

le 27 février 1978

Cher Monsieur,

J'ai bien tardé à répondre à votre aimable lettre du 9 octobre. A ce moment-là j'étais à Téhéran et je ne sais pourquoi ma concierge ne m'a pas fait suivre votre lettre. Je l'ai donc trouvée ici, à la mi-janvier, lors de mon retour.

Vous trouverez ci-joint la petite note au sujet du livre de J.C. Frère: cet ancien étudiant qui m'a pillé et m'a déçu. Puisque vous avez "Le Livre du Maître et du disciple" (à propos quel texte vous avais-je envoyé: le tiré à part des Cahiers d'études médiévales ou celui d'Eranos) vous pouvez prendre la mesure de la malhonnêteté de l'auteur de ce livre.

Je vous expédie vos pages avec les dédicaces demandées.

Avec mes souhaits de bon travail, je vous envoie, cher Monsieur, mes meilleures salutations.

P.S. Si jamais vous êtes à Paris un lundi vers 18 H. venez aux Hautes-Études (Sorbonne) où je traduis et commente un texte ismaélien.

Henry Corbin

Jean Claude Frère dans son livre, au titre abusif et mensonger: "L'Ordre des Assassins" a tout simplement recopié, sans mon autorisation, la présentation que j'avais faite du "Livre du Maître et de son disciple". Présentation faite par moi tout d'abord lors d'un cours aux Hautes-Études (Sorbonne) puis lors d'une conférence aux Sessions d'Eranos (Ascona, Suisse) et enfin à l'Université de Poitiers Cf. Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études année 1970-1971, pp. 220 à 232.

1) Un roman initiatique ismaélien du X<sup>e</sup> siècle ( Risālat al-'Alīh wa'l-gholān ) in "Cahiers de civilisation médiévale", avril-juin 1972, pp. 1 à 25 et pages 121 à 142. Poitiers 1972.

2) L'ésotérisme et le Verbe ou l'Initiation ismaélienne, in Eranos-Jahrbuch XXXIX/1970. Leiden, Brill 1973, pp. 41 à 142.

Hors commerce

Mé. 8. 1205

EXTRAIT DE «ERANOS-JAHRBUCH XX»

Pour M. Tajdin Naguib  
En cordiale amitié  
Henry Corbin

**Le Temps Cyclique  
dans le Mazdéisme et dans  
l'Ismaélisme**

par

HENRY CORBIN



RHEIN-VERLAG ZÜRICH

1952

En hommage  
TAJDIN N. *écrit de la main de l'auteur*

# LE TEMPS CYCLIQUE DANS LE MAZDÉISME ET DANS L'ISMAÉLISME

PAR HENRY CORBIN



I

## LE TEMPS CYCLIQUE DANS LE MAZDÉISME

1. — *Les Âges du monde dans le mazdéisme zoroastrien.* — Dans un petit manuel de doctrine mazdéenne en pehlevi, datant du IV<sup>me</sup> siècle de notre ère, sont énoncées un certain nombre de questions que doit connaître tout être humain parvenu à l'âge de quinze ans. Voici les premières: «Qui suis-je et à qui appartené-je? D'où suis-je venu et où retourné-je? De quelle lignée et de quelle race suis-je? Quelle est alors ma vocation propre dans la forme d'existence terrestre?... Suis-je venu du monde céleste, ou bien est-ce dans le monde terrestre que j'ai commencé à être? Appartené-je à Ohrmazd ou à Ahriman? Aux Anges ou aux Démons?».

<sup>1</sup> *Pand Nâmak i Zartusht* (Le livre de conseils de Zartusht). Le petit traité est encore intitulé *Çitak Handarz i Pôryôtkeshân* (Instructions choisies des premiers docteurs de la Foi). L'attribution reste douteuse. Une tradition l'attribue au Grand Mōbēd Āturpat i Mehraspandān, haut dignitaire du clergé mazdéen à qui le roi sassanide Shāhpūr II (309-379 A. D.) avait confié la mission de fixer définitivement le texte canonique de l'Avesta, divisé en 21 livres ou *nask*. On connaît encore nommément de lui un petit «livre de conseils» dédié à son fils Zartusht (à qui ce nom avait été donné pour lui assurer le parrainage spirituel du saint prophète Zarathoustra). Mais d'autre part, on attribue également à ce fils (qui fut à son tour Grand Mōbēd sous Artashēr II (379-383 A. D.) un «livre de conseils». — Une récente édition critique de notre *Pand Nâmak* a été donnée par H. S. Nyberg, in *Hilfsbuch des Pehlevi I*,

Et voici les réponses: «Je suis venu du monde céleste (*mēnōk*), ce n'est pas dans le monde terrestre (*gētik*) que j'ai commencé à être. J'ai été manifesté originellement à l'état spirituel, mon état originel n'est pas l'état terrestre<sup>1</sup>. J'appartiens à Ōhrmazd (Ahura Mazda, le Seigneur Sagesse), non pas à Ahriman (l'Esprit du Mal et de Ténèbres); j'appartiens aux Anges, non pas aux Démons... Je suis la créature d'Ōhrmazd, non pas la créature d'Ahriman. Je tiens ma lignée et ma race de Gayomart (l'Homme primordial, l'Anthrōpos). J'ai pour mère Spandarmat (l'Ange de la Terre), j'ai pour père Ōhrmazd... L'accomplissement de ma vocation propre consiste en ceci: penser Ōhrmazd comme Existence présente (*hastih*), dès toujours existante (*hamē-bāstih*), à jamais existante (*hamē-bāvetih*). Le penser comme Souveraineté immortelle, comme Illimitation et comme Pureté. Penser Ahriman comme Négativité pure (*nestih*), s'épuisant en néant (*avān-bāstih*), comme l'Esprit Mauvais qui jadis n'exista pas dans cette Création, mais qui un jour cessera d'exister dans la Création d'Ōhrmazd et au Temps final s'effondrera<sup>2</sup>. Considérer mon propre moi-même comme appartenant à Ōhrmazd et aux Archanges (*Amahraspandān*).»

Ces quelques formules, très simples mais décisives, projettent simultanément les réponses sur un horizon de *préexistence* et de *surexistence*. Elles impliquent que le moment de la naissance et celui de la mort, relevés avec tant de soin par nos registres d'état-civil, ne sont ni notre commencement absolu ni notre fin absolue. Elles impliquent que le Temps, tel que nous le concevons en général, comme une *ligne* se prolongeant indéfiniment et se perdant dans les brumes du passé et de l'avenir, n'aurait littéralement aucun sens; ce serait l'absurde tout court. Si une philosophie mathématique moderne nous a appris à con-

Uppsala 1928, pp. 17-30 (et 68-69). Cf. encore J. C. Tarapore, *Pahlavi Andarz-Nāmak*, Bombay 1933. — Les questions citées ici figurent dans la strophe 1.

<sup>1</sup> Sur le contraste entre les significations connotées par les verbes *dfrītan* et *bōtan* cf. H. S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pahlavi II. Glossar*, Uppsala-Leipzig 1931 s. v., et Heinrich Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung* (Vorträge der Bibliothek Warburg I, Leipzig 1923) pp. 133-134.

<sup>2</sup> Strophes 2-3; cf. traduction un peu différente in Junker, *ibid.* p. 133 (*avān bāstih, das Unächtbwordenscin*).

cevoir le Temps comme une quatrième dimension s'ajoutant aux trois dimensions de l'espace, on peut alors dire que le mythe de la cosmogonie mazdéenne en général nous dévoile quelque chose comme une autre dimension encore (une cinquième dimension?) celle qui situe la hauteur de lumière d'un être, ou au contraire sa profondeur de Ténèbres.

«Hauteur» et «profondeur» sont encore des termes suggérant des dimensions de l'espace visuel<sup>4</sup>, et les nécessités du langage forceront le mythe à situer ainsi spatialement, l'une par rapport à l'autre, la Puissance de Lumière et la Contre-Puissance de Ténèbres. Pourtant toute représentation géométrique concrète échoue, puisqu'il faut concevoir un espace à la fois infini et limité. C'est qu'en fait Lumière et Ténèbres primordiales ne remplissent pas un espace d'ores et déjà situé et défini; elles situent un espace absolument propre, mesurable en leurs seuls termes de Lumière et de Ténèbres. La hauteur ou profondeur de Lumière pourra être désignée comme Temps éternel, et l'espace de Lumière dans lequel s'éveillent les êtres de lumière réalisant les pensées de cette Lumière, naît éternellement de ce Temps éternel.

C'est donc à cette profondeur de Lumière que s'origine l'existence personnelle de l'être qui se reconnaît sur terre «comme appartenant à Ohrmazd et aux Archanges». Mais le Temps dans lequel s'inscrivent le moment de son advenue à la forme terrestre d'existence et le moment où il s'en absente définitivement, n'est pas le Temps éternel de cette profondeur de Lumière. C'est un Temps qui en a pris origine, qui est à son image, mais qui est nécessité et limité par les actes d'une dramaturgie cosmique dont il marque le prélude et dont le dénouement sera également le sien. Dérivant de ce Temps éternel, il *retourne* à son origine<sup>5</sup> et y fait retourner les êtres qui interviennent dans son Cycle

<sup>4</sup> Ou mieux encore, cette Lumière nous étant annoncée comme vibrant éternellement de la voix d'Ohrmazd (cf. *infra*) faudrait-il évoquer l'idée d'un espace sonore: un être en qui transparait la dimension archétypale est à la ressemblance du motif sonore qui, en dessinant son propre contour, énonce également la promesse de ses métamorphoses. En lui coïncident le limité et l'illimité.

<sup>5</sup> Cf. H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes* (Journal Asiatique avril-juin 1929 = *Questions* I) p. 214 L 9 (à noter, pour la mention du

comme *dramatis personae*, parce qu'ils «personnifient» chacun dans ce drame un rôle permanent dont ils tiennent l'investiture d'un «autre Temps». Étant essentiellement un Temps du Retour, il a la forme d'un Cycle. La cosmogonie mazdéenne nous fait ainsi connaître que le Temps a deux aspects essentiels: le Temps sans rive, sans origine (*Zerwân-i akanârak*), le Temps éternel; et le Temps limité ou «Temps à longue domination» (*Zerwân-i derany xvatâi*), l'Αἰών à proprement parler, bien que le Temps éternel tende aussi à figurer sous cette dénomination. Le Temps éternel est le paradigme, le modèle du Temps limité qui a été fait à son image. Et c'est pourquoi notre Temps lui-même, comme dimension de l'existence terrestre, laisse transparaître une dimension autre que sa propre dimension chronologique: une dimension de lumière qui lui impose sa *forme* et son *sens*. Inversement l'absence ou l'écrasement de cette dimension mesurent la profondeur de ténèbres d'un être qui est dans ce Temps. Dévoilant cette relation avec l'origine, la dimension de lumière peut être dite en propre *dimension-archétypale*; comme telle aussi, elle caractérise et situe un être de lumière, un être d'essence ôhrmazdienne. Rattachant cet être à un Temps éternel auquel le reconduit le Temps limité de sa forme actuelle d'existence, cette dimension-archétype commande enfin l'expérience d'éternité tout à fait propre, ou plutôt l'anticipation que rend possible – ou que traduit – la conception d'un Temps cyclique qui est non pas le Temps d'un Éternel Retour, mais le Temps du retour à une origine éternelle.

