al-Kirdâ*, question 34.

¹⁴⁵ cf. *Extraits de Théodote*, éd. Sagnard, pp. 137-139, 187; Stœberlberg, op. cit. p. 249.

*l'Imâmat*¹¹⁹. » A méditer cette sentence, nous y découvrons le fruit fécond de cette autre maxime qui nous a guidés ici dès le principe: «Celui qui se connaît soi-même (*nafs*, son *Anima*), celui-là connaît son Seigneur¹²⁰. »

Resterait à en glaner les illustrations expérimentales tout au long de la littérature ismaélienne qui a survécu, et de la littérature shi'ite en général. Les mêmes constantes s'y affirment: la nostalgie de la vision reculée et à la fois comblée par le sens épiphanique des symboles, telle que nous avons tenté d'en analyser ici les prémisses et les exaucements; et dominant le tout, le sens de l'incommunicable, de l'intransmissible secret personnel. Nous en trouvons le témoignage jusque dans un petit écrit composé à la fin du siècle dernier par un homme dont la disparition prématurée fut une perte inestimable pour la communauté ismaélienne: Shihâbaddîn Shâh Ḥosayn¹²¹. Certains propos traditionnels (elogia) que notre auteur rappelle et enchâsse dans son propre texte, propagent de l'un à l'autre la même flamme d'une dévotion intrépide. Celui-ci, par exemple, attribué au premier Imâm: «Je n'adorerais jamais un Dieu que je ne verrais pas.» Et cet autre qui vient comme en réponse au défi de l'impossible vision: «Celui qui ne connaît pas son Imâm, ne connaît pas Dieu¹²². »

¹¹⁹ cit. in Shaikh Âgâ Bozorg, Zari'a (Bibliographie shi'ite), t. II n° 1325. Le même ami iranien auquel je me référais ci-dessus (n. 137), me disait encore au cours de notre entretien sur le hadîth de Abû Dharr, et à propos de cette définition de Mollî Sadrî: «Voyez-vous, chacun de nous en effet a son Imâm. L'Imâm, c'est en somme pour nous comme la Fravarti pour les anciens Iraniens.» Tout commentaire affaiblirait cet éloquent témoignage d'une religion vécue, qui énonce en sa concision le plus original message spirituel, peut-être, que l'Iran ait eu, depuis toujours, à faire connaître aux hommes.

¹²⁰ Le Kalâmî-Pîr (p. 73 du texte), citant ce vers de Nâjir-e Khosraw (Diwân, éd. de Téhéran, p. 528 l. 7): «Deviens conscient de ton propre être, et alors garde la tête haute parmi la multitude (ou bien: prends la tête de la multitude)» — ajoute: «La Connaissance de l'Imâm est alors atteinte.»

¹²¹ Décédé en 1885, à l'âge de 40 ans. Il a laissé un court traité qu'il avait composé à l'intention non pas des initiés supérieurs, mais de la communauté ismaélienne en général. Le texte persan en a été édité par W. Ivanow, ainsi qu'une traduction anglaise: *The True Meaning...* (cf. supra n. 137), Bombay 1933; 2^e éd., 1947.

¹²² *True Meaning...* 2^e éd., p. 21.

Prenons bien garde: il s'agit d'une vision qui est donnée non pas au sens de la vue (pas même dans les «données» matérielles du passé), mais à la vision du cœur: ce que voit le cœur est Lumière pure¹²³, ce n'est pas un objet que l'on puisse montrer du doigt, repérer, identifier, imposer à d'autres, pas même en invoquant la matérialité de ce que nous appelons un «fait historique». Pour atteindre à cette vision que d'autres ne voient pas, à cette audition que d'autres n'entendent pas, il faut une longue, très longue lutte. «Comment pourrait-on dire ces choses au premier venu, et comment le premier venu les pourrait-il voir, comprendre et entendre? Non, seuls le peuvent, ceux qui voient avec l'œil qui voit la vérité¹²⁴.» Alors aussi s'éclairent pour nous en la transparence d'une lumière tout intérieure les allusions énigmatiques, celles, par exemple, qui nous désignent le Paradis d'Adam, l'Arche de Noé, la vision d'Abraham, le Mont Sinaï de Moïse, Maryam la mère de Jésus, Gabriel l'Ange du Prophète, comme autant de formes du Hojjat¹²⁵. C'est que dans le contexte de la spiritualité ismaélienne répudiant toute signification purement abstraite ou anecdotique, ce sont là autant de métamorphoses de visions théophaniques, toujours perçues comme autant de présences personnelles (le Paradis est une personne, l'Enfer est une personne, la Prière est une personne, etc.)¹²⁶. Et c'est précisément comme telles qu'elles ne peuvent être communiquées ni rendues compréhensibles au premier venu, pas plus qu'elles ne peuvent être démontrées rationnellement ni imposées dogmatiquement. La découverte du Hojjat, ou l'épiphanie de l'Imâm éternel, reste le secret le plus intime au fond du cœur, celui que le Vrai Croyant ne livre à personne; ici la conscience «docétiste» atteint à sa vérité profonde par le sentiment de son individuation essentielle. Nous en est témoin encore ce récit que nous donne à méditer notre auteur:

«L'Imâm Ja'far Šâdiq répondit un jour à un homme qui lui demandait

¹²³ *Ibid.* p. 40.

¹²⁴ *Ibid.* p. 22.

¹²⁵ *Štanâhât*, p. 8^e (trad. p. 31).

¹²⁶ *Ibid.*, trad. p. 47; comparer notre *Rituel ismaélien et exégèse ismaélienne*, pp. 232 ss, 239 ss.

chez Hojjat
souvent /
Hojjat.

présences de
personnes de
le rituel.

à l'Imâm Šâdiq

« Il était vrai qu'au jour de la Résurrection, Dieu serait visible à tous? —
 Oui, dit l'Imâm. Il est même visible dès avant ce jour; il est visible
 depuis le jour où il a demandé: Ne suis-je pas votre Seigneur? Les
 Vrais Croyants l'ont vu, même en ce monde. Ne le vois-tu pas? — Et
 l'homme de répondre: Ô mon Seigneur, je te vois. Permits que de par
 ton autorité, j'aie annoncé cela aux autres. Mais l'Imâm de dire: Non,
 ne dis rien à personne, car les gens sont des ignorants stupides, ils ne
 comprendront pas; ils te désavoueront et te jetteront l'anathème. » Et
 notre auteur de commenter: « Sache, ô mon frère, que ce sujet fut tou-
 jours tenu caché aux indignes et aux incapables; il n'a été confié qu'à un
 petit nombre. Si quelqu'un des Vrais Gnostiques (*Ahl-e haqiqat*) est
 quelque part, les gens le calomnient et le ridiculisent... Chaque chose,
 qu'elle soit exotérique ou ésotérique, peut être pour toi en propre une
 forme d'adoration (*'ibâdat*). L'adoration, certes, est identique à la Con-
 naissance (*ma'rifat*), mais l'adoration dans chaque cas forme une chose
 à part et différente de l'autre. La connaissance par l'organe de tes yeux,
 c'est que tu connaisses cette Forme humaine qui te guide, laquelle est
 propre à cette personne qui extérieurement porte tous les traits de la
 simple réalité humaine (*insânîyat*). Mais ce n'est pas avec les yeux que
 tu peux obtenir la représentation du cœur. La Connaissance du cœur est
 autre que celle de la vue: elle est pure luminescence éclatant à soi-même.
 Et je n'ai ni le pouvoir de t'en dire plus, ni toi la capacité d'en entendre
 davantage¹⁷⁹. »

La vision théophanique est vécue dans le seul à seul, révélation et
 pure luminescence de « l'Unique pour l'Uniques, événement spirituel
 plénier dont l'évidence est incommensurable aux normes des évidences
 communes, celles qui s'imposent aux sens et à la raison commune,
 celles qu'enregistrent l'histoire et la chronologie profane. La seule
 action transitive concevable et efficace, c'est d'aider chacun à ren-
 contrer son Imâm, et c'est par excellence, nous l'avons vu, le rôle

¹⁷⁹ Allusion au pacte conclu dans la préternité, en la nuit du Covenant où Dieu demanda à l'humanité future présents en ses archétypes: « Ne suis-je pas votre Seigneur? » (Qoran 7:171).

¹⁸⁰ *True Meaning*, pp. 23-24, 48 (texte persan pp. 38-40, 73-74).

de Salmân le Pur, le «compagnon d'initiation» typifiant auprès du Prophète le ministère de l'Ange invisible. Dira-t-on «rien que cela»? Mais «cela» tout seul, c'est peut-être la rencontre totale à laquelle chaque âme aspire.

*Voici le Maître or le 6. - La «Quête» de l'Imâm
disciple*

La recherche de cette rencontre, tel est ce que nous pouvons thématiser comme la «Quête de l'Imâm». Comme les raisons et les vicissitudes de cette Quête sont celles-là même qui motivent et guident tous les exposés doctrinaux de l'Ismaélisme, les aspects que nous avons considérés jusqu'ici suffiraient déjà à fournir les bases d'une enquête expérimentale. Au point où nous sommes parvenus, une brève récapitulation peut nous en suggérer l'esquisse. L'une des questions que provoque une secte initiatique comme l'Ismaélisme, est d'emblée celle-ci: Y a-t-il trace d'une pédagogie spirituelle expérimentale, d'une «psychagogie» proprement ismaélienne, conduisant l'âme à la «naissance», à la métamorphose, qui la rend apte aux visions théophaniques, comme les veuves des Actes de Pierre au récit de la Transfiguration? Malheureusement peu de documents d'une telle pédagogie ont survécu, surtout en ce qui concerne l'Ismaélisme iranien réformé qui nous importerait le plus ici.