Le concept de cette dimension de lumière, dimension-archétype parce qu'elle fonde chaque être dans un autre Soi-même qui éternellement le devance, peut nous fournir la clef d'un monde céleste peuplé de Figures qui sont instaurées et gouvernées dans leur être par une loi propre, conforme aux exigences d'une logique propre. Les réponses que nous venons de lire réfèrent au double plan ou double état de l'être qui caractérise l'ontologie mazdéenne, et que désignent les deux termes

---

retour du Temps limité dans l'illimité, l'emploi du verbe *gumêit*, le même mot qui sert à désigner le «mélange» (*gumêišân*) des Ténèbres avec la Lumière. Cf. encore Zaehner, *Zurvanica III* (Bulletin of the School of Oriental Studies IX) p. 880 le texte de *Dênkart* 228, et pp. 883-804 le long extrait de *Dênkart* 282.

de *ménôk* et *géttk*. Il faut se garder de réduire le contraste qu'ils expriment à un schéma platonicien tout court. Il ne s'agit exactement ni d'une opposition entre Idée et Matière, ni entre universel et sensible. *Ménôk* est plutôt à traduire par état céleste, invisible, subtil, spirituel, mais parfaitement concret. *Géttk*<sup>4</sup> désigne un état terrestre, visible, matériel certes, mais d'une matière qui en soi est toute lumineuse, matière immatérielle par rapport à celle que nous connaissons en fait. Car, et c'est en propre la conception mazdéenne, le transfert à l'état *géttk* ne signifie nullement par soi-même une déchéance, mais achèvement et plénitude. L'état d'infirmité, de moindre être et de ténèbres que représente la condition actuelle du monde matériel, tient non pas à sa condition matérielle comme telle, mais au fait qu'il soit la zone d'invasion des Contre-Puissances démoniaques, le théâtre et l'enjeu de la lutte. L'étranger à cette Création n'est pas ici le Dieu de Lumière, mais le Principe de Ténèbres. La rédemption fera éclore le *tan i pasen*, le «corps à venir», *corpus resurrectionis*; elle ne tend pas à abolir le monde *géttk*, mais à le rendre à son état lumineux, à sa dimension-archétype.

Cette dimension de lumière constitue chaque être, chaque entité physique ou morale du monde terrestre, comme étant la contre-partie d'une réalité céleste ou *ménôk* avec qui elle forme couple; ce *ménôk* en est l'entité spirituelle, l'archétype, l'«ange». C'est en instaurant cette dimension que l'Imagination métaphysique mazdéenne atteste son aptitude caractéristique à configurer des hypostases, à faire transparaître par toute réalité les traits d'une Personne céleste. Cette norme de représentation est si fondamentale que le Temps lui-même sous l'un et l'autre de ses aspects, sera appréhendé comme une *Personne* aux traits définis. Et tel est précisément l'aspect sous lequel le considérera notre recherche, celui que nous retiendrons pour «faire oraison» quelques instants.

<sup>4</sup> Sur ces deux concepts cf. H. S. Nyberg, *Questions...* (Journal Asiatique juillet-septembre 1931 = *Questions II*) pp. 31-36.

<sup>5</sup> Cf. encore *Škand-Gumāntk Vičar...* éd. P. J. de Menasce, Fribourg en Suisse 1945, IV 16-20, et les remarques sur II 12-18 p. 36.

Pour ne pas être mise en déroute, la Logique doit se conformer aux exigences propres de cette norme, car le propre de ces hypostases est d'exister à la fois en soi et dans ce qu'elles opèrent. Il se produit alors non pas une confusion des plans de l'être, mais une communicabilité des noms, suscitant peut-être à notre pensée des difficultés dont la pire solution consisterait à dégrader ces Figures en simples allégories. Tout notre effort doit s'appliquer à sauvegarder et justifier le jeu des transpositions qui sont rendues possibles, précisément là et non autrement ni ailleurs, dans cette dimension nouvelle de la profondeur de lumière. Il nous apparaîtra que si le Temps est saisissable comme une Personne, c'est parce que loin d'être notre notion abstraite courante, il est Personne-archétype, c'est-à-dire qu'il figure et préfigure la forme que doit prendre ou reprendre un être de lumière, et qu'il est comme Temps de l'épreuve et du combat le médiateur de cette métamorphose. Ainsi est instaurée une *homologie* entre le Temps d'accomplissement de chaque être personnel, et le Temps du Cycle total; entre l'être personnel accompli et la «personne» du Temps éternel.

Ces prémisses étant discernées, on peut convenir qu'en s'attachant à cette «personne du Temps», aux variations de ses traits manifestés à la vision mentale, la recherche peut déceler du même coup sous les variantes de schéma cosmogonique, les différentielles anthropologiques caractérisant d'une part le mazdéisme pur et d'autre part la dramaturgie qui fut désignée comme *zervânisme*, à cause de la prépondérance du rôle de Zervân, et dont le schéma peut comporter à son tour des variantes capitales.

A grands traits nous esquisserons de la manière suivante la schématisation idéale des conceptions possibles. Pour la vision dualiste pure, celle du mazdéisme zoroastrien, le drame précosmique auquel s'origine le cycle de notre *Alôv*, est provoqué par l'attaque et l'invasion d'une Contre-Puissance *extérieure et étrangère* à Ohrmazd, la divinité de lumière. Ahriman, l'Esprit du Mal, de Négation et de Ténèbres, surgit d'un abîme sans fond, à l'origine indévoilée, préexistant à toute cause. Pour la vision zervânite, le drame est *intérieur* à la personne même de Zervân le Temps éternel ou Temps absolu, comme étant la divinité

suprême qui donne origine par elle-même à la fois au Principe de Lumière et à l'Antagoniste. Je crois qu'il s'agit là d'une différencielle beaucoup plus grave que le cas de deux interprétations théologiques divergentes d'une même situation<sup>6</sup>. Cependant une tentative de réduction était concevable de la part du mazdéisme pur: il en résulte un schéma que l'on pourra désigner selon les cas comme *zervânisme mazdéanisé* ou comme *mazdéisme zervânisé*.

A son tour, le schéma du zervânisme intégral, subit certaines altérations dramaturgiques: l'idée d'une Médiation se fait jour, en la personne de l'Ange Mithra, dont la théologie zoroastrienne de nos jours s'est plu à relever certains traits de ressemblance avec l'Archange Michel<sup>7</sup>. Finalement l'Unité donnant origine aux Deux contraires sera située non plus au niveau de la divinité suprême, mais au niveau d'une hypostase angélique émanée; celle-ci assumera le rôle du Sauveur-Sauvé, en quelque sorte un Archange Michel ayant eu à remporter sur lui-même sa propre victoire, et les périodes du Temps cyclique doivent alors en consommer l'achèvement dans la personne de tous les siens. Tels nous apparaîtront le drame et le rôle de l'Ange de l'humanité dans la Gnose ismaélienne.

Dans la mytho-histoire du mazdéisme pur, le Temps cyclique est rythmé par trois grands actes s'étendant sur XII millénaires qui for-

<sup>6</sup> Réduction à laquelle tend A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* 2<sup>me</sup> éd., Copenhague 1944, p. 154 n. 4 et p. 437. Comparer H. S. Nyberg, *Questions* II pp. 81 et 82 et *Die Religionen des alten Iran*, deutsch v. H. H. Schaeder, Leipzig 1938, pp. 388 ss. (le Zervânisme comme doctrine cosmogonique des Mages mède avant qu'ils ne deviennent zoroastriens); J. Bidez et F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, I pp. 63 ss.; E. Beveniste, *The Persian Religion according to the chief Greek texts*, Paris 1929, le chap. IV (le Zervânisme comme étant la doctrine des Mages rapportée par Plutarque, contre quoi les objections de Cumont *op. cit.* I pp. 65-66 et II p. 72 n. 1, n'ont pas été concluantes): *ibid.* pp. 77, 97, Zervân dans le bouddhisme sogdien, le manichéisme. — Rappelons, si nécessaire, que l'existence historique ou non de quelque chose comme une «Eglise zervânite» n'entre pas en question ici, où nous n'avons à considérer que la pure schématisation philosophique des concepts proposés, et leur connexion phénoménologique avec le mode d'existence qu'ils annoncent.

<sup>7</sup> J. J. Modi, *St. Michael of the Christians and Mithra of the Zoroastrians*, in *Anthropological Papers Part I*, Bombay 1911, pp. 173-190; cf. encore *infra* n. 51 et 55, et II n. 46.

ment les Âges du monde. Le premier acte est la Création primordiale (*Bundahishn*) comportant elle-même le prélude des trois premiers millénaires instaurant la Création à l'état *mênôk*, subtil, céleste; lui succède la période des millénaires IV à VI pendant lesquels la Création est transférée à l'état *gétik* ou terrestre. Vient ensuite le second acte: la catastrophe. Le Négateur, dont la menace avait surgi de l'abîme dès l'apparition de la Création spirituelle, réussit à pénétrer dans la Création matérielle et à la ravager. Ce second acte constitue la période du Mélange (*gumêcishn*), nous la vivons encore<sup>19</sup>. Elle s'achèvera par l'acte de la Séparation finale (*vičarishn*) œuvre des *Saoshiyants* ou Sauveurs issus de la race de Zarathoustra au cours des trois derniers millénaires, et par la Transfiguration du monde (*frashokart*)<sup>20</sup>.

Dans le livre mazdéen de la Genèse, le *Bundahishn*, nous lisons ceci: «Il a été révélé qu'Ōhrmazd se trouvait pendant le Temps illimité dans les hauteurs, paré d'omniscience et de bonté, et entouré de lumière. Cette lumière est la place et le lieu d'Ōhrmazd. Quelques-uns l'appellent Lumière infinie (*asar roshnsh*). Cette omniscience et cette bonté sont la robe d'Ōhrmazd. Quelques-uns l'appellent Religion (*dén*)... Le Temps de la robe est infini, car la bonté et la Religion d'Ōhrmazd ont existé autant de temps qu'Ōhrmazd lui-même, elles existent encore et elles existeront toujours<sup>21</sup>».

Ici donc le *Temps illimité* n'est ni un principe supérieur à Ōhrmazd ni sa création; c'est un aspect de son illimitation; il exprime son être même, comme l'expriment aussi son omniscience et cette Lumière infinie en laquelle il réside. Cependant un jeu de transpositions uniquement possible, disions-nous, dans cette dimension où se meut ici la pensée, aboutit à nous mettre en présence du Temps comme d'une

<sup>19</sup> Sur les six millénaires comme durée du monde actuel cf. encore *Apocalypse d'Hystaspe* in Cumont op. cit. II p. 364.

<sup>20</sup> Cf. H. S. Nyberg, *Questions I*, pp. 210-211; G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933, pp. 42-47; G. Messina, *Libro apocalittico persiano Ayâtkâr i Zâmâptk*, Roma 1939, pp. 118-120.

<sup>21</sup> *Questions I*, pp. 206-207; traduction un peu différente in Messina, *Zâmâptk* p. 85 n. 3; cf. texte du *Zâtšparam*, chap. I, in Zaehner *Zurvanica II* pp. 576-577; A. V. W. Jackson, *Zoroastrian Studies*, New York 1928, pp. 114-115, et Junker, op. cit. pp. 127-128.

Figure plastiquement définie. Lorsque du Temps éternel, et à l'image de ce Temps éternel, Ohrmazd crée le *Temps limité* dont il a besoin pour conduire au désastre le défi d'Ahriman, il est dit qu'Ohrmazd le crée « sous la forme d'un jeune homme de quinze ans, lumineux, aux yeux clairs, de haute taille, plein de vigueur, vigueur procédant de sa capacité parfaite non pas d'une nature brutale et violente<sup>13</sup> ». Si l'on relève dans cette vision juvénile quelque chose comme une forme mazdéenne du motif du *Puer aeternus*, il suffit de nous rappeler que l'âge de quinze ans définit précisément l'aspect que nos textes confèrent aux *ressuscités*<sup>14</sup>, pour saisir d'ores et déjà comment la « Personne du Temps » ne fait en somme qu'exemplifier la dimension idéale d'un être de Lumière.

Mais il y a plus. En nous rendant attentifs aux équivalences qui viennent se substituer à la dénomination de Zervân, nous pouvons d'écarter la forme d'expérience personnelle absolument propre, l'attente qui se projette dans la vision où les Figures transparaissent les unes par les autres. Le texte précédent nous a enseigné que la Religion (*Dén*) comme omniscience et bonté au Temps infini, est la robe d'Ohrmazd, ce qui entoure et configure son être. D'autres textes nous enseignent que « ce qui a toujours été c'est la voix d'Ohrmazd dans la Lumière », et que de cette vibration éternelle de la Lumière, vibre éternellement la Religion d'Ohrmazd<sup>15</sup>. Cette Voix éternelle qui est le Logos créateur d'Ohrmazd, est également désignée comme l'archétype céleste (*ménôk*) de la formule de prière par excellence de la piété zoroastrienne, celle que l'on désigne d'après ses premiers mots (*yaša ahu vairyo*) comme l'*Ahuvar*<sup>16</sup>. Or, de cet archétype céleste il est dit

<sup>13</sup> Cf. *Questions* I, p. 231.

<sup>14</sup> *Āyōtkār i Zōrōštrīk* chap. XVII v. 16.

<sup>15</sup> *Ibid.* chap. II v. 2.

<sup>16</sup> Cf. tout le chap. XIX du *Yasna*. Chacun des mots composant cette prière désigne symboliquement l'un des *nask* de l'Avesta. Comme existant dès avant la création, elle est conçue comme une hypostase, véritable Logos-Sophia (de même que les *Gāthas* ou psaumes de Zarathoustra, apparaissent également (cf. *Yasna* LIV) comme des hypostases angéliques; on peut dire que les réciter, c'est alors littéralement « réciter un Ange »). Cf. I. J. S. Tarsaporevala, *The Holy Word of the Religion of Zarathushtra and the Holy Immortals*. Bombay 1947; J. J. Modi, *The Religious Cere-*

aussi qu'il est *Dén*, la Religion éternelle. Enfin une tradition plus tardive en langue persane donne expressément à *Ahuvar* le nom de *Zervân*<sup>17</sup>. Il y a donc équivalence, transposition réciproque, entre le Temps éternel, l'archétype céleste de la Prière créatrice et la Religion éternelle.

La substitution de *Dén* à l'archétype céleste de l'*Ahuvar*, laisse entendre que *Dén* est précisément l'Énoncé de cette Énonciation éternelle, dans laquelle se fondent les thèmes mélodiques énonçant la modalité de chaque être. Or, la représentation de la Religion éternelle qui est aussi bien Omniscience et Bonté comme typifiée en une hypostase, suffit déjà à nous orienter vers tout un ensemble de spéculations concernant la Sagesse ou *Sophia* divine. En fait, *Dén* (religion) ne désigne pas une simple abstraction institutionnelle. La Figure de *Daēnā* (forme avestique du mot pehlevi *dén*) est le principe de toute une sophiologie proprement mazdéenne<sup>18</sup>. Son extrême complexité en rend difficile une élaboration parfaite; à l'exemple de toutes les configurations de l'Imaginstion mazdéenne, elle désigne à la fois une hypostase angélique aux traits personnels, et ce qui dans l'être terrestre lui correspond comme en étant l'opération: ici, c'est l'âme visionnaire, l'organe de la vision religieuse de sagesse<sup>19</sup>, bref ce qui dans l'être humain terrestre (*gētīk*) le rend apte à former couple avec sa réalité céleste (*mēnōk*). Rapprochons simplement alors deux visions: d'une part,

*monies and customs of the Parsees* 2<sup>d</sup> ed., Bombay 1937, pp. 336 ss.; M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, New York 1938, pp. 200-201; Nyberg, *Die Religionen...* pp. 268-269; J. Hertel, *Die Avestischen Herrschafts- und Siegesfeuer*, Leipzig 1931, p. 38. Personne malheureusement ne s'accorde sur la traduction!

<sup>17</sup> E. B. N. Dhabbar, *The Persian Risayats of Hormozyar Framarz*, Bombay 1932, p. 438. le petit texte persan dans lequel Zarathoustra demande à Ohrmazd: qu'avait-il existé déjà au moment où le monde devint existant? Rép.: «Moi et Ahunvar (Ahuvar) tous deux nous existions.» Une glose ajoute: on appelle «Ahunvar» Zervân.

<sup>18</sup> Cf. W. Bousset, *Die Religion des Judentums im apöthellenistischen Zeitalter*, 3. Aufl. hrsgb. v. Hugo Gressmann, Tübingen 1926, pp. 37, 344 ss. et 520 n. 3 (je compte revenir ailleurs sur cette question.) Cf. une figure mazdéenne de la Sagesse in *Ménôd Xrat* (le Livre de la Sagesse céleste) Questions I, chap. VIII pp. 198-199. Pour l'équivalence *Dén* et *Sophia* in Manichéisme, cf. Questions II, pp. 48 ss. Cf. encore Junker, *op. cit.* p. 164, fin de la n. 50; R. Reitzenstein, *Das Iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921, pp. 102 ss., 241-242.

<sup>19</sup> Cf. Nyberg, *Die Religionen...* pp. 114-120.

Daëná-Sophia est la robe et le Temps éternel d'Ōhrmazd. D'autre part, elle est celle qui, sous les traits d'un Ange féminin, se présente *post mortem* à l'âme mazdéenne qui a fidèlement combattu, et s'annonce à elle comme étant son Moi céleste, son Moi de Lumière. Ainsi c'est sous les traits d'une *Figure qui laisse transparaître celle du Temps éternel*, que l'âme incarnée sur terre reconnaît son partenaire ou *parèdre* céleste. Ce rapprochement jette de nouveau ici un bref éclair sur la dimension de l'être que présuppose la représentation du Temps sous son espèce sophianique.

Fixée sur l'origine qui est aussi la direction du Retour, l'Imagination peut affronter le combat.

«Ahriman se leva de ses profondeurs, dit le *Bundahishn*<sup>20</sup>, et il arriva à la frontière où se trouve l'étoile des Lumières (*star-i rōshnān*).» Sa nature envieuse et haineuse, son avidité de sang, le lancent en avant, mais apercevant là «une splendeur et un ascendant supérieurs aux siens», il retombe dans ses ténèbres pour y produire sa Contre-Création, la multitude de ses démons voués à l'œuvre d'anéantissement. Ōhrmazd, en sa douceur d'être de lumière (omniscient, mais non tout-puissant) propose la paix à l'Antagoniste. Mais est-il en son pouvoir de le convertir en être de lumière? Ahriman répond par un défi acharné: «Je me lèverai, j'engagerai ta Création à se déprendre de toi et à s'empêcher de moi.» En revanche, Ōhrmazd sait qu'il n'est pas au pouvoir d'Ahriman d'y réussir dans la totalité de ses créatures. Mais il sait aussi que pour réduire à l'impuissance la Contre-Puissance d'Ahriman, il lui faut le Temps, ce Temps limité qu'il crée à l'image du Temps éternel; aussi propose-t-il pour la lutte un temps de IX millénaires. Son Adversaire accepte, n'ayant qu'une connaissance qui «retarde», et ne pouvant ainsi prévoir l'issue du drame cosmique dont nous avons rappelé tout à l'heure les trois grands actes.

Que le Cycle du Temps, l'Alóv, soit pour Ōhrmazd l'instrument de sa victoire sur l'Antagoniste, le mythe le suggère encore en un épisode grandiose. Relevant le défi d'Ahriman, Ōhrmazd lui inflige l'anticipation d'une vision qu'Ahriman refuse mais qui le terrasse: l'anéantisse-

<sup>20</sup> Cf. *Bundahishn* chap. I, in *Questions* I, pp. 208-209.

ment de ses démons, l'avènement de la Résurrection et du « Corps à venir » (*tan i pasen*). Alors Ohrmazd chante la strophe *Ahuvar*<sup>21</sup>, et l'incantation sonore ébranlant l'espace intermédiaire de la rencontre, Ahriman retombe terrassé au fond de ses Ténèbres où il reste prostré pendant trois millénaires (ce sont les IV<sup>es</sup>, V<sup>es</sup> et VI<sup>es</sup> millénaires pendant lesquels Ohrmazd assisté des Archanges transfère sa Création de l'état *mēnōk* à l'état *gētīk*). Or, nous avons appris que l'archétype céleste de la strophe sacrée *Ahuvar* est « en personne » le Temps d'Ohrmazd et sa Sagesse éternelle. Le Temps est donc bien le *médiateur* de la défaite d'Ahriman.