Il subsiste pourtant, et datant d'une haute époque antérieure à l'ère fâtimide, un petit roman d'initiation retraçant les phases qui mettent le néophyte sur la «voie de la Quête» et le conduisent jusqu'à l'agrégation définitive à la sodalité ésotérique. Il a pour auteur possible Mansûr al-Yaman, le premier Dâ'i ismaélien envoyé (en 266/879) en Arabie du Sud où sa mission devait être couronnée du plus grand succès. Quant au titre, c'est simplement «Le maître et le disciple» (Risâlat al-'âlim wa'l-gholâm)¹⁷⁸. Je ne puis me proposer de le résumer ici, je relèverai seulement certaines caractéristiques. Le trait fondamental, c'est que,

¹⁷⁸ Dans ses *Studies in Early Persian Ismailism*, Dombay-Leiden 1948, W. Ivenow a donné un résumé de ce petit roman spirituel.

bien entendu, il ne s'agit pas d'une histoire anecdotique, mais d'un récit archétypique¹⁰⁰.

Dans la province iranienne du Fârs (Perside), au milieu de l'ignorance générale, vit un homme qui a atteint la Vraie Connaissance (c'est-à-dire un Ismaélien). Doué d'un cœur sensible, d'une intelligence pénétrante et d'un sens moral élevé, il a compris l'illusion et le vide du mirage de la vie. Il abandonne son foyer et son peuple, se fait pèlerin errant à travers le monde, parmi les populations persanes et les tribus arabes. D'emblée notre personnage, Abû Malik, typifie l'Exilé spirituel, l'Expatrié comme Salmân le Perse ou comme le «Glorieux» de Jûbir, ou comme le héros du Récit de l'Exil occidental de Sohrawardî; c'est l'Étranger, l'«Allogène» des gnostiques séthiens (les enfants de Seth). Il entre dans une bourgade sans être remarqué ni reconnu; cet *incognito* est une condition essentielle de sa mission. Celle-ci en effet diffère totalement de ce que l'histoire des Églises chrétiennes nous a accoutumés d'entendre sous le nom de «mission»; tout autres sont ici le but et le succès recherchés. Il ne s'agit ni de parler sur la place publique, ni de convertir les foules. Abû Malik se mêle à un groupe de pieux musulmans en conversation; il ne dit naturellement pas qui il est ni ce qu'il est; il se donne comme un pieux étranger en voyage et il se contentera de saisir l'occasion, au détour d'une phrase, d'insinuer discrètement quelque question, édifiante peut-être, troublante à coup sûr, si seulement l'interlocuteur était capable de la saisir. Mais bientôt, rappelés par leurs affaires, tous se lèvent et se dispersent, sauf un seul, un adolescent qui, tel Parsifal, posera à son tour la question qu'aucun des autres n'a même songé ni ne songera à poser. Ce sera le «disciple», le second personnage central du roman.

Alors s'ouvre une série de dialogues éveillant progressivement la curiosité du jeune homme, provoquant chez lui le désir d'en savoir toujours plus, d'entrer dans la voie de la «Quête». S'y révèle tout l'art de la pédagogie, disons plutôt de la «psychagogie» ismaélienne: elle éveille le sens des symboles, le désir d'une *exégèse* spirituelle (ta'wîl) comme

¹⁰⁰ Les noms des deux héros principaux sont également ceux de personnages-archétypes: le maître est appelé Abû Malik (*Pater regis*) et le disciple, Şâlih (*Idoneus*).

exode nécessaire hors de la lettre. Cependant le premier pas décisif n'est franchi qu'après un entretien pathétique, au cours duquel le Dû' reçoit de son disciple la première promesse solennelle de ne révéler à quiconque ce qu'il va apprendre au cours de leurs prochains entretiens. Et ces entretiens l'initient progressivement aux questions fondamentales; nous avons traité ici de quelques-unes. Elles provoquent chez l'adolescent l'éblouissement, l'attrait dominant d'une dimension insoupçonnée qui ouvre l'accès de la libération spirituelle. Ce n'est pas seulement l'opposition de l'exotérique et de l'esotérique (*zâhir* et *bâtin*) qui lui est révélée; celle-là, le soufisme la connaît également. Car il y a plus: l'esotérique de l'esotérique (*bâtin al-bâtin*), c'est-à-dire ce qui fonde la connexion organique de *zâhir* et *bâtin*, ce qui en termes ismaéliens en est la clef, à savoir le troisième monde, le cosmos de l'Église esotérique, hiérococosmos, monde intermédiaire entre le cosmos physique et le cosmos spirituel: c'est le «Paradis en puissance», «monde angélique virtuel» structuré à l'imitation des hiérarchies célestes¹⁴⁰. Alors la métamorphose du disciple s'annonce; cette virtualité est éveillée en lui aussi; il demande à voir et à savoir davantage, concernant la «personne» dont les mains détiennent symboliquement les clefs du Paradis, c'est-à-dire l'Imâm. A ce moment, le Maître disparaît. Il doit aller consulter le «parent seniors (*wâlidho'l-akbar*)¹⁴¹ de l'adolescent, c'est-à-dire le

¹⁴⁰ La connaissance de l'exotérique, précise encore notre auteur, correspond au degré de l'animal; celle de l'esotérique, au degré des êtres humains: la posséder, c'est être un Vrai Croyant, c'est-à-dire un homme au sens vrai. Enfin, celle de l'esotérique de l'esotérique est un attribut des Anges. L'acquiescer, c'est devenir un être spirituel quant à la connaissance, tout en restant un être humain quant à l'apparence physique. C'est ainsi que l'Envoyé de Dieu est appelé le Voile qui dissimule les Anges (*hijab al-Malâ'ika*, *ibid.* p. 96). L'angélormorphose vers laquelle l'initiation nehrmîne le jeune adepte, présuppose une anthropologie dont les conclusions sont parfaitement nettes. Il n'y a en ce monde que deux types d'hommes au sens réel et vrai: 1° *'âlim rabî'ânî* (correspondant au *hâtim mo'a'allim* des *Isirâ'iyân*, le «Sage théosophique») qui a atteint le sommet de la Connaissance religieuse et dont l'esprit a réalisé expérimentalement l'Esprit de certitude. 2° le *mo'a'allim*, le disciple qui cherche la Voie et progresse, enge en puissance. Tout le reste n'est qu'une humanité purement métaphorique, *ibid.* p. 97.

¹⁴¹ Comparer dans le *Récit de l'Exil occidental* de Sohrawardî: l'Ange Gabriel-Intelligence agente, en révélant à son adepte l'existence des Anges ou Intelligences qui

362

En ce monde il
 deux types d'hommes
 1° 'âlim rabî'ânî
 2° mo'a'allim

Dâ'i de grade supérieur. Bientôt il revient en hâte pour informer son disciple que les «portes de la Miséricorde lui sont grandes ouvertes». Tous deux partent ensemble, tels Gurnemanz et Parsifal, vers le «Seuil de la Miséricorde», en se gardant bien d'informer du voyage le père du jeune homme selon la nature.

Ici également commence la scène de la «Transformations», le rituel d'initiation proprement dit. Admis un soir en présence du Shaykh, le Dâ'i senior, et de son assemblée, les deux pèlerins se retirent bientôt; puis ils passent la nuit avec leurs compagnons en entretiens amicaux et édifiants; dès que l'aube se lève, ils reviennent à la maison du Shaykh. L'assemblée prend place et après un prône solennel du Shaykh, s'ouvre le dialogue formant les prémisses de la liturgie d'initiation. Il aboutit à faire constater au néophyte que le nom d'après lequel il est nommé selon sa généalogie terrestre, n'est pas son vrai nom, et que pour le moment il n'a pas encore de nom, — situation qui correspond à son état de «nouveau-né» spirituel. Son vrai nom, son Nom initiatique, le Nom qui sera son Dieu à lui et qu'il devra servir, c'est au Shaykh qu'il incombe de le lui donner¹⁰³. Cette investiture par son Nom propre qui

Da'i senior
(Shaykh)

شرف
c'est le nom
du Dâ'i senior

le précèdent, parle, malgré leur éternelle jeunesse, de leurs parentes seniles (jadd, ajdid). Il y a en outre ici, l'homologie qu'exige le parallélisme des hiérarchies ismaéliennes entre le Ciel et la Terre.

¹⁰³ Fragment du dialogue (Sh = le Shaykh, D = le disciple): «Sh. O jeune homme, tu as été favorisé d'un ami venu à toi comme un Envoyé, ainsi d'un Messager venu te visiter. Quel est ton nom? — D. 'Obaydallah ibn 'Abdallah (petit serf de Dieu, fils du serf de Dieu). — Sh. Ce nom décrit tes qualités et nous en avons déjà entendu parler (ici une question sous-entendue). — D. Je suis un homme libre, fils du serf de Dieu. — Sh. Qui donc t'a libéré de la condition servile, que tu sois devenu un homme libre? — D. (montrant du doigt celui qui l'a initié): Ce Sage. — Sh. Mais ne vois-tu pas qu'il est lui-même un serf, non pas le possesseur. Comment t'aurait-il libéré? — D. Non en effet, il ne le pouvait pas. — Sh. Alors, quel est ton vrai nom? — D. (clanche en vain la réponse). — Sh. O jeune homme, comment une chose serait-elle connue, si elle n'a pas de nom, tout comme un nouveau-né? — D. C'est à toi que je suis né, ce serait donc à toi de me donner un nom. — Sh. Je le ferai lorsque sept jours seront passés. — D. Pourquoi retarder? — Sh. Pour l'avantage du nouveau-né. — D. Et si le nouveau-né venait à mourir, avant que ces sept jours soient passés? — Sh. Il n'arrivera rien, il recevra son nom une fois ce temps écoulé. — D. Le nom que tu te prépares à me donner, restera-t-il le mien? — Sh. Tant qu'il sera ton Dieu. — D. Comment peut-on s'exprimer ainsi? — Sh. Ton Nom est ton seigneur, et tu es son serf. Ne te livre pas

à. livre -

شرف

Al-Mashūm

marquera son *dies natalis*, aura lieu sept jours plus tard. La cérémonie s'accomplit en effet au terme de la «septmaine»: au milieu de l'assemblée, le Shaykh et le nouvel adepte marchent solennellement à la rencontre l'un de l'autre. Alors, dit notre texte, «le Shaykh commence à dire les choses que la plume ne peut écrire, que l'imagination ne peut inventer, les choses qui ne peuvent monter à la conscience d'un profane¹⁸⁴». Ce grand secret, le texte ne l'énonce pas, de peur sans doute que

à des discussions hors de propos. Va maintenant, jusqu'au jour fixé. » *Ibid.* pp. 101 à 102. — La déclaration qui clôt le dialogue, étrange de prime abord (D. en est surpris), s'éclaire si on la rapproche de l'enseignement de Qosā ben Lūqā cité ci-dessous (en réponse à la question: qui est mon Dieu?). A comparer avec les noms initiatiques (ism tarikat) composés d'un nom d'Imām et d'un substantif ou adjectif qui exprime la relation de dévotion personnelle avec l'Imām, v. g. en Imān (notamment depuis la restauration du soufisme à la fin du XVIII^e siècle par Nūr 'Alī Shāh) les noms composés avec 'Alī (= Excelsus) Shāh (= Rex): Nūr 'Alī Shāh (Lumen Excelsi Regis), Mast 'Alī Shāh (Enivré de 'Alī-Roi), Majrīb 'Alī Shāh (Extasié de 'Alī-Roi), etc.

¹⁸⁴ La Quête de l'Imām est maintenant à son terme (bien entendu, on ne saurait comprendre la révélation du secret comme consistant à donner au nouvel adepte l'adresse secrète de l'Imām caché; nous avons rencontré ici même, plus d'un texte écartant toute réduction à l'idée d'une proximité locale et physique). Pour manquer qu'il s'agit bien d'une Quête et d'un pèlerinage intérieur, l'auteur en présente les phases en recourant au ta'wil, c'est-à-dire à l'exégèse spirituelle des rites observés, dans leur sens littéral, par les pèlerins qui se rendent à La Mecque. Le ta'wil de ces rites correspond justement ici à la métamorphose spirituelle de l'adepte: celui-ci fut capable de revêtir l'ihām que les pèlerins revêtent en pénétrant dans le territoire sacré. Il put accomplir les «circumambulations» autour de la Ka'aba, accomplir les rites prescrits et réciter les prières habituelles, complétant son pèlerinage par la récitation du *Ayat al-Kubrā*. Or, tout cela concorde avec ce que nous connaissons du ta'wil ismaélien des rites du pèlerinage: le pèlerinage à la Ka'aba, c'est abandonner graduellement les croyances que l'on professait par coutume et conformisme, et c'est avancer du degré de *Mostajīb* à celui de *Hojjat*. Revêtir l'ihām, c'est se détacher de la pratique et de la société des gens qui se cramponnent à la lettre (*ḥalīq*) de la religion. Les «circumambulations» signifient la hâte vers l'Imām, etc. (cf. *Kolūmi Pir*, p. 95 du texte). Il y aurait à illustrer cette Quête par la biographie d'ismaéliens célèbres, tels Nāṣir-e Khosraw (cf. notre *Étude préliminaire*, pp. 28-33), ou Ḥasan Ṣabbāh (fondateur d'Alamūt, converti à l'ismaélisme à l'âge de dix-sept ans, après une grave maladie, à Ray, son pays natal). A signaler encore les analogies avec le rituel d'initiation pratiqué dans le soufisme: ablutions spéciales, changement de vêtements, imposition d'un nom nouveau, participation à la coupe mystique (usage signalé dans les *Fotowat-Nāmāh* ou manuels de «chevalerie spirituelle», v. g. celui composé en persan par 'Abdormāziq Kāshānī), attendant cette coalescence de

Même principe

à Shāh

Ḥojjat
Mostajīb
et
Mashūm

Fotowat-Nāmāh

le livre vient à tomber entre les mains d'un adversaire orthodoxe. Pourtant le «sacrement du Nom personnel» nous permet de pressentir en quoi il consiste. Ce moment décisif de la «Quête de l'Imâm», c'est l'éveil de la conscience au secret de la devise: «celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur¹⁴²».

Les phases de notre petit roman spirituel présentent en effet successivement tous les thèmes qu'en général nos textes groupent autour du concept de «naissance spirituelle» (*awladat-e ruhâni*). Le Kalîm-e Pir par exemple (l'un des principaux survivants parmi les témoins de l'Ismaélisme réformé d'Alamût), énonce que la «naissance physique» a lieu dans le monde du *tanzîl* (la lettre de la Religion révélée), tandis que la «naissance spirituelle» a lieu dans le monde du *ta'wil*, c'est-à-dire celui de l'exégèse intérieure ou ésotérique. Et pour nous confirmer ces convergences que nous avons déjà relevées et relèverons encore, la prédilection de l'Ismaélisme pour l'exégèse du Nouveau Testament authentique ou «apocryphe», conduit notre auteur à placer ici une citation de l'Évangile de Jean: «Celui qui n'est pas né deux fois, n'arrivera pas au royaume des Cieux¹⁴³». Or, ce passage du *tanzîl* au *ta'wil* comme nouvelle naissance, est essentiellement lié à la «connaissance de l'Imâm», d'où nécessité absolue de celle-ci¹⁴⁴; ce *transitus*, l'enode de cette exégèse, est cette connaissance même. Simultanément celle-ci, comme connaissance de l'Homme Parfait (*Insân Kâmil*), est essentiellement liée à la connaissance de Soi, «Celui qui ne réalise pas la connais-

Il est un
à la fois
à la fois
à la fois

→

à la fois
à la fois
à la fois

¹⁴² L'Ismaélisme et du soufisme qui, après les invasions mongoles, donne sa physionomie propre au soufisme iranien, au soufisme shî'ite.

¹⁴³ Je n'ai pas la place de commenter ici les degrés d'initiation, tels que les décrivent les théologues de l'orthodoxie, dans leur irréductible hostilité à l'Ismaélisme: neuf degrés depuis le «lancer du javelot» et l'«épreuve physiognomonique» par le *Dî'* (*darq wa tafarrus*), jusqu'à la désquamation et *mur* (*intilâk*) de l'adepte. Ce n'est point parce que l'état de nos connaissances ne nous permet d'atteindre que les descriptions malveillantes données par les adversaires, qu'il y a lieu de nier leur objet; l'Ismaélisme a d'autres justifications à produire de lui-même que de prétendre à l'orthodoxie; voir résumé in Brown, op. cit. I, pp. 411-415; cf. encore les remarques de Bernard Lewis, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1938, p. 696.

¹⁴⁴ *Kalîm-e Pir*, p. 114 du texte; c'est à peu près littéralement l'Évangile de Jean 3:3.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 114.

D'une et celui par l'un priver selon sa capacité de vision.
 sance de l'Imâm de son temps et la connaissance de Soi, celui-là meurt dans l'inconscience¹²⁹. « L'Imâm de son temps »: ne l'entendons pas simplement au sens d'une inoffensive chronologie, entendons-le au sens où, nous l'avons vu, chaque adepte est une « période » de son Imâm, lequel est pour lui son Aïôn. C'est pourquoi atteindre à cette connaissance, c'est prendre rang parmi les Anges du plus haut degré, les moqarrabân, c'est atteindre à la béatitude dans les deux univers, qui est connaissance de soi-même. Le texte persan est explicite: « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Dieu », et c'est cela la connaissance de l'Imâm¹³⁰. Dès lors aussi, on est en mesure de dire que la figure de l'Imâm s'est présentée en définitive à la gnose ismaélienne, au terme de la maturité spirituelle, comme un symbole du Soi, en un sens tel que loin de s'opposer à un Dieu personnel (opposition à laquelle inclinent parfois nos essais de mystique comparée), le Soi ne peut justement que se proposer sous cette Figure personnelle qui en est le *maḥar*, la Forme épiphanique. En présence de celle-ci, la situation reste essentiellement dialogique. Cependant, ce n'est pas au niveau communautaire qu'elle se produit; elle présuppose une individuation authentique, s'exhaussant pour se répéter de degré en degré, comme intégration croissante et proportionnelle à cette individuation.