Cet épisode nous dévoile la nature hiératique du Temps; à ce titre il va être également le cas privilégié pour le dévoilement du monde des archétypes. Une arme seule est sûre, cette arme hiératique, vibration de Lumière glorieuse en laquelle prend corps éternellement Daēnā-Sophia, la Sagesse d'Ohrmazd. Que la strophe sacrée d'une liturgie éternelle intérieure à l'être d'Ohrmazd soit « en personne » le Temps, instrument de la ruine des Démoniaques, cela définit également l'être essentiellement liturgique de ce Temps. L'œuvre de la Création et l'œuvre de la Rédemption constituent d'un terme à l'autre une Liturgie cosmique. C'est en célébrant la Liturgie céleste (*mēnōk yazishn*) qu'Ohrmazd et ses Archanges instaurent la Création tout entière, et notamment éveillent à l'individualité, à la conscience différenciée de leur Moi perdurable, les *Fravartīs*, à la fois prototypes célestes et Anges tutélaires des humains<sup>22</sup>. Et c'est par la célébration ultime des Cinq liturgies du nyctémère que le dernier Saoshyant accomplira la Résurrection<sup>23</sup>. Le Temps total du Cycle qui par la coopération de tous les êtres de Lumière, de toutes les *Fravartīs* venant en aide à Ohrmazd, doit assurer l'élimination d'Ahriman, le refoulement de ses démons — ce Temps est un Temps liturgique.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 210 l. 18 ss.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 236 l. 15 ss. (à l'heure du Midi céleste éternel), 216 l. 20 ss. (de l'*Ahuvar* fut créée l'année céleste); et Junker, *op. cit.*, pp. 135-136, sur le temps et la création comme épiphanie d'Ohrmazd.

<sup>23</sup> *Zāmāspīk* chap. XVII v. 14-15.

Les fractions de ce Temps (années, mois, jours, heures) sont naturellement à leur tour des moments liturgiques, homologues au cycle de l'Alóv, et cela parce qu'elles ont été elles-mêmes aussi créées d'abord à l'état céleste (*méndk*). Il y a l'année céleste, les cinq sections célestes du jour, etc. C'est pourquoi la durée des millénaires n'est pas une durée évaluable dans le temps uniforme de nos calendriers, mais une durée liturgique, c'est-à-dire mettant en continuité des moments liturgiques<sup>24</sup>. Et c'est parce qu'il est un Temps liturgique, et qu'un tel Temps est par essence un Temps cyclique, que le Temps de notre Cycle est en effet à l'image du Temps éternel. Il en est l'épiphanie, c'est-à-dire que l'ordre créaturel, en tant que succession temporelle, épiphánise l'ordre éternel qui hiérarchise tous les Célestes. Ramené à son origine transcendante, le rapport temporel exemplifie les relations organiques multiples entre archétypes célestes; la Création, en tant qu'épiphanie du *méndk* dans le *gétik*, pose de par elle-même l'ordre de succession dans le Temps limité<sup>25</sup>. C'est pourquoi l'ordre des fêtes, tout le cycle du Cérémonial liturgique, sera une image, une répétition de la cosmogonie: six grandes fêtes solennelles (*Gáhambár*) correspondent aux six grandes périodes ou créations réparties entre les six Archanges suprêmes (Óhrmazd s'ajoutant à eux comme septième, de même que l'année enclôt la totalité de ces fêtes et forme avec elles une heptade<sup>26</sup>.)

Dès lors aussi, chacune des fractions du Temps ayant son archétype

<sup>24</sup> Sur ce concept du temps hiérophanique cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, pp. 334-335 (seul horizon possible pour comprendre, par exemple, la tradition fixant à la «date» de 6000 ans avant Platon l'apparition de Zoroastre).

<sup>25</sup> Cf. Junker, *op. cit.* p. 135, texte du *Dēnkart* in n. 31; sur le rapport de l'éternité et du temps, Zaehner, *Zurvanica* I p. 319 (pour la cit. de Nāyir-o Khošraw, l'édition du *Jāmi' al-Īfrikatain* par H. Corbin et M. Moïn, p. 118 l. 8); *Zurvanica* III p. 885 et P. J. de Menasce, *Škand-Gumānist Vīčār* pp. 250-251. Le Temps cosmogonique limité est condition et fondement de la Création; il se «résorbera» dans le Temps infini, non que le monde doive disparaître, «au contraire, il demeure mais transfiguré et exempt de la tare du vieillissement, revenu à l'état transcendant qui était son état premier» (p. 251).

<sup>26</sup> Cf. Nyberg, *Questions* I pp. 227-235; J. J. Modi, *The Religious Ceremonies...* pp. 419-428.

céleste, et la succession liturgique de ces moments ne faisant qu'exemplifier les rapports entre ces hypostases célestes, leur dénomination même annoncera cette communicabilité des noms conforme à la norme de l'ontologie mazdéenne. Chacun des douze mois de l'année est nommé du nom d'un Archange suprême (*Amahraspand*, les «Saints Immortels») ou de l'un des Anges (*Yarasa*, «adorable»); de même, chacun des trente jours du mois. De même enfin chacune des heures canoniales est confiée à l'être céleste ou Ange qui en est l'archétype et elle est nommée de son nom<sup>22</sup>; et dans son entité céleste (*ménôk*), chacune de ces fractions du Temps est saisie comme une Personne. C'est cette Personne qui donne leur dimension aux moments du Temps terrestre comme moments liturgiques: on peut dire que l'Événement de ce jour est cette Personne, l'essence de ce jour est d'être le Jour de tel ou tel Ange, par le nom propre duquel il est nommé (v.g. le jour Ôhrmazd du mois Farvardin). Cette relation à l'Ange est la dimension-archétype qui donne à chaque fraction du Temps limité sa dimension en profondeur ou hauteur de Lumière, sa dimension de Temps éternel. Enfin, c'est à ce même titre que le partenaire céleste d'un être humain de Lumière ayant achevé le cycle de son Temps terrestre, peut se manifester à lui comme une Forme angélique sous le nom de laquelle (*Daēnā*, *Dēn*) nous avons vu transparaître le Temps éternel. Si l'Ange annonce à son âme: «Je suis ta Daēnā», cela revient à dire: «Je suis ton Éternité, ton Temps éternel.»

Sans doute, le jeu de ces représentations offre-t-il des difficultés, car la pensée opère ici non pas sur des concepts ou des signes abstraits, mais sur des Figures personnelles concrètes dont la présence impérative investit l'être qui, pour les contempler, doit aussi les réfléchir en lui-même. Il faut alors que sans confusion de leurs personnes, leur présence l'une à l'autre compose un seul Tout. Le Temps n'est pas la

<sup>22</sup> *Questions I*, p. 229 (*Bundahishn* fin du chap. I et chap. III); sur le nombre de «trente» Amahraspands (ou «Archanges») cf. Dhalla, *op. cit.* pp. 357 ss. Sur les heures canoniales, *Questions I* p. 237 (l'aurore céleste, le midi céleste, le coucher céleste, etc.); Jackson, *op. cit.* p. 129; Modj, *op. cit.* pp. 219; Spiegel, *Die Iranische Alterthumskunde II* p. 12.

mesure abstraite de la succession des jours, mais se présente lui-même comme une Figure céleste dans laquelle un être projette sa propre totalité, anticipe sa propre éternité, s'éprouve dans sa propre dimension-archétype. Car si le Temps se révèle sous deux aspects dont l'un est à l'image de l'autre, c'est aussi qu'il révèle la distension, le *retard* entre la personne céleste et la personne terrestre qui tend – ou au contraire manque – à en être l'image. En raison de tout cela, il est essentiel de considérer comment les rapports variables du mazdéisme pur et du zervânisme, avec les altérations possibles de ce dernier, signifiant le recul ou la prépondérance de la Personne du Temps, permettent à l'être qui projette en celle-ci sa propre personne, une expérience anticipant sa propre éternité.

2. – *Le Temps absolu du zervânisme.* – Ces variations de rapports, nous les avons thématiques précédemment comme *mazdéisme zervânisé* et comme *zervânisme mazdéanisé*. L'un et l'autre schéma présentent comme une tentative de réduction du *zervânisme intégral*. Celui-ci affirme la prépondérance absolue de Zervân, le Temps illimité, sur les deux Principes auxquels il donne origine comme Unité supérieure prégnante de l'un et de l'autre. Or, le mazdéisme zoroastrien ne pourrait transiger sur la prépondérance d'Ōhrmazd et son hétérogénéité absolue à l'égard d'Ahriman. Dans la vision mazdéenne pure, Zervân l'illimité exprime la norme même de l'être d'Ōhrmazd, comme l'expriment aussi bien sa Sagesse-Daênâ, son omniscience et sa Lumière infinie. Que maintenant la Figure de Zervân se détache de son être comme une Figure qui le devance, une première conséquence en sera que prenne relief en Ōhrmazd lui-même la dimension propre que nous relevions dans les êtres créés de sa Lumière. Mais une seconde conséquence en sera de subordonner les deux Principes antagonistes à un même niveau à l'égard de Zervân. Tandis que cette seconde conséquence ne peut que se heurter à un refus absolu de la part du mazdéisme pur, la première ne rendait pas impensable, sollicitait même peut-être, la réduction de l'un à l'autre schéma.

Ce que l'on peut appeler *mazdéisme zervânisé* nous est principale-

ment pensable et attesté par une interpolation d'inspiration zervânite dans le I<sup>er</sup> chapitre du *Bundahishn*<sup>20</sup>. La subordination d'Ōhrmazd y est atténuée; elle est marquée surtout par ce trait que c'est seulement par la Création, en la concevant par un acte de sa pensée, qu'Ōhrmazd devint alors souverain<sup>21</sup>. Cet acte de sa pensée produisant d'abord la Création à l'état céleste, opère une sorte de contrainte dialectique sur le monde idéal de l'Esprit négateur et le contraint à apparaître<sup>22</sup>. Il y a dès le principe en Ōhrmazd mouvement, *inquiétude* et lutte, et la théosophie mazdéenne fait sienne une vision qui serait inassimilable à une théologie rationaliste de l'Acte pur.

De son côté, le *zervânisme mazdéanisé* conservant sans réticence la prépondérance de Zervân, tout en rejetant dans un abîme extérieur la Puissance ahrimaniennne, ainsi que le fait le mazdéisme pur, accentue les traits précédents dans la personne d'Ōhrmazd. Le schéma nous est principalement attesté par deux textes. Dans le *Livre de la Sagesse céleste*<sup>23</sup>, Zervân apparaît comme un souverain dont la souveraineté est inaliénable; il n'est pas atteint par la Contre-Création d'Ahriman; il est exempt de la vieillesse, de la douleur et de la mort, et c'est avec son approbation qu'Ōhrmazd forme de sa propre Lumière, cette Création, les Archanges et la Sagesse céleste. Enfin le même livre fait trans-

<sup>20</sup> Cf. la pénétrante analyse de Nyberg découvrant l'exposé de cosmologie zervânite interpolé dans le chap. I du *Bundahishn*, *Questions* II pp. 36 ss. (texte in *Questions* I p. 212 l. 3 ss.). La schématisation philosophique nous impose ici une distinction entre mazdéisme zervânisé (intégrant le nom et le concept de Zervân en le subordonnant à Ōhrmazd qui le produit), et zervânisme mazdéanisé (subordonnant Ōhrmazd à Zervân, mais maintenant l'extériorité de l'Antagoniste, à la différence du Zervânisme intégral). Les prémisses et conséquences de ces altérations ont une très lointaine portée. Sur le mot *zervân* ou *zervân*, cf. *Questions* II p. 52; Nyberg, *Die Religionen...* pp. 380-388; L. H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay (1925) pp. 124-129.