L'Imâm de son temps
 Cette situation et cette exigence du « seul à seul » marquent le sens et la vérité qu'il peut y avoir pour le Vrai Croyant à dire « mon Dieu », — un sens tel que le *Deus revelatus* n'est pas à « tout le monde », mais à chacun selon sa capacité de vision; et ce que celle-ci visualise mentalement; est une individuation divine réelle comme théophanie. C'est sur cette situation que met l'accent un admirable texte attribué au médecin chrétien Qosta ibn Lûqâ (Constantin fils de Luc, X^e siècle)¹³¹, que

7)
X)
¹²⁹ *Ibid.*, pp. 72 et 114-115. Pour les Shî'ites douodécimains, l'Imâm du temps est le XII^e Imâm, l'Imâm caché dont la parousie transfigure le monde.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 73; cf. supra n. 170 le distique de Nâjîr-e Khosrow.

¹³¹ Qosta ben Lûqâ, originaire de Ba'albek, était de descendance grecque et chrétien melkite, c'est-à-dire orthodoxe. D'après les dédicaces de ses ouvrages, il doit être né vers 820 A. D., et avoir vécu de 70 à 80 ans (cf. Encyclopédie de l'Islam, art. s. v.). Médecin réputé, il fut non moins expert en philosophie, en astronomie, géométrie et musique. Par sa connaissance approfondie du grec, du syriaque et de l'arabe, son

l'Ismaélisme semble s'être ici rattaché par des voies encore mal définies. L'admirable précision de ce texte résume tout ce que nous avons essayé de dégager ici quant au sens et à la fonction théophaniques des hiérarchies ismaéliennes¹⁰¹.

* 'Amalîq le Grec interrogea son maître, Qosta ibn Lûqâ: Ne me feras-tu pas connaître mon Dieu (*ma'bûdî*), lui demanda-t-il, de sorte que je ne m'approche que de lui et ne prenne refuge qu'en lui? — Le Sage lui dit: Connais-tu celui qui te fait connaître toi-même (*nafsaka*, ton *Anima*) à toi-même, alors que tu en étais inconscient? Celui qui te montre les avantages et dommages en découlant pour ta vie, alors que tu n'en prenais aucun souci? Celui qui te fait connaître, à la condition que tu te conformes à sa loi, ce qui te fera oublier la crainte, si tu es menacé par elle? Celui qui te délivre de la tristesse, celui qui produit en toi quelque chose dont tu goûtes l'intime douceur et dont en même temps tu éprouves la force, et qui te rend indépendant envers tout ce qui n'est pas lui? Celui-là, ajouta-t-il, si tu le connais, ce ne peut être que comme faisant partie de toi-même. C'est alors, oui, que tu as trouvé ton Dieu (*faqad wajadta rabba-ka*); c'est alors, que tu es un Vrai Croyant. — Et 'Amalîq de demander: Ô Source de la lumière du Mystère! Qu'y

activité de traducteur se place à égalité avec celle de Honayn ibn Ishâq. La culture islamique est redevable à son intermédiaire, d'avoir assimilé un bon nombre de sciences classiques. Comme philosophe, il est surtout célèbre par son opuscule sur la différence entre l'âme et l'esprit (le *nafs* comme corps subtil). L'originalité dont il y fait preuve se retrouve dans son goût des sciences occultes; il admet tous les faits (enchantements, conjurations, etc.), mais pour les expliquer comme des réalités psychiques. De ce point de vue, il mériterait toute l'attention des psycho-thérapeutes. Il semble bien aussi que ce soit de ce côté qu'il faille chercher les raisons de sa présence dans l'ésotérisme ismaélien.

¹⁰¹ Ce texte d'une importance capitale est cité tout au long par Idrîs 'Imâdiddîn, *Zahr al-Ma'dîf*, chap. XIX, p. 225. Pas plus que je ne puis expliquer encore l'« connexion » de Qosta par les Ismaéliens, la présence de 'Amalîq, son disciple, ne m'est claire; seul Paul Kraus avait jusqu'ici référé à un texte ismaélien contenant un récit qui doit être identique au nôtre, cf. son *Jâbir ibn Hayyân*, vol. II, pp. 47 (n. 1)–48. P. Kraus signalait aussi que deux traités de la collection des « CNII livres de Jâbir » portent le titre de « Livre des Amalécites », sans que l'on puisse donner la raison de cette appellation; cependant « les Amalécites jouent un rôle considérable dans l'histoire légendaire de l'ancienne Égypte », et un livre de *jafr*, attribué au VI^e Imâm, Ja'far Sâdiq, mentionne les 'Amalîq à côté de Daniel, de Salomon et des philosophes.

a-t-il au-delà de mon Dieu, afin que je sois parmi ceux qui ont tout obtenu? - Et le Sage lui dit: *Au-delà de lui, il y a celui qui est pour lui tel que lui-même est pour toi, un Unique pour un Unique* (wāḥid li-wāḥid), et ainsi de suite jusqu'au Seuil de Celui en qui sont contenus tous les Uniques disposés au-dessous de lui, celui que ne peuvent atteindre ni aucun Sage de son époque ni les gens de son temps, mais dont ont besoin tous ceux de son Aïdn (dahr). Celui-là est le Seigneur des Seigneurs de ce temps, un Défenseur ayant dans la création un rang qui lui permet de demander l'assistance de son haut Seigneur et d'être exaucé de son protecteur invisible; à son tour, l'invisibilité de celui-ci l'occulte à qui est au-dessous de lui, son élévation le dérobe en sa hauteur; ainsi de suite, jusqu'à l'Unique ultime, Seigneur du monde initial, l'Esprit-Saint, celui qui est l'Archange primordial et le Premier Existant, de qui procède le Commencement et à qui aboutit l'Accomplissement. Quant à ce qui est au-delà de lui, c'est Mystère sans nom, grâce sans nombre. - Médite, ô mon frère, les positions des Sages et les symboles configurés par ceux qui savent. Sois fidèle aux promesses et serments que l'on a reçus de toi. Maintiens ton obédience aux ḥodūd. Connais ton ḥadd en gnose (*ḥaddoka'l-'ilm*), alors tu connais ton principe et ta fin (*mabda'oka wa montahika*), et tu connais ton Imām, et tu parviens au *taswif* de ton originateur (*mabdi'oka*). Que Dieu te soit en aide et qu'il te guide! Qu'il te fasse monter et t'élève à travers les degrés de la Délivrance. Gloire à lui, pour nous avoir gratifiés de la connaissance des ḥodūd par lesquels s'épiphânise l'Adoré. Qu'il nous confirme dans l'obédience à ses Amis par lesquels l'être s'épiphânise dans le liérococosmos.

Ce texte d'une densité si remarquable, nous avons l'impression de n'avoir fait que le commenter tout au long de ces pages. Nous avons parlé de la fonction théophanique des hiérarchies ismaéliennes, telle qu'avec le sens du mot ḥadd comme «horizon», nous l'avait montrée la correspondance de ces ḥodūd avec les hiérarchies célestes. Là même nous voyons se nouer la connexion entre la Connaissance de Soi et la connaissance de ton Dieu: «un Unique pour un Unique» (*kath'ōna, wāḥid li-wāḥid*). Et cela veut dire: ton Dieu est la Figure mystérieuse qui apparaît à ton «horizon», ton ḥadd qui est ta «limite», et aussi ton

compagnon d'initiation (comme Salmân-Gabriel pour le Prophète), l'horizon de ta transconscience. La théophanie qui est à la mesure propre de ton être: ton Ange est l'Ange de cette théophanie tienne. Mais, comme le rappelle Qostâ ibn Lûqâ, ton Dieu a aussi son Dieu, c'est-à-dire que ton *hadd* a aussi son propre *hadd*. T'élever à ce *hadd*, c'est à un horizon nouveau percevoir une théophanie nouvelle. Et ton compagnon d'initiation s'élève alors lui-même à un « horizon » plus haut, lorsqu'il t'élève à son propre horizon, et que simultanément, toi aussi, tu élèves à ton horizon le compagnon qui te suit. C'est le sens profond de la sentence attribuée à l'Imâm al-Mo'izz: « Le Vrai Croyant n'est un vrai Croyant que lorsqu'il a suscité un Vrai Croyant pareil à lui¹⁰². » « Unique pour un Unique », c'est la formule de ce qu'il nous faut appeler ici un « kathénothéisme », lequel va de pair avec l'angéologie et l'*Imitatio angeli*: un ébranlement de bas en haut de toutes les hiérarchies mystiques vers les sommets du plérôme. On voit ainsi comment l'unité invisible au sommet de ces sommets n'est pas l'unité d'un « Tout-Puisant » en rapport immédiat et équidistant avec tous les Uniques: il y a

¹⁰² Strothmann, *Texte*, pp. 61 l. 3, 114 l. 11; comparer Idris, *Zehr*, chap. XX, p. 236: la délivrance des âmes leur advient par leur adhésion aux *hodûd*; leur ascension se produit par la connaissance de celles qui les précèdent. Alors elles s'élèvent en compagnie de leurs *hodûd* vers les rangs des Imâms, avec lesquels s'achève l'ascension du Noble Temple du Qâ'im. Sans cesse se produisent cette ascension et cet exhaussement vers le Sublime Temple de l'Intelligence, Première Émanée (= l'Âme). Cette adhésion est pour chaque âme son *touhîd*, c'est la connaissance du monde spirituel en laquelle consiste l'avènement à l'existence au sens vrai, la *perfectio secunda*. A l'image de cette ascension se propageant de degré en degré des « Circus » ésotériques, avec l'aide et l'assistance que chaque *hadd* donne à celui qui le suit, je rattacherai volontiers les deux très curieuses illustrations publiées par M.-T. d'Alverny, *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XII^e s.* (in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 1940 à 1942), pl. pp. 260-269, sans que ces allusions figuratives permettent d'établir une filiation matérielle entre l'aviennien anonyme et l'ismaélisme; à noter toutefois que la double indication *scilicet omnes* sur le cercle de la Nature, et tout au-dessous, dans la dixième sphère, *cetera turba* (*ibid.* p. 273), n'est pas sans rappeler la répartition hiérarchique que l'œna a signalée précédemment ici. — Avec cette ascension vers l'Imâm-Qâ'im, substitut du X^e Ange, on compare encore l'interprétation que donnent les Israhâqiyân de l'allusion qostânique à la « fixation de la lune », comme signifiant la conjonction du mystique avec l'Intelligence agente (l'Ange du Ciel de la Lune s'appelant aussi Ismaël).

intégrations successives et répétées d'unités dyadiques ou bi-unités. L'idée qui commande l'échelonnement de ces «horizons», c'est cet axiome que nous avons trouvé au principe de la théosophie ismaélienne: le *Deus absconditus* n'est pas le Dieu personnel, révélé; et celui-ci, le seul avec qui une relation personnelle soit vécue, a comme attribut d'être «unique pour chaque unique», c'est-à-dire chaque fois révélé et visible comme Unique à chaque horizon théophanique propre. Au plus haut horizon accessible, la figure de l'Imâm qui est l'Épiphanie primordiale, conditionne, épiphanise ces épiphanies, unifie chaque Unique pour chaque Unique.

Alors se comprennent les réflexions de nos auteurs méditant sur la hiérarchie de leur sodalité. Nous en avons déjà relevé quelques-unes; l'essentielle est l'idée de l'homologie qui se répète de degré en degré. On rappellera que tous les *ḥodūd*, tous les rangs spirituels, marquent autant de *qiyāmāt*, de Résurrections; chacun des «compagnons» se lève, «ressuscite» aux Formes spirituelles auxquelles il se conjoint, lorsqu'elles se lèvent à son «horizon», c'est-à-dire au fur et à mesure qu'il en prend conscience. C'est pourquoi chaque *ḥadd* est un Résurrecteur, un Qâ'im, pour son propre *maḥdūd*, c'est-à-dire pour le *ḥadd* ou compagnon qui est immédiatement au-dessous de lui¹³³. Chaque *ḥadd* est *Imâm* pour celui qui est au-dessous de lui, et il est l'*Imâmat* pour celui dont il est le *maḥdūd* (par qui il est «contenu», comme le Temple de Lumière supporté par l'Imâm)¹³⁴. Le sens ésotérique (*ta'wîf*) de la mort, c'est ce transfert de degré en degré, de métamorphose en métamorphose, amplifiant chaque fois la dimension de la vision¹³⁵. On comprend alors comment pour chaque degré, l'adhésion au *ḥadd* qui le précède et

¹³³ cf. le texte d'Idrîs cit. in Iwanow, *The Rise of the Fatimides*, pp. 51-55 du texte arabe.

¹³⁴ Idrîs, *Zahr*, chap. XVI, p. 210; là même un long développement que je ne puis que signaler ici, où l'œuvre du *ta'wîf* est comparée à l'élaboration du *nafs* (l'humanité subtile) de l'Imâm (cf. supra § 4); de même que la divinité de l'Imâm s'épiphanise par celle-ci, de même les Vérités théosophales (*ḥaqā'iq 'ilm al-dîn*) sont représentées dans les Initiés, les Parfaits conjoints au *ta'yîd* (assistance céleste), comme le *lâhūt* ou divinité dans l'Imâm, et ne peuvent se manifester que par les enseignements subtils du *ta'wîf*.

¹³⁵ *Ibid.* p. 223.

l'exhausse vers lui, c'est cela son *tauhfid*, comme le déclare encore Qosta ibn Lûqâ, son Unification de l'Unique (son Dieu), homologue au *tauhfid* que la seconde Intelligence accomplit envers le premier Archange. La profession de foi monothéiste ismaélienne échappe ainsi au piège du monisme comme au dualisme inconscient des orthodoxes, en devenant en quelque sorte un «monadisme». Le Cycle des «huit résurrections» (qui consiste à franchir les huit Seuils du Paradis)¹⁹⁴ jusqu'au Seuil de l'Imâm) c'est l'aspect de la «Quête de l'Imâm» à l'intérieur de la solidarité, comme «carrière spirituelle» de l'adepte ismaélien¹⁹⁵.

à travers
l'ascension
et par conséquent

Cette Quête exhaussant chaque adepte, le métamorphosant de résurrection en résurrection, de degré en degré du Temple de Lumière qui est l'Imâmât, le *lâhât* de l'Imâm, — est elle-même l'ascension de cette Colonne de Lumière qui nous a permis de reconnaître dans la gnose ismaélienne un des motifs les plus caractéristiques de la gnose manichéenne. Ce même motif, nous le retrouvons sous l'aspect non moins caractéristique de ce que l'on a appelé le théologoumène des «membres». Ici encore, c'est à Abû Ya'qûb Sejestâni, à sa valorisation personnelle d'un texte évangélique, que nous en sommes redevables. Mais, détail tout à fait remarquable, la leçon connue de notre théosophe ismaélien apporte au texte que nous lisons aujourd'hui comme authentique, une modification qui concorde de façon frappante avec certaine leçon du Sermon sur la Montagne que lisait le gnostique Karpokrate (II^e s.). Là où nos Bibles lisent: «Va d'abord te réconcilier avec ton frère, et seulement ensuite apporte ton présent à l'autel», — le texte de notre gnostique

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 236; ces huit «seuils» sont les «huit résurrections (*qiyâmat*)» marquées par les degrés de la hiérarchie ésotérique (*ibid.* p. 221).

¹⁹⁵ cf. encore un texte de Mo'ayyad Shâhîl cit. par Idris, *ibid.* p. 238: la structure foncière de l'être humain comporte qu'au terme d'achèvement de sa Forme subtile, il devienne Ange (*al-inâdn lâ boddn loko 'an yayra Malâkan*). Cette croissance est comparable à celle du corps physique. La Noble Forme doit ressembler de plus en plus à ses «parents célestes» pour retourner à son origine, et cette ressemblance elle l'obtient par son adhésion aux *hodûd* qui attirent l'âme, de plus en plus haut, vers eux. Celui qui se sépare de son corps matériel en satisfaisant à cette condition, se métamorphose en la forme des *hodûd* ou entités célestes: il les reconnaît et elles le reconnaissent, il se conjoint à elles et prend place en leur compagnie dans leur séjour.

portait: «Si tu t'aperçois que tu n'es pas en paix avec toi-même, va d'abord te réconcilier avec toi-mêmes¹⁹⁸. Maintenant, voici la version que nous lisons chez Abû Ya'qûb Sejestâni, d'un passage de l'Évangile selon saint Mathieu (25:40 et 45)¹⁹⁹: lorsque «le Seigneur rassemblera les justes et les pervers en un même endroit, alors il dira aux justes: comme vous avez bien agi et œuvré envers moi! J'avais faim et vous m'avez nourri. J'avais soif et vous m'avez abreuvé... Les justes lui répondront: Quand donc as-tu eu faim et soif, quand donc étais-tu captif, que nous t'ayons nourri et abreuvé, vêtu et délivré? Et le Seigneur leur dira: Vous dites vrai, mais tout ce que vous avez fait pour vous-mêmes (*bi-anfosi-kom*, pour vos propres «âmes»), c'est pour moi-même que vous l'avez fait²⁰⁰.» Or, nos Bibles lisent non pas «ce que vous avez fait pour vous-mêmes», mais «pour l'un de ces plus petits de mes frères». Dans la motivation profonde de la variante, s'atteste une continuité frappante de la gnose chrétienne à la gnose ismaélienne.

Le contexte d'Abû Ya'qûb appelle en effet une double remarque. La première, c'est que son exégèse du texte évangélique nous montre en toute clarté à quel point il avait conscience du concours des deux concepts du *Soi* et de l'*âme* que désigne le même mot (*nafs*). «C'est l'Âme du monde, dit-il, qui s'entretient ici avec ses âmes, les âmes indivi-

¹⁹⁸ Sur cette variante fondamentale, comme sur les questions qui seront posées plus loin ici pour finir, mon attention a été appelée par un séminaire de C. G. Jung (*Psychological Analysis of Nietzsche's Zarathustra*, Part 7, Spring 1936).