<sup>21</sup> *Questions* I p. 212 l. 1-4 et 13-17 (création du Temps illimité et du Temps à longue domination comme instrument).

<sup>22</sup> *Ibid.* l. 12-24 et *Questions* II p. 40.

<sup>23</sup> Sur ce livre cf. W. Geiger und E. Kuhn, *Grundriss der Iranischen Philologie* II pp. 107-108; sur la forme des mots du titre, Nyberg, *Questions* I pp. 242-246; cf. principalement le texte p. 196, 2<sup>me</sup> alinéa. Plastiquement, Zervân exempt de vieillesse, ayant son image dans le Temps créé sous forme d'un jeune homme, ne rappelle que de loin «l'Ancien des jours».

paraître sous la figure de Zervân, la figure même du Destin, le *Fatum* (*bakhsh*)<sup>33</sup>.

Plus précis encore est un petit traité mazdéen de controverse, en persan, avec les docteurs de l'Islâm (d'où son titre '*Olamâ-ye Islâm*')<sup>34</sup>, car l'auteur semble lui-même professer la doctrine zervânite. « Dans la religion de Zarathoustra, dit-il, il est révélé qu'à l'exception du Temps tout le reste est créature, tandis que le Temps, lui, est le Créateur<sup>35</sup>. » Il produisit d'abord le Feu et l'Eau; lorsqu'ils furent réunis l'un à l'autre, Ôhrmazd devint existant. Il est remarquable que la naissance éternelle de l'être personnel d'Ôhrmazd résulte ici de la conjonction de ces deux Eléments qui en hermétisme sont les symboles par excellence de l'Opération alchimique comme génération de l'humanité divine<sup>36</sup>. Ôhrmazd tout lumineux, pur, d'un parfum suave, aperçoit dans les profondeurs de l'abîme son redoutable Adversaire. Il éprouve surprise et inquiétude. Il réfléchit à la manière de mettre en mouvement les forces qui pourront en venir à bout, et il crée le Temps à longue durée<sup>37</sup> comptant XII millénaires, qui est manifesté dans la Sphère céleste constellée des XII Signes du zodiaque<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Questions II p. 54.

<sup>34</sup> Il en existe deux rédactions persanes différentes, cf. Dhabbar, *The Persian Rivayats*... pp. 437-457, et Junker, *op. cit.* pp. 143 ss.

<sup>35</sup> D'accord avec Junker p. 143 l. 33-34 il faut corriger le texte qui suit (correspondant à *Rivayats* p. 450 et à l'édition p. 81 l. 8). « Il n'est personne que l'on puisse appeler son Créateur, puisqu'il n'a pas été fait de ce qui est soi-même création » (et non pas « because it had not yet made the Creation »).

<sup>36</sup> Les doctrines alchimiques de ceux que l'on a appelés les « Mages » (Ostâns, etc.) sont déjà partiellement connues. L'on a encore peu considéré, semble-t-il, la doctrine alchimique impliquée dans le zoroastrisme « orthodoxe ». On trouve, par exemple, que si la fumée ahrimanienne s'est mêlée au Feu, c'est sans se combiner avec sa luminosité dont elle est l'antagoniste (d'où le Feu pur et purifiant ne saurait être la substance de l'Enfer). « Les créatures d'Ôhrmazd (l'Eau et le Feu par ex.) ne sauraient s'entre-détruire. » Cf. de Menasce, *op. cit.* p. 36. — Forment couples et sont complémentaires des êtres de même essence, mais jamais Lumière et Ténèbres qui sont contradictoires. Et c'est capital. Cf. encore J. Hertel, *op. cit.* index s. v. *Grudsser*.

<sup>37</sup> Ainsi qu'il faut lire avec *Rivayats*, p. 451. Junker, *op. cit.* pp. 143-144 a malheureusement lu tout le contraire, et le schéma devient inintelligible.

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 451. Cf. *Ménôké Xrat* in *Questions* I p. 198 (les deux derniers alintés); p. 214 (les quatre dernières lignes). Je laisse de côté ici la question de savoir lequel

Jusqu'ici le drame résulte du choc entre la Puissance de Lumière (assistée de Zervân ou subordonnée à lui) et une Contre-Puissance qui lui est tout *extérieure*, comme dans le mazdéisme pur. Voici maintenant que ce choc est conçu comme un drame *intérieur* à la divinité suprême elle-même, parce que celle-ci en la *personne* de Zervân contient à la fois la hauteur de Lumière et la profondeur de Ténèbres. C'est alors la vision du *Zervânisme intégral*. Le schéma nous en a été transmis par des sources chrétiennes, notamment par l'écrivain arménien Ezrik. Il n'y a pas à s'étonner si les soucis de la polémique ont fait disparaître de la forme toute trace de grande inspiration mythique, pour lui donner une apparence un peu ridicule<sup>24</sup>.

Avant que rien n'existât, fait-on dire aux Mages, ni cieux ni terre ni aucune création, existait Zervân. Et dès le principe, une double signification nous est montrée sous ce nom : celle de Destin (*bakhsš*) que nous connaissons déjà, et non moins riche de conséquences, celle de

---

des deux chiffres, de IX ou XII millénaires, est plutôt de provenance zervânite que mazdéenne. Sur la difficulté que présente la nature abrimanienne reconnue (in *Mémoirs Xras*) aux «sept» planètes (y compris donc le soleil et la lune qui appartiennent pourtant à la création initiale d'Öhrmazd). Cf. Nyberg, *Questions II* pp. 62-65, et l'esquisse sur l'astrologie iranienne donnée par J. de Menasce *op. cit.* pp. 45-49. L'explication de type courant et dont on se contente trop couramment (dégradation de divinités consécutive aux circonstances politiques de la rencontre entre deux religions) passe vraiment à côté de l'essentiel, comme déjà le remarquait opportunément Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, Göttingen 1934, pp. 29-31. — Quant aux XII signes du Zodiaque considérés comme douze généraux (*pehlevi spâhbat*) aux côtés d'Öhrmazd (et les sept planètes comme sept généraux aux côtés d'Ahriman), notons que chez l'ismaélien Nâjire-Khosraw les Sept Prophètes Énonciateurs, inaugurant respectivement chacune des sept périodes d'un Cycle, sont également les «généraux» commis par la Première Intelligence (*Jâmi' al-Hikmatâin* p. 121).

<sup>24</sup> Cf. les textes in Nyberg, *Questions II* pp. 71 ss.; Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés II*, pp. 88 ss.; le texte du moine nestorien Johannan bar Penkayé publié par P. de Menasce, *Autour d'un texte syriaque inédit de la religion des Mages* (BSOS IX 1937-1939, pp. 537-561). Cf. déjà Junker, *op. cit.* pp. 142-143. — A propos de ce mythe, on a parlé de mythologie puérile, de mythe grossier et primitif. Quelle que soit la responsabilité d'Ezrik et des autres écrivains chrétiens, une chose est sûre : on ne voit pas pourquoi la «spiritualisation» serait forcément au terme d'une longue «évolution», et pourquoi une «évolution» ne produirait pas aussi bien la dégradation d'une spiritualité dite «primitive».

Gloire ou Lumière céleste de Gloire (*خوار*), clef de voûte de la théosophie mazdéenne. Il est rapporté ensuite que pendant un millénaire Zervân célébra des sacrifices pour qu'un fils lui naquit, lequel serait appelé Ōhrmazd et serait le créateur des Cieux et de la Terre. Mais voici qu'un doute naît dans l'esprit de Zervân: cette liturgie solitaire n'est-elle pas en vain? Est-elle efficace? Ōhrmazd, l'enfant de sa pensée et de son désir, naîtra-t-il vraiment? Alors de cette pensée et de son doute, deux êtres sont conçus: l'un est Ōhrmazd enfant de son acte liturgique, tandis qu'Ahriman est l'enfant de l'Ombre, de la Ténèbre de son doute. Mais Zervân n'est conscient tout d'abord que du seul fait qu'ils sont deux, et il fait vœu d'investir de la royauté sacerdotale le premier des deux qui se présentera.

Ce vœu est connu d'Ōhrmazd qui en sa loyauté et sa simplicité d'être de Lumière en informe Ahriman, lequel à lui seul par sa «connaissance tardive» n'en aurait rien su. A peine le sait-il qu'il s'arrange pour naître avant terme, pour ainsi dire, et se présente devant son père (qui est aussi sa mère)<sup>39</sup>. Zervân lui demande: «Qui es-tu donc? – Je suis ton fils.» Zervân courroucé, de lui répliquer: «Mon fils est d'une odeur suave et il est lumineux, et toi, tu es ténébreux et mal odorant.» Et voici qu'Ōhrmazd né à son heure, lumineux et d'une odeur suave, se présente à son tour devant Zervân, qui reconnaît aussitôt que c'est lui son fils, pour qui il célébra ces longues liturgies. Alors il veut l'investir du sacerdoce royal, et il le bénit. Mais Ahriman intervient et rappelle à Zervân son vœu. Pour ne pas violer ce vœu, Zervân doit se résoudre à un compromis: «O être faux et malfaisant, il te sera donné un règne de 9000 ans, et Ōhrmazd sera souverain sur toi<sup>40</sup>. Après 9000 ans, Ōhrmazd règnera, et tout ce qu'il voudra faire, il le fera.»

Le thème dominateur du zervânisme impose donc une vision qui serait insupportable pour le pur mazdéisme zoroastrien: la primogéni-

<sup>39</sup> Le *Bundahishn* déclare également qu'Ōhrmazd «s'est acquis la position de mère et de père de la Création» (*Questions* I p. 221). Une autre opinion attribue cependant aussi à Ōhrmazd et Ahriman une mère céleste nommée *Xvashzag* (diminutif de tendresse correspondant en français à quelque chose comme «la toute belle») sorte de *Venus Urania* iranienne, dit Nyberg, *Questions* II, p. 83.

<sup>40</sup> Sur cette traduction cf. l'importante note in *Questions* II p. 73 n. 1.

ture d'Ahriman. Plus grave encore : Ahriman est le prince de ce monde, et son règne est légitime puisque Zervân, pour ne pas violer son vœu, a dû lui-même l'investir de la royauté. Ôhrmazd certes est souverain, mais il ne règne pas ; il ne règnera qu'à la fin de cet *Alôv*, à la fin des 9000 ans. Le cycle des millénaires n'est même plus imposé par Ôhrmazd lui-même, comme dans la dramaturgie du mazdéisme. Il est décidé par Zervân, comme un compromis, parce que pour éliminer l'Ombre, la Ténèbre enfantée par son doute, il doit accepter de se limiter lui-même : le Temps limité, notre *Alôv*, Temps de notre monde, est le repentir de Zervân l'éternel.