¹⁹⁹ *Kitâb-ol Yanâbi'*, Yanbû' 38, dans lequel Abû Ya'qûb se demande comment l'on pourrait admettre l'absurdité d'un résultat qui serait identique pour les bons êtres et les mauvais, après leur passage en ce monde? L'absurdité de la production indéfinie d'individus multiples, siècle après siècle, s'il n'en résultait post mortem un statut différent dans leur être même? Suggèrerait-on qu'il existe un Auteur de ce monde qui cherche à s'attirer quelque profit ou à repousser quelque dommage par la production de ce monde? Proposition dérisoire, si on l'entend au sens des relations utilitaires fondées sur l'extériorité des parties les unes aux autres, mais dont la portée change du tout au tout si on l'entend au sens du texte évangélique, tel que lui, Abû Ya'qûb, va le commenter.

²⁰⁰ La citation s'achève ainsi: «Puis il dira aux pervers: comme vous avez méchamment agi envers moi! J'avais faim et vous ne m'avez pas nourri. J'avais soif et vous ne m'avez pas abreuvé... Alors, ils lui diront: Seigneur, quand donc as-tu été ainsi? Et il leur répondra: Oui, vous dites vrai, mais tout ce que vous avez omis de faire pour vous-mêmes, c'est comme si vous aviez omis de le faire pour moi-même.»

duelles 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 sensibles¹⁰¹. Or, comme nous l'avons relevé à plusieurs reprises, connaître son soi-même, son «âme», son «être total», c'est connaître son Dieu personnel, c'est-à-dire connaître son Imâm. Il s'ensuit donc bien que l'Imâm est la figure de ce Soi, de cette Âme dont l'épiphanie progresse par les âmes qui œuvrent et agissent pour elle, et avec qui elle-même s'entretient en un dialogue. La seconde remarque, c'est que nous avons ici la version ismaélienne du théologoumène manichéen des «membres», de même que nous avons précédemment la version ismaélienne du motif de la *Croix de Lumière* et de la *Colonne de Lumière*. Nous avons relevé que la représentation en était fondée sur l'homologie de chaque avec le Tout, laquelle trouve, entre autres, son expression frappante dans le fait que chaque *hadd* soit pensé comme une «période» du Cycle, de l'Âion qui est son Imâm. Rappelons-nous encore cette Cité céleste que depuis des temps immémoriaux, les Imâms ont bâtie «de leurs âmes par leurs âmes». Alors oui, ce que chacun fait «pour son âme», ce que chaque «période» fait *pour soi-même*, c'est pour la Cité céleste, le Cycle tout entier, qu'elle le fait.

En même temps cette homologie fonde la seule éthique rigoureuse, celle qui rend responsable devant soi-même. Car, s'il faut d'abord te réconcilier avec toi-même, cela implique que la forme de ton amour (pour n'importe lequel de tes frères), c'est toi-même, et «ton amour vaut ce que tu es» (Nietzsche). Il faut donc d'abord t'acquitter envers toi-même; tout le reste ne fera qu'en dériver. Autrement dit encore; tu es responsable, c'est-à-dire *tu réponds pour la vision qui t'est donnée de ton Dieu; la forme de ta vision et de ton adoration, comme la forme de ton amour, valent ce que tu es*. Et précisément, c'est dans cette présence de l'être sur le faire, qu'est fondée la réciprocité que présupposent la

¹⁰¹ De cette identification de Christ avec l'Âme du Monde on rapprochera l'identité phénoménologique analysée par G. Widengren (*The Great Vohu Manah*, pp. 82 à 83) entre Christ comme «Great Mind» chez le mystique syriaque Stephen bar Sadall et les conceptions iranienne et manichéenne qui ont déjà été rappelées ici.

leçon évangélique de nos gnostiques aussi bien que le théologoumène manichéen des «membres». «Ce que vous avez fait pour vous-mêmes, c'est pour moi-même...» Comme le *faire* est la forme de l'être, cela implique la responsabilité pour chaque âme, en étant, de *faire être* cela même qu'elle exemplifie, ce dont elle est le «membre». Homologie de *chaque* avec le *Tout*, disions-nous. Sentiment gnostique qui, porté à la limite, trouve son expression saisissante dans un passage du livre de la *Pistis Sophia*: «En vérité, je vous le dis (c'est Christos Angelos qui parle), *chaque* homme qui recevra ce mystère de l'Ineffable et l'accomplira dans tous ses *types* et toutes ses *figures*, est un homme qui est dans le monde mais qui a excellé au-dessus des Anges... C'est un homme qui est dans le monde, mais il est devenu roi dans la Lumière... En vérité, je vous le dis: *cet homme est moi et je suis cet homme*»¹⁰⁰.

Suprême métamorphose par une identification typologique qui ne présuppose cependant pas la confusion des personnes. Elle équivaut à la déclaration solennelle de l'Imâm à l'égard de Salmân. A chaque âme, la vocation de devenir Salmân. Mais devenir Salmân, c'est avoir une vision théophanique de l'Imâm, c'est être le Témoin de ses transfigurations, percevoir la personne cachée sous le voile de la figure empirique. Et pour cela, réaliser envers l'Imâm l'individuation d'un rapport auquel sera proportionnée la vision. C'est pourquoi les scènes de Transfiguration perçues dans le «seul à seul» ont toute l'importance de données psycho-spirituelles expérimentales, marquant le plus haut mode de «consociation» avec l'Imâm, le degré de l'«Épiphanie spirituelle» (*zohûr-e ma'nawî*). Nous en avons rapporté une précédemment: l'Imâm Ja'far Šâdiq, en imposant le secret, en enseignait par la même la validité expérimentale rigoureusement personnelle. Voici maintenant un autre

¹⁰⁰ cf. *Pistis Sophia*, a Gnostic Miscellany, englished by G. R. S. Mead, London 1947, I, II chap. 96, pp. 191-192; comparer J. Enoch, ed. H. Odeberg I, p. 179: ἄγγελος = δαίμων = ψυχή. L'identité d'espèce entre l'esprit de l'être humain et la nature angélique est la présupposition nécessaire pour la métamorphose de cet être humain en un ange ou être céleste (v. g. celle d'Enoch en Metatron). Le «vêtement de gloire», le «vêtement lumineux», représente la nature céleste supérieure, la nature angélique (méditer alors le sens de la parole: J'étais nu, vous ne m'avez pas vêtus). La différence entre homme et Ange est seulement en degré de perfection.

récit relatif à l'Imâm Moḥammad Bâqir, qui fut le père et prédécesseur de l'Imâm Ja'far. Nous tenons à le citer pour conclure, car il condense tout ce que nous avons essayé d'analyser ici quant aux connexions des théophanies et des métamorphoses de l'âme, l'interconnexion de ce que tu vois et de ce que tu es, comme signes de l'individuation réalisant «l'Unique pour l'Unique».

Le récit provient d'un familier de l'Imâm, Jâbir ibn Zayd al-Jû'fi (qu'il ne faut pas confondre avec Jâbir ibn Ḥayyân)²⁰⁰. Entrant chez l'Imâm, il le trouve en état de recueillement, son rosaire à la main, et récitant ces vers: Gloire à Celui devant qui tout Voile que je soulevai m'a découvert une Porte close. Toute porte close à laquelle je heurtai m'a découvert un Voile! A deux reprises, un cas de transmission de pensée se produit. Le visiteur, s'adressant mentalement à son Imâm, pense: «Oui, tu es un être sublime.» Et l'Imâm de lever la tête et de dire: «Le Sublime, c'est celui qui a constitué ce sublime. Celui qui sait, c'est celui qui a constitué quelqu'un qui sait, grâce à ce qui de Lui émana en moi. Je suis le serf de Dieu, à qui il se révéla. N'adorez point, hormis Dieu.» (L'Imâm prévient ainsi toute tentation de s'attacher à sa personne comme à une Incarnation divine. Mais aussitôt voici la théophanie qui transfigure.) Jâbir pense en lui-même: «Celui-ci est le Voile. Comment sera donc celui qu'il voile?» (La question rejoint celle qui sera posée à l'Imâm Ja'far; l'événement spirituel qui va y répondre, est le même.) L'Imâm ayant entendu mentalement encore cette question, lève de nouveau la tête: «Je vis briller en lui une splendeur extraordinaire, raconte Jâbir, une lumière éclatante que mes yeux pouvaient à peine soutenir, ni mon intelligence contenir. Et l'Imâm disait: «Voici l'un de Tes Saints que tu as comblés de tes charismes.» Et à moi il me dit: «Dois-je te montrer encore plus? – Non, dis-je, c'est ma mesure (Dans cette réponse, Jâbir a déjà conscience du *qualem capere potui*). «O Jâbir! me dit-il, réjouis-toi de la bonne nouvelle. Dieu t'a purifié, toi aussi²⁰¹, afin que Son Ombre descende sur toi, et que par toi se

²⁰⁰ cf. la relation développée tout au long par Idris 'Imâdeddîn, texte cité in op. cit. supra n. 193, pp. 62-63 du texte arabe.