La dialectique du *Non* et du *Oui* introduite ainsi à l'intérieur de la divinité, commande une cosmogonie que l'on peut comparer à celle dont Schelling se proposa la mise en œuvre spéculative dans son esquisse sur les *Âges du Monde*<sup>12</sup>. Ici également la contradiction du *Oui* et du *Non*, portée dans l'éternité même, brise l'éternité et pose une suite d'éternités ou d'*Aïôns* à la place d'une seule. L'éternité se résout en Temps<sup>13</sup>. A cette contradiction s'origine la succession des *Âges du Monde* : au cycle d'Ahriman succédera un nouvel *Alôv*, celui d'Ôhrmazd. Dans la théosophie ismaélienne également ce sont les deux phases de Lumière et de Ténèbres de l'Ange démiurge de notre cosmos, qui motiveront l'alternance des Cycles d'épiphanie et d'occultation<sup>14</sup>. La résolution eschatologique du présent *Alôv* est semblable, il est vrai, dans le zervânisme et dans le mazdéisme pur : c'est l'élimination de la Puissance de Ténèbres. Mais le Temps infini se détachant d'Ôhrmazd pour s'élever, au-dessus de lui, à l'horizon de toutes les créatures de

<sup>12</sup> Schelling, *Les Âges du Monde*, trad. S. Jankélévitch, Paris 1949. La religion des Mages y est nommément évoquée (pp. 30, 48, 99).

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 137. — Il faut noter que le mazdéisme aspire non pas au recommencement mais à la restauration de toutes choses, retour à l'état originel, ἀποκατάστασις. On trouve cependant aussi (*infra* dans le mythe développé par Dion) rapportée à la religion des Mages l'idée d'une succession indéfinie de Cycles explicitement mentionnée (comparer *infra*, dans l'ismaélisme, la succession des Cycles tendant à la restauration finale, la Grande Résurrection).

<sup>14</sup> Avec cette différence que le premier Cycle est un Cycle de Lumière, non pas un Cycle de domination ahrimanienne. Si la Ténèbre s'y origine à un être de lumière, celui-ci n'y est plus la divinité suprême. Cf. *infra* § 3 et le second entretien.

Lumière, c'est aussi toute une zone archétypale nouvelle qui s'étend maintenant à la démesure de cet Infini.

Nous avons mentionné précédemment le concept mazdéen des Fravartis (fravashi, farvabar, ferouër), archétypes célestes des êtres de Lumière<sup>44</sup>, remplissant à l'égard des créatures terrestres le rôle d'Ange tutélaire. Ohrmazd révéla à son prophète que sans leur concours et leur aide il n'aurait pu protéger sa Création contre l'assaut d'Ahriman<sup>45</sup>. Maintenant, l'épisode d'un choix préexistantiel fonde toute l'anthropologie mazdéenne et motive sans doute le plus clairement la dénomination de ces entités féminines archétypes, comprises comme «celles qui ont choisi»<sup>46</sup>. Au prologue des millénaires de la période du *Mélange*, Ohrmazd nit les Fravartis des humains en présence d'un libre choix auquel s'origine leur destin (c'est-à-dire leur Temps, leur *Alóv*): ou bien demeurer dans le monde céleste à l'abri des ravages d'Ahriman, ou bien descendre et s'incarner dans des corps matériels pour combattre Ahriman dans le monde terrestre<sup>47</sup>. A la proposition de descendre sur terre pour combattre, les Fravartis ont répondu *oui*. Il se produit alors comme un dédoublement. La Fravarti incarnée finit par être identifiée avec l'âme; cependant cette âme ne laisse pas d'avoir une dimension-archétype, puisque sa condition céleste était d'être un archétype. Elle n'est en fait que la personne et la partie terrestre d'un Tout, d'une syzygie, que complète une personne céleste, un autre «Elle-même» qui est son Destin, l'Ange-âme, le Moi céleste qui vient à sa rencontre *post mortem*, sur la route du Pont Činvat, celle que pour cette raison les textes appellent «l'Âme sur la voie»<sup>48</sup>, et qui elle-même se nomme Daēnā.

<sup>44</sup> Cf. un exposé sommaire in M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, New York 1938 pp. 232-243, 375-378.

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 238 et Yasht XIII, 12, 13, 28, 76, etc. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943, p. 143.

<sup>46</sup> Cf. d'autres étymologies, Bailey *op. cit.* pp. 107 ss.

<sup>47</sup> Texte du *Bundahishn* *ibid.* p. 108 et *Questions I* pp. 236-237.

<sup>48</sup> Cf. Dhabhar, *The Persian Rivayats*... p. 511 (*Saddar Bundehesh*, chapter X v. 9, ravān-e rāh). Cf. Bailey *op. cit.* p. 115 (dēn = ravān I rā). Je compte revenir plus longuement ailleurs sur cette question capitale.

A cela aussi se suspend toute une éthique chevaleresque<sup>49</sup>. Perdre cette dimension-archétype, c'est littéralement cesser d'avoir un Ange, c'est mourir comme peut mourir une âme; c'est cesser de répondre pour son partenaire céleste, qui alors ne peut plus répondre de son âme terrestre. Ohrmazd n'est pas un Dieu tout-puissant imposant une Loi, des épreuves ou des souffrances auxquelles on se soumet sans comprendre. Il est celui dont les compagnons partagent le combat, assument la souffrance, et qu'ils ne trahissent pas. Dans l'éthique zervânite, les Fravartis ne sont plus seulement les chevaliers d'Ohrmazd, mais ses membres souffrants, ceux en qui «il endure affliction»<sup>50</sup>, parce qu'Ohrmazd y prend déjà les traits du Dieu agissant et souffrant, annonçant l'Homme primordial du manichéisme.

Mais il y a plus; une indication extraordinaire sur laquelle la méditation philosophique, sollicitée d'en tirer toutes les conséquences, semble s'être encore peu exercée. L'ontologie mazdéenne du monde céleste des Archétypes accorde à leur tour à chacun de ceux-ci également une Fravarti: les Archanges (*Amerta Spanta*), les Anges (*Yazata, Izad*) ont chacun leur Fravarti. Bien plus, Ohrmazd lui-même a sa Fravarti<sup>51</sup>. Mais alors, cet «Ange d'Ohrmazd» ne peut être comme l'Ange de Yahweh qui se tient devant sa Face et le manifeste à ses créatures. Il est

<sup>49</sup> Comme le dit Eugenio d'Ors, commentant l'idée avestique de l'Ange, «la religion de Zoroastre se traduit en une sorte d'Ordre de Chevalerie». *Introducción a la vida angélica*, Buenos Aires 1941, p. 111.

<sup>50</sup> «andkta ... dits». Cf. les justes remarques de Nyberg *Questions II* pp. 80-81. Les créatures d'Ohrmazd (comme pour Ahriman ses contre-créatures) en sont les «membres»; elles sont dans une sorte d'union mystique avec celui qui les a formées, mais l'essence d'Ohrmazd en soi est inaccessible au mal.

<sup>51</sup> Sur les Fravartis des Archanges cf. v. g. Yasht XIII, 82-84; in *Vendidâd XIX*, 46-48 il est prescrit à Zarathoustra d'invoquer la Fravarti d'Ahura Mazda (cp. avec Yasht XIII, 80). L'article de Dhalla, *Ahura Mazda's Fravashi* (Fravarti) (in *The Indo-Iranian Studies in honor of Darab Sanjana* pp. 115-116) n'aborde malheureusement pas le fond de la question. On touche ici à une structure archétypale. Le théologien prêtre J. J. Modi, référant à une vision de Catherine Emmerich, fait allusion à ce qui serait la «Fravarti» de Christ, cf. ses *Dante Papers* (Bombay 1914) 7: *Angelology* pp. 157-158. On connaît d'autre part les rapports étroits qui dans l'ancienne Eglise unissent Angelos Christos et Archange Michel, cf. Hans Söderberg, *La Religion des Cathares*, Uppsala 1949, pp. 77 ss. (Cf. encore supra n. 9, infra n. 55 et II n. 46).

bien plutôt l'Ange qui le devance parce qu'il le révèle à lui-même et lui manifeste l'horizon de Zervân illimité, son advenir éternel. Si les Archétypes ont à leur tour leur Ange, si Ohrmazd lui-même qui les a conçus comme des Puissances conscientes et agissantes, a également son propre archétype-archange, cette intuition extraordinaire projetant à leur tour les Archétypes dans une nouvelle dimension archétypale, n'est intelligible que si cette dimension ouvre, dis-tend de la distance et de la distension à l'intérieur même de l'Eternité. Il faut alors que l'être d'Ohrmazd ne soit pas une existence immuable et immobile, celle de l'Acte pur des théodicées rationnelles, mais soit projeté dans la dimension d'un Futur éternel. Son Ange est envers Ohrmazd dans le même rapport que la Daēnā (l'Alóv) avec l'être humain (la Fravarti incarnée), lequel n'atteindrait eschatologiquement à son Ange que pour être entraîné avec lui en une nouvelle hauteur, comme si un nouvel archétype-archange devançait toujours de nouveau leur syzygie. Ohrmazd et tous les êtres de l'univers céleste sont entraînés dans le mouvement ascensionnel d'éternités illimités, vers des horizons et des actes de pensées créatifs d'univers encore informulables. On peut alors parler ici aussi d'une cosmologie en « style gothique ». En ce sens l'horizon zervânite, celui du Temps absolu sans rive, sans origine et sans fin, serait vraiment à la mesure de l'univers mazdéen de ces archétypes-archanges qui loin d'être « fixes » se multiplieraient au-delà d'eux-mêmes, émettant toujours un nouvel Ange en avant d'eux-mêmes.

Mais il reste pourtant dans le schéma du zervânisme intégral quelque chose d'irréductible à l'exigence mazdéenne sans compromis. Il reste dans la dramaturgie zervânite une ambiguïté capable de compromettre ce prodigieux essor infini, car elle peut induire les Fravartis incarnées en une trahison qui précisément les prive de leur dimension en hauteur de Lumière. C'est qu'Ahriman est le prince légitime de ce monde; en outre, bien qu'il soit Puissance de Ténèbres, ces Ténèbres sont un aspect de la divinité suprême elle-même. Affirmer ce monde, c'est servir sans doute la Puissance de Ténèbres, mais n'est-ce pas encore servir la divinité qui a elle-même enfanté cette Ténèbre, et fait de ce Temps le Temps de son Courroux, de son renoncement à être elle-

même? Et tel semble en effet le secret du culte nocturne rendu à Ahri-man par certains Mages, au dire de Plutarque. L'effort pour surmonter le dualisme radical aboutit donc à instaurer la Ténèbre comme norme du Jour; ce qui était le « Jour de l'Ange » s'inverse en « jour d'Ahriman ». Pour que l'aube de la Résurrection luise sur la nuit de ce jour mensonger, pour que grandisse le Jour qui sera la négation de cette négation, il faudra que le schéma zervânite subisse certaines altérations dramaturgiques. À la différence du mazdéisme zervânisé ou du zervânisme mazdéanisé, il pourra être conservé dans un aspect de son idée essentielle, celle d'une Unité médiatrice de la dualité Lumière et Ténèbres; mais à la condition que cette Unité, cessant d'être au niveau de la divinité suprême, régresse à un rang ontologiquement postérieur.

3. — *Altérations dramaturgiques.* — Force nous est malheureusement de ne mentionner ici qu'en quelques mots ces altérations dramaturgiques, dans la mesure où elles nous préparent à considérer le schéma des périodes et cycles de la mytho-histoire ismaélienne.

Les altérations de la dramaturgie zervânite nous sont attestées par des sources grecques et par des sources islamiques. Dion de Prouse, en sa 36<sup>me</sup> Oraison, nous a transmis le célèbre mythe du char des Mages, qui semble provenir d'un psautier de Mages célébrant les mystères de Mithra, et que l'on a pu comparer à la célèbre vision d'Ezéchiel. Le char est attelé de quatre coursiers typifiant les Eléments, consacrés aux divinités qu'ils représentent respectivement. L'un d'eux est pourvu d'ailes, d'une beauté et d'une splendeur surpassant l'apparente nature animale de son mythe; il est l'âme du conducteur invisible, et il est toujours en mouvement durant les périodes qui se succèdent sans cesse dans les éternités. On peut reconnaître en lui Ohrmazd, comme âme de Zervân (ainsi qu'il le sera dans le manichéisme), et Zervân ici encore est expressément identifié à la Sagesse éternelle<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Cf. Nyberg *Questions* II pp. 91-99 (rappelant *Phèdre* 246 D-249 D, les chars ailés de Zeus et des dieux, la course des âmes); Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés* I pp. 91 ss. et II pp. 142 ss.; F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* II pp. 60-64 (cf. autre exemplification du mythe du char appli-

De son côté, Plutarque mentionnant le rite inouï de Mages auxquels nous faisons allusion tout à l'heure, fait intervenir parmi les *dramatis personae* une nouvelle figure, celle de *Mithra le médiateur*. Une nouvelle tétrade zervânite est présumée ici : Zervân, Ôhrmazd, Ahriman, Mithra<sup>42</sup>.

C'est précisément cette idée de médiateur que met en relief l'exposé du zervânisme, tel que nous le devons à cet honnête historien persan des religions que fut Shahrastâni (XII<sup>me</sup> siècle). C'est elle qui altère radicalement le schéma du zervânisme intégral, et fait cesser toute ambigüité dans l'anthropologie et l'éthique qui lui correspondent. Ténèbres et Lumière ne s'affrontent pas dès l'origine en un dualisme irréductible, mais naissent d'un même être, qui fait se «temporaliser» le Temps, et cette idée est certes zervânite. Seulement cet être qui est l'Unité supérieure et médiatrice donnant origine aux contraires, n'est plus la divinité absolue originelle. Zervân est l'un des êtres de Lumière, le plus grand des Anges : il se produit donc un décalage, une régression du niveau auquel éclate la dualité, et avec elle le Temps cyclique. L'objet du doute de Zervân est formulé en termes plus métaphysiques que dans le mythe d'Eznik : «Peut-être cet upivers n'est-il rien?», ou comme chez ceux que Shahrastâni appelle les Gayômartiens (du nom de Gayômart, l'Anthrôpos primordial) : «Si j'avais un Adversaire, comment serait-il?»<sup>43</sup> Vertige de néant, pensée de l'Autre qui, comme telle, en-

qué à l'Ange Smoaba, in Yasna LVI, 27-29). Le char des Mages a inspiré des comparaisons avec la célèbre vision d'Eschiel à laquelle s'origine la mystique judaïque de la *Merkaba*, cf. Bouaset-Gressmann *op. cit.* pp. 355-357, Reitzenstein, *Das Iranische Erlösungsmysterium*, pp. 246 ss.

<sup>42</sup> *De Iside et Osiride*, chap. 46-47. Cf. E. Benveniste, *The Persian Religion...* chap. IV (cf. supra n. 8) notamment pp. 89 ss. Nyberg, *Die Religionen...* pp. 392 ss. (Sur les tétrades zervânites *Questions* II 108 ss.).

<sup>43</sup> Shahrastâni, *Kitâb 'al-milâl*, lith. Teheran, 1288 H., pp. 113-114. Je ne crois pas qu'il faille pousser à l'extrême l'information historique (R. Reitzenstein und H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus...* pp. 236-239). Sans doute, la secte des Gayômartiens ne nous est attestée que par Shahrastâni, mais rien ne permet d'affirmer qu'il ne disposait pas de données que nous n'avons plus. Si même son effort personnel de systématisation est décelable, son *exegesis* est elle aussi un fait «historique». Chez les Gayômartiens, l'Ange Zervân al-kabr (Zervân le Grand) des Zervânites de Shahrastâni ne paraît pas. C'est Ôhrmazd lui-même (Yasdân) qui par

gendre cet Autre et déchaîne un combat dans le Ciel, un combat de trois millénaires. Ce sont les Anges dans leur ensemble qui assument alors ici le rôle de Mithra ou de l'Archange Michel, dans ce rôle médiateur qui a permis aussi bien de reconnaître les traits de l'une et l'autre figure dans ceux de l'Ange Metatron, dominant une si grande partie de la littérature mystique juive<sup>44</sup>. Dans le récit de Shahrastâni, les Anges imposent à Ahriman un temps de VII millénaires pendant lesquels le monde lui sera livré, mais au terme desquels il devra le restituer à la Lumière<sup>45</sup>.

Nous verrons que dans le schéma ismaélien de la mytho-histoire, l'Ange qui correspond à l'Ange Zervân est non seulement le médiateur donnant origine à la Lumière et aux Ténèbres ainsi qu'à leurs Cycles respectifs, mais qu'il est aussi le médiateur de la victoire sur les Ténèbres, le médiateur de sa propre victoire sur lui-même. A cette victoire doivent ensuite contribuer tous les siens, faits à son image, ceux dont il est l'archétype, en assumant à tour de rôle un Combat que rythment les heptades de millénaires. Shahrastâni, en conclusion de la médiation angélique, rappelle l'épisode fondamental du choix et de la descente des Fravartis sur terre. Au combat de l'archange Michel répond ici non pas l'idée d'une « chute des Anges » (jamais en termes mazdéens, un Ange, *Izad, fereshta*, ne peut être « mauvais »), mais une descente volontaire, un renoncement volontaire à la Demeure de Lumière pour assumer le périlleux combat sur terre. C'est une semblable structure angéologique qu'affirmera l'anthropologie ismaélienne.

4. — *Le Temps comme Personne-archétype.* — L'épisode de la descente sur terre des Fravartis des humains est donc à la fois la conséquence et

son doute engendre son Antagoniste. Le rôle médiateur des Anges est semblable chez Zervânites et Gayômartiens (à noter que chez ces derniers le motif de la descente des Fravartis paraît explicitement).

<sup>44</sup> Cf. H. Odeberg, *J Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928, pp. 131-133 (cf. supra n. 9 et 51). Ce ne sont pas tellement les dérivations « historiques » qui sont à rechercher ici ; il n'y aura jamais de solution décisive. Approfondir ce que signifie la récurrence d'un archétype est une tâche déjà suffisante et satisfaisante.

<sup>45</sup> Je ne crois pas que le chiffre de sept millénaires (au lieu de neuf ou douze) soit dû à une erreur de manuscrit. Ce n'est pas un hasard qu'il concorde précisément avec le schéma ismaélien et les correspondances astrologiques du Grand Cycle.

le signal du *virement* du Temps éternel en Temps limité. Très opportunément Shahrastâni en fait mention au terme de son exposé du zervânisme modifié. A notre tour, c'est en concentrant notre méditation sur ce motif que nous pourrions, je crois, entrevoir au mieux comment il est possible que le Temps éternel soit appréhendé comme Personne céleste, et quelle expérience du Temps sous son double aspect s'exprime dans cette personnalisation. Rappelons-nous simplement certaines de nos constatations initiales: chaque être est composé de sa partie terrestre et de sa contre-partie céleste, son archétype ou son Ange. D'où à travers et par toute réalité il est possible de voir transparaître une personne, c'est-à-dire de saisir cette réalité *comme* ou *dans* sa personne céleste. Les fractions du Temps (mois, jours, heures) sont elles-mêmes visualisables comme des Personnes (Ange et Archange dont elles portent le nom et qui en sont l'Événement). Cette relation à leur Ange constitue précisément leur dimension-archétype; c'est elle qui rend possible de les saisir comme un Tout complet, et par là de les saisir comme des Personnes. Cette norme vaut *a fortiori* pour la Fravarti incarnée comme âme humaine terrestre, dont la contre-partie céleste est l'Âme de Lumière ou Ange qu'elle rencontre «sur la voie» du Pont Çinvat séparant les deux univers. La visualisation non seulement de toute réalité comme d'une personne, mais de cette personne comme transcendante et céleste, dépend donc essentiellement dans tous les cas, de cette dimension-archétype constituée par la relation avec l'Ange, dimension-en-«hauteur de lumière» laquelle décide de toute la structure de l'ontologie mazdéenne.

Essayons de garder présente en la pensée cette norme fondamentale pour suivre pas à pas un circuit de constatations qui se dessine ici. Non seulement les fractions du Temps apparaissent comme des Personnes célestes, c'est-à-dire comme individuations éternelles, mais le Temps absolu lui-même, le Temps éternel, transparaît en Figures personnelles multiples: Zervân, le Temps éternel est un souverain; il est Sagesse-Daëná; Zervân est Destin; Zervân est Lumière de Gloire, comme nous l'enseigne le mythe rapporté par Eznik. En outre les équivalents grecs qui furent donnés de ces notions iraniennes, tendent à fixer le

jeu des transparitions sur la vision d'une Figure déterminée, nommément celle de l'*Agathos Daimôn*, c'est-à-dire sur une Figure qui chaque fois devient l'Ange tutélaire ou le parèdre céleste. La transparition correspond à celle qui en Zervân laisse entrevoir Daênâ, et en celle-ci le Moi céleste. Et c'est précisément cette transparition, insistante et précise, qui doit nous permettre de poser avec quelque espoir cette question: quel mode d'existence et d'expérience vécue présuppose l'apparition (le phénomène) du Temps éternel comme Figure personnelle, et comme tendant à se fixer dans la forme de l'Ange qui est le parèdre céleste et, comme tel, l'archétype, le guide et le destin de la vie? Comme telle également, cette forme de l'Ange-parèdre signifie une totalité, laquelle n'est consommée que par la conjonction de la personne terrestre et du Moi céleste qui en est la surexistence. Jusqu'à cette conjonction – en d'autres termes, jusqu'à ce que la Fravarti incarnée se soit conjointe, lors de son retour, à l'Ange venant au-devant d'elle «sur la voie» du Pont Cinvat, – l'âme terrestre est en déficience, en retard sur elle-même, c'est-à-dire sur la totalité de son être. En bref, nous sommes conduits à cette constatation: la visualisation du Temps éternel comme d'une personne qui s'identifie à la Personne-archétype de chaque moi terrestre, signifie littéralement qu'en revanche le Temps limité terrestre, le Temps dont Ohrmazd a besoin pour expulser Ahri-man de sa Création, bref le Temps que nous sommes nous-mêmes (pour nous, les Terrestres, le Temps tout court) – ce Temps est de «l'éternité retardée»<sup>37</sup>. C'est pourquoi nous pouvions déjà comprendre dans l'annonciation *post mortem* de l'Ange «Je suis ta Daênâ», l'équivalent de «Je suis ton Éternité».