²⁰¹ Allusion au *Āyat al-ṭahīr* (33:3), ou verset de la Purification, mettant à part les

manifeste son Seuil, *Ṣalṣal* le très noble.» (*Ṣalṣal* est le nom gnostique de *Salmān*. La «purification» de *Jābir* attestée ainsi par une allusion aux Cinq «Compagnons du Manteau» dont *Salmān* est le «sixième», *Jābir* est donc lui aussi adopté parmi les «membres de la Maison», *Ahl al-Bayt*. L'Ombre, c'est-à-dire la Protection divine descendant sur lui, enfante en lui *Salmān*, comme l'Esprit-Saint sur *Maryam* qui enfanta *Jésus*, et sur *Jésus* au *dies natalis* de son baptême.) «O *Jābir*! *Salmān* est l'un de nous, les membres de la Maison. Son extérieur (*ẓāhir*, son exotérique, tel qu'il apparaît au non initié) typifie l'extérieur d'une Porte close. Son intérieur (*bāṭin*, son ésotérique), est une lumière du Voile du Compatisant Miséricordieux. Alors quand un voile t'occulte, toi, aux regards, et que ta personne transparait au cœur de sa splendeur de Lumière, tu en vois, toi, ce que tu es capable d'en assumer, et les créatures voient ce qui en est en toi le réceptacle: c'est Lui qui énonce ce qu'en toi Il énonce, c'est Lui qui dit ce que par toi Il dit. Quant à nous, nous sommes de l'autre côté du Voile. Il est pour nous le Manifesté (*ẓāhir*). Alors quand tu en assumes ce qui est précisément la part que tu assumes de nous, nous sommes par toi tels que nous sommes par rapport à Lui. Hâte-toi donc de découvrir la vraie relation entre nous et toi; tu trouveras alors ce qui t'était caché.»

Paroles abstruses, chargées de sens en leur concision. À la scène de la transfiguration, à l'événement théophanique, succède un enseignement qui en montre les conditions et les implications. *Jābir* peut devenir (ou plutôt devient) comme *Salmān*, le *Hojjat*, le miroir où se révèle (*maẓhar*) l'Imâm. Pour cela, il faut que l'Imâm s'épiphànise à lui, lui devienne «manifeste» (*ẓāhir*) en une vision qui n'est pas celle des sens. Mais avoir cette vision, c'est assumer en soi la lumière de l'Imâm, c'est devenir soi-même le miroir où il se révèle. Le cercle ainsi est clos. Car ce que tu vois, c'est ce que la mesure de ton être peut en assumer, en porter, en concevoir²². Le texte nous donne l'équivalent presque littéral du *Talem eum vidi qualem capere potui*, tant il est vrai que nous avons ici une

membres de la Maison, les Cinq Personnes du Manteau auxquelles l'Ange Gabriel – ou *Salmān* – s'ajoute comme sixième, cf. *supra* n. 43-46, 154-159.

²² comme le suggère l'emploi de la $\sqrt{\text{hml}}$ dans notre texte.

situation-archétype. Alors aussi l'Imâm devient « par toi » tel qu'il est par rapport au *Deus absconditus*: il est le miroir qui le révèle (*maẓhar*), parce que Dieu est pour lui et par lui Manifesté (*ẓâhir*). Ainsi également l'Imâm en est-il le Manifesté pour et par Salmân, dans la mesure où Salmân-Jâbir, en étant celui à qui l'Imâm se manifeste (*ẓâhir*), est aussi par là même lieu et forme de sa Manifestation (*maẓhar*): il est sa « venue en ce monde » (cf. supra § 5). Autrement dit: la divinité cachée est avec l'Imâm dans le même rapport que l'Imâm avec Salmân. Et c'est cela la médiation épiphanique de l'Imâm éternel. Atteindre à la capacité de cette vision, c'est la suprême métamorphose: c'est devenir le pur miroir où s'accomplissent les épiphanies. C'est être le « Salmân du microcosme », être au terme de la « Quête de l'Imâm », — et c'est en garder, inviolable, le secret personnel.

Ainsi se vérifie l'expérience spirituelle à laquelle conduisit l'imâmologie comme métamorphose de la « christologie d'ange ». Ce que l'on appellerait son « docétisme », c'est la théophanie vécue comme une théopathie, et réciproquement; ce qui revient à dire que toute transfiguration s'accomplit corrélativement pour les deux termes, ou encore que les figures ne se transfigurent que pour l'âme elle-même transfigurée. C'est pourquoi l'événement s'accomplit au plan de la surhumanité, au plan de l'Ange, chaque fois dans le seul à seul de l'« Unique avec son Unique ».

Si fondamentale est cette présence de la *totalité* dans le *chaque*, comme catégorie du « kathénothéisme », qu'elle modalise une autre vision dont l'Imâm Moḥammad Bâqir est encore le héros. Ici, la théophanie advient après une scène qui répète trait pour trait une scène des Évangiles de l'Enfance. Seul le nom a changé: l'Imâm-enfant est substitué à Jésus²⁸⁸. Son maître se met en devoir de lui enseigner les lettres de l'alphabet, mais le petit Imâm l'interrompt, prend l'initiative et formule

²⁸⁸ Cette exegesis directe, de l'Évangile de Thomas (chap. VI, James, op. cit. pp. 15 et 51, et chap. VII, p. 56) à l'Œuvre al-Kitaâb, se révèle soudain chargée d'un sens insoupçonné, si l'on observe que dans cet Évangile l'Apôtre est appelé « Thomas l'Isanélite, le philosophe ». Le même épisode est mentionné dans l'*Epistula Apostolorum*, ibid. p. 406. Nous comptons y revenir ailleurs.

des questions qui transposent l'enseignement au plan de l'alphabet philosophique (*jafr*). Le maître est désarçonné; c'est l'Imâm-enfant qui, d'élève, devient le maître. Son précepteur perd connaissance et a, en cet état, à cinq reprises, la vision de chacune des Cinq Personnes prééternelles composant la Pentade divine (celles que les «Cinq du Manteau» typifient sur terre); *chacune* s'exprime à la 1^{re} personne du singulier comme étant à la fois *seule* et *toutes* les autres. C'est une des données expérimentales les plus significatives que nous ait conservées la primitive gnose ismaélienne²⁹⁷.



Ainsi notre enquête avait pris son point de départ dans les visions théophaniques, et c'est à elles encore qu'elle aboutit. Le cercle s'est refermé. Nous avons vu pourquoi il devait laisser hors de son enceinte toute idée de l'Incarnation telle que la professe depuis de nombreux siècles la christologie officielle de l'Église. Il nous est apparu que les motivations d'un tel refus devaient être élucidées en mettant en connexion les formes diverses assumées par la christologie, et l'anthropologie qui en est solidaire. De ce point de vue, l'imâmologie ismaélienne nous a montré certains traits communs avec la «christologie d'ange» de la gnose chrétienne. Nous avons vu s'esquisser une anthropologie qui est une phase de l'angéologie et qui permet, comme telle, de comprendre les métamorphoses des visions théophaniques; c'est sous cet aspect que nous avons développé ici le thème *Mensch und Wandlung*.

Maintenant, en analysant le pur événement spirituel de ces théophana-

²⁹⁷ cf. *Omm al-Kitâb*, éd. W. Ivanow, fol. 19^b-22. Le maître ('Abdallah Şabbâh) cesse de voir le petit Imâm et voit le Prophète transfiguré, le visage nimbé d'une chevelure de lumière: «Je suis le Seigneur pur et transcendant tout attribut et toute description.» Successivement il voit 'Alî, puis Fâtîma. Celle-ci, vêtue de soie et de brocart d'or, un voile vert sur sa chevelure, énonce: «Il n'y a de Dieu que moi, point de Dieu ni dans la divinité ni dans l'humanité, ni dans les Cieux ni sur terre, hormis moi qui suis Fâtîma-Créateur (au masculin: Fâtîma-Fâtîr); c'est moi qui ai créé les esprits des Vrais Croyants.» Enfin apparaissent l'Imâm Hasan, puis l'Imâm Hosayn, lequel déclare: «Je suis Hosayn ibn 'Alî, je suis Hasan ibn 'Alî, je suis Fâtîma l'Éclatante (Fâtîma Zahrâ); je suis 'Alî al-'Alâ (Excelsus excelsissimus); je suis Mohamamad l'Élu.»

nies, nous avons vu se préciser la corrélation entre le *mode d'apparition réelle* de la personne théophanique et, du côté de l'âme voyante, le *mode de consociation* variable avec cette personne elle-même. Cette consociation, comme postulat de l'événement spirituel, se vérifie dans le cas de l'entretien secret avec Christos Angelos en la solitude vespérale du Mont des Oliviers, comme elle se vérifie dans les cas de vision transfiguratrice individuellement atteinte par les dévôts de tel ou tel Imâm. De cette corrélativité même, la phénoménologie dégage une situation et un mode d'être contrastant au maximum avec ceux qui ont définitivement prévalu dans l'histoire spirituelle de l'Occident. En très bref, les postulats et les implications de la « christologie d'ange » et de l'imâmologie considérée comme un de ses prolongements, contrastent au maximum avec la doctrine de l'*homoousie* formulée par les Conciles. Sous ce terme technique de la théologie chrétienne se dissimulent, nous le savons, de graves conséquences psychologiques et sociologiques dont les résonances lointaines ont longtemps échappé à une critique que ses propres postulats ne prédisposaient guère à l'analyse des *faits positifs* de l'âme et de leurs connexions. Affirmer l'homoousie, c'est-à-dire la consubstantialité du Logos, comme seconde personne de la Trinité, avec le « Père »; affirmer l'*homoousie* du Logos incarné – comme vrai Dieu et vrai homme – avec *notre* humanité actuelle et présente, c'est dans l'un et l'autre cas postuler le concept défini d'une « nature » divine et d'une « nature » humaine. Définir leur rapport par le terme *homoousios* (ὁμοούσιος), c'est là précisément ce que refusent « christologie d'ange » et imâmologie. *Christos Angelos* n'est pas consubstantiel au *Deus absconditus*; il est, par exemple, le Premier des Sept Protoktistes ou Archanges premiers-crésés; ou « l'Ange magnifique » du Pasteur d'Hermas. De même l'Archange primordial, voire l'Imâm comme Épiphanie du Logos créateur, ne sont pas consubstantiels à la divinité « que ne peut atteindre la hardiesse des pensées ». De plus, leur Épiphanie ne s'accomplit qu'en trans-figurant d'ores et déjà l'âme en qui et à qui elle « se montre », c'est-à-dire en qui est déjà éclos la virtualité de l'ange. Cette virtualité même exclut ce que notre anthropologie pose et définit comme « nature humaine », et par là même abolit tout sens possible d'une

Incarnation pensée dans les limites de cette anthropologie qui se trouve volatilisée. La consubstantialité présupposerait que la virtualité de l'ange fut pleinement actualisée; pour une «christologie d'ange», l'homooisie n'a et ne peut avoir qu'un sens eschatologique.

La répétition d'une même devise (celui qui se connaît soi-même, connaît son Dieu, c'est-à-dire son Imâm), sa vérification aux degrés homologues des hiérarchies mises en correspondance, nous ont amené à reconnaître dans l'Imâm le symbole ou la Figure *personnelle* du Soi et dans ce symbole la source et l'organe des métamorphoses de l'âme. Là même se discerne l'extrême gravité des conséquences découlant du choix en faveur de l'homooisie, c'est-à-dire de la consubstantialité (*una substantia*), ou bien en faveur de la position aux nuances multiples par laquelle un monothéisme pluraliste essayait de fixer et de sauver ce qu'il pressentait. On ne saurait dire qu'il y eût moins de «sens religieux» du côté de ce dernier, sous prétexte qu'un énoncé authentiquement religieux comporte forcément un défi aux exigences de la pensée rationnelle. Car ce n'est point à celles-ci que les adversaires de l'homooisie étaient préoccupés de satisfaire, et aux yeux du rationalisme philosophique, adversaires et défenseurs de l'homooisie sont sans doute à égalité quant à la passion de l'irrationnel. En tout cas, leur opposition fixe le souvenir d'une lutte pathétique dans l'histoire des dogmes chrétiens. Peut-être même l'iconographie en porte-t-elle les traces, si tout au moins nous prenons comme symbole le contraste entre le type primitif de Christos adolescent (type orphique, le jeune Pasteur, etc.), et le type de Christos Pantokrator, le «Tout-Puissant». Pour passer de l'un à l'autre, l'Imagination active doit franchir toute la distance qui sépare la représentation du Logos incarné, consubstantiel au Père, et celle de l'Ange céleste en sa fonction théophanique et sotériologique. L'idée du Pantokrator ne s'accommode que de la première. Mais alors aussi se décide une conception tout autre de l'*Imitatio Christi*, nous l'avons observé. Si la vision qui la guide est celle que traduit Qostâ ibn Lûqâ, «Unique pour un Unique», peut-être les implications pratiques d'une «christologie d'ange» se retrouvent-elles dans certains comportements ismaéliens que nous avons analysés. C'est par exemple,

la mission du Dâ'i qui appelle une âme unique, non pas une multitude; une âme qu'il ne s'agit pas de convaincre d'un dogme, mais en qui, loin de là, il faut éveiller le sens du *ta'wâl*, de l'exégèse spirituelle qui la libère des données toutes faites, la «reconduit» à son «horizon», son propre *hadd*, son Imâm. Au sens homoousique affirmant comme un fait de l'histoire universelle que «Dieu s'est fait homme», s'oppose la vision théophanique personnelle que chacun ne peut ni communiquer ni démontrer. C'est pourquoi l'Imâm Ja'far, loin de permettre à son fidèle d'aller «convaincre» les autres, lui impose le secret. Et c'est l'admirable définition de l'Imâmât par Mollâ Şadrâ, comme réalité angélique et divine dans l'homme. Ici l'idée de l'Imâm rejoint celle du «Christ intérieur» de nos Spirituels. Mais il est difficile de constituer quelque chose comme une Église avec ce «Christ intérieur»; il est encore plus difficile à une pensée laïcisante de s'en emparer pour substituer à l'idée religieuse l'idée d'une «Incarnation sociale». Car il semble bien qu'à tout jamais, angélogologie et sociologie doivent demeurer étrangères l'une à l'autre.

Et c'est là sans aucun doute l'une des implications caractéristiques de l'anthropologie de la Gnose. Celle-ci, en éveillant l'être humain à la vocation d'un ange virtuel, le fait cheminer en ce monde comme un Étranger, un «prince de l'autre monde» retournant vers sa patrie. De là aussi cette extrême douceur, appréciant comme dérisoire tout déchainement de la volonté de puissance, tout appétit de règne ou de conversion tendant à faire prévaloir une uniforme Unité. Les leçons gnostiques des textes évangéliques retrouvés chez nos Ismaéliens, nous ont donné cet enseignement: la forme de ta vision et de ton adoration témoignent de ce que tu es, tu réponds pour la vision que tu as de ton Dieu. Là même aussi se révèle ce que Dieu devient dans le mode de relation dont témoigne, chez l'homme, le mode de le comprendre.

Il ne s'agit alors pour nous ici que de saisir en termes de phénoménologie pure les conséquences, *a parte Dei*, de l'homoousios et de l'Incarnation. Dieu a cessé d'être l'Éternel dans le Ciel. Incarné, il est enseveli dans la chair, jusqu'à l'ensevelissement dans le tombeau. Et cette Incarnation fut la Révélation plénière de la divinité. Il n'y a donc plus de

mystère; le mystère a été proclamé sur les toits, il a été «profané». En termes de phénoménologie pure encore, cela signifie identification, jusqu'à la coïncidence parfaite, entre la conscience et la transconscience. Les conséquences en furent incommensurables pour l'histoire spirituelle de notre Occident.

Le mystère de la *Croix de Lumière* c'était le mystère de *Christos impatibilis* sauvant les siens par l'amour écloso de leur commune origine; c'était cet amour de l'Ange céleste qui agissait comme un magnétisme sur «son» âme terrestre, son «membre», pour la faire remonter vers lui, la rappeler à leur angélicité commune (une *homousie* ici comme anticipation eschatologique). La forme d'amour ainsi vécue et méditée était tout autre que celle qui fut méditée et «réalisée» dans l'Incarnation divine, dans la compassion aux souffrances du Dieu incarné, à la mort du Rédempteur «vrai Dieu et vrai homme». Mais il arrivera que la conscience «réalise» pleinement l'événement qui s'était passé en elle, et ce sera l'exclamation de Nietzsche: «Dieu est mort, mort de sa pitié pour les hommes», c'est-à-dire ici dans le contexte de la conscience, Dieu est mort de cette *homousie*, de sa consubstantialité, de son identité avec son Incarnation. Mais quel sens aurait eu le mot de Nietzsche pour des gnostiques connaissant le vrai sens de la «venue de Dieu en ce monde», le sens des épiphanies de l'«Unique pour l'Unique», le sens de l'Ange? Dans l'opposition entre Figure épiphanique et Incarnation, *mazhar* et *holâf*, nous pouvons percevoir de part et d'autre, en christologie gnostique comme en imâmologie ismaélienne, la même revendication du Mystère et la même protestation contre la violence faite à ce mystère par une conception qui entraîne comme conséquence que la divinité ait pu subir la mort. Il faut alors constater que les données du problème sont mutilées, si l'on se contente d'opposer l'idée chrétienne de l'Incarnation divine et la transcendance rigoureuse du monothéisme de l'Islam tout court. Entre les deux, il y a un moyen terme, et c'est tout le sens de l'Islam shi'ite, singulièrement du shi'isme iranien, mais avant tout de l'imâmologie ismaélienne. Il est impressionnant que nous y retrouvions certains traits communs à un christianisme disparu de la scène de l'histoire, car cela modifie le sens de notre rencontre à nous,

hommes d'Occident, avec un Orient tout autre, certes, que l'Orient de l'actualité. Nous pouvons percevoir comme une protestation qui vient heurter une forme devenue constitutive de notre conscience, celle qui commande aussi bien toute notre théologie chrétienne de l'histoire, que les philosophies laïcisées d'un post-christianisme. Venant de cette région d'un Islam spirituel où l'imâmologie a assumé les traits d'une ancienne christologie, c'est en quelque sorte aussi la voix d'un christianisme disparu que cette protestation nous fait entendre. Elle vient à nous comme une question, peut-être urgente et impérieuse, tandis qu'elle s'élève comme une réponse, la réponse de ceux qui savent le mystère de la Croix de Lumière, et qui répondent au « Dieu est mort » par la protestation qu'énonce le verset coranique: « Non, ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié! Ils ont été pris au piège de l'assimilation (tashbîh) commise par eux-mêmes. »

SOMMAIRE

	pages
1. Métamorphoses des visions théophaniques	141
2. Adamologie ébionite et adamologie ismaélienne	162
3. Hébraïsmes et cycles: l'angéologie fondamentale de l'ismaélisme	171
4. Imâmologie et doctéisme	193
5. L'imâm éternel	210
6. La « Quête » de l'imâm	226

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