Resterait maintenant à consolider et à illustrer ce circuit de constatations par des exemples. De nombreux textes pourraient ici nous édifier. Je vais au plus court en condensant à l'extrême les thématiques.

1. Une première série d'exemples s'attacherait à montrer l'épiphonie du Temps éternel comme essentiellement multiforme, c'est-à-dire l'*Alôv* comme παντόμορος θεός<sup>38</sup>. Non seulement cette moda-

<sup>37</sup> Selon l'expression de Nédoucelle.

<sup>38</sup> Cf. R. Reitzenstein, *Das Iranische Erlösungsmysterium* pp. 172 ss.

lité fonde ses épiphanies multiples, mais elle rend possible la « transition exégétique » conduisant l'être de l'hypostase en soi à son être dans ce qu'elle opère. C'est grâce à cette multiformité que le Temps éternel peut se montrer *chaque fois* comme Figure-archétype, car par là-même est assurée sa Présence totale dans le « chaque fois ». L'idée d'une unité qui est respectivement celle de chaque membre d'un Tout et aussi l'unité de leur ensemble, se vérifie également à propos de la heptade archangélique, dans le mazdéisme et dans le très ancien christianisme<sup>44</sup>. Elle rend possible une simultanéité de l'unité et de la pluralité divine qui échappe au dilemme simpliste opposant monothéisme et polythéisme. Ce serait l'occasion de donner une valeur nouvelle au terme jadis proposé de « kathénothéisme », comme étant ici la catégorie hiérophanique du « chaque fois »<sup>45</sup>. Ce que cette dernière signifie, c'est qu'étant donnée la Figure sur laquelle tend à se fixer le jeu des transpositions de l'Alóv, le mode d'existence de l'âme pour laquelle le Temps éternel s'épiphane comme une Figure qui en est la dimension-archétype, n'aboutit dans son élan suprême ni au vide de son propre isolement, ni à une présence divine uniformément nommable, mais à une individuation de celle-ci rigoureuse et irremplaçable (*καθ' ἑνα, singulativim*).

C'est sous l'aspect d'une individuation éternelle qui est chaque fois une totalité, que se présentent les épiphanies de l'Alóv. On en pourrait concevoir un nombre préalablement déterminé, mais à son tour chacune se multiplie. Ce sont, par exemple, les archétypes célestes ou Figures personnelles des divisions de l'année mazdéenne typifiant des Puis-

<sup>44</sup> Sur les origines de ce procédé iranien de numération (considérant chaque fois la totalité comme une unité nouvelle s'ajoutant au nombre des membres qui la composent) cf. Reitzenstein *ibid.* pp. 154 ss. et Nyberg *Questions II* pp. 54 ss. Que ce ne soit nullement une « logique naïve » cf. déjà les remarques de Junker *op. cit.* pp. 160-161. Cf. l'inscription chrétienne de Milet où chacun des Sept Archange Aïons est aussi le Tout (Drissmann in Reitzenstein *ibid.* p. 175 n. 2; *ibid.* Christ comme *auriga Cherubim*, cf. alors *supra* n. 52, le mythe du char). En outre, publié par Reitzenstein, *Eine frühchristliche Schrift von der dreierlei Früchten des christlichen Lebens* (in *Z. f. d. neut. Wiss.* 1914) où Christ est simultanément l'ensemble et l'un des sept Anges (pp. 67-68, 82).

<sup>45</sup> Cf. Betty Heimann, *Indian and Western Philosophy, a Study in Contrasts*, London 1937, pp. 37 ss. Et ce n'est pas un problème particulier à l'Inde.

sances personnelles créatrices. On relève d'autres exemples de pareille iconographie mentale dans les calendriers gnostique, noçayri, ismaélien<sup>61</sup>; dans le manichéisme enfin, ce sont les Douze jeunes filles, vertus ou «majestés», les «douze glorieuses filles de Zervân», mystère qui dans les douze heures de Lumière conduit de la Terre à la Lumière parfaite. Mais en outre le Temps lui-même comme totalité éternelle, s'épiphänise en Figures individuées, celles dont le jeu de transpositions réciproques se fixe sur celle d'une Figure qui peut nous permettre de définir pour quel mode d'existence le Temps éternel s'annonce de la sorte<sup>62</sup>.

Zervân est la Sagesse éternelle; Zervân est Destin (*baksh*) comme finalité élue et impartie dès l'origine et reconduisant à elle-même (destin personnel ou finalisation qui est autre chose que ce que l'on appelle couramment fatalisme). C'est en tant que Destin et Destinée personnelle que Zervân se présente aussi comme *xvarr* (avestique *xvarenah*) c'est-à-dire comme la Lumière céleste de Gloire, le «Feu victorial» qui est en premier lieu la propriété des *Yazatas* célestes<sup>63</sup>. Cette Gloire fut manifestée visiblement comme nimbe et flamme auréolant les princes des dynasties sacrées antérieures à nos chronologies; cette visibilité, elle la retient encore dans le nimbe stylisé qui de la figure du Saoshyant mazdéen, la transfère en Occident aux représentations du Christ, en Orient aux figures de Bouddhas et de Bodhisattvas. Mais elle n'est pas seulement le charisme royal et sacerdotal; elle est la puissance qui constitue et cohère l'être d'un être de Lumière. En ce sens, cette «Gloire»

<sup>61</sup> Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904 p. 270, et notre étude sur *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne* (*Eranos Jahrbuch* XIX) pp. 235 ss.

<sup>62</sup> Cf. E. Waldschmidt und W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichismus*, Berlin 1926, p. 127; Reitzenstein, *op. cit.* (n. 58) pp. 154-159; P. de Menasce, *op. cit.* p. 255. Sur les trois grandes périodes du Temps cosmique représentées en trois figures formant une unité, on peut comparer (pour l'archétype) Gaydmart, Zarthoustra, Saoshyant (Reitzenstein *ibid.* pp. 99, 242); Nuriel, Enoch, Metatron (Odeberg *op. cit.* p. 124); Homme Primordial, Archange Michel, Christ (Söderberg *op. cit.* p. 78). Dans la théosophie ismaélienne, les Sept Imâms des Sept Périodes d'un Cycle épiphänisent l'essence d'un unique et éternel Imâm (cf. dans le Manichéisme: Adam, Seth, Enoch, Bouddha, Zoroastre, Jésus, Mani).

<sup>63</sup> Cf. L. H. Gray, *The Foundations...* pp. 120-123; Spiegel, *op. cit.* II, 42-44; Hertel, *op. cit.* pp. VIII, XI ss., 12, 76.

signifie l'âme même en tant que préexistant au corps<sup>64</sup>. Dès lors, si cette Lumière de Gloire, figure du Temps éternel, est impartie à chaque être de Lumière comme étant son âme même, il est bien vrai de dire qu'elle est son Destin et qu'elle est son Eternité.

D'autre part, à ces dénominations alternantes sous lesquelles, dans le mythe rapporté par Eznik, transparait la figure de Zervân, furent données des équivalents grecs précis, respectivement les termes de Δόξα et Τύχη<sup>65</sup>. Or, le fait que cette Lumière de Gloire qui est aussi le Destin, soit représentée par le terme de Τύχη, est d'une importance capitale. C'est qu'en effet dans ce même contexte de pensées, Τύχη (sort, destinée) fut identifiée avec la Figure qui domine l'horizon de la religion hermétiste, celle d'Agathos Daimôn, lequel apparaît simultanément comme une divinité de l'hermétisme et comme le « bon daimôn » personnel, le δαίμων πάρεδρος, le parèdre ou partenaire céleste, c'est-à-dire l'Ange assistant et tutélaire, don gratuit obtenu par la prière<sup>66</sup>. En quelque sens que nous le méditons, nous voyons le cercle se refermer pour cerner une Figure aux traits de plus en plus précis. D'une part, Daēnâ est Zervân, et elle est aussi le Moi-Ange, l'archétype céleste venant au-devant de l'âme. Dans le *Corpus hermétique*, Sophia est l'Alôw; elle est la mère de l'Anthrôpos, c'est-à-dire du myste régénéré, ayant donné naissance à son corps immortel, ἀθάνατον σῶμα<sup>67</sup>; mais en outre l'assurance de l'immortalité est liée à l'atteinte,

<sup>64</sup> Cf. Reitzenstein und Schaefer, *Studien...* p. 230 n. 2; pp. 17, 321; p. 320 (xvarenah iranien et shekhina hébraïque).

<sup>65</sup> Cumont, *Textes et Monuments...* I pp. 284-285; *Mages hellénisés* I, 68 ss.; II, 52 n. 5, 87, 89, 92 n. 2; Nyberg, *Questions* II p. 71 et le chap. V pp. 66-67. Dans l'écriture pehlevie xvarr (gloire) est représentée par l'idéogramme arméen goddeh (fortune, chance, Gray *ibid.* pp. 121 et 128); reparait ensuite dans l'ismaélisme sous la forme arabe jadd (= persan bakht in Abû Ya'qûb Sejestânî, *Mawâzi'n* XII, cf. *infra* II n. 26) caractérisant l'Ange identifié à Gabriel, et qui topologiquement correspondrait dans la dramaturgie à Zervân.

<sup>66</sup> Cf. Reitzenstein, *Das Iranische Erlösungsmysterium* pp. 192-193 (191 n. 1 et *Poimandres* p. 18 n. 8, Agathocl, Ange de la Victoire et de l'Allégresse); *Corpus hermeticum*, texte établi par A. D. Nock et trad. par A. J. Festugière, Paris 1945, traité X 22-23 et la n. 78 du T. I p. 135.

<sup>67</sup> *Corpus hermeticum* traité XI 3; traité XIII 2. Cf. la n. 2 du T. II p. 268. Reitzenstein, *Poimandres* p. 44; *Das Iranische Erlösungsmysterium* p. 44. Junker, *op. cit.* p. 164.

à l'obtention du *daimôn paredros*, l'ange ou partenaire céleste. *D'autre part*, Zerrân est Τύχρ, Destin personnel; Τύχη est Agathos Daimôn qui est Figure divine en soi et daimôn paredros, ange personnel de chaque Âme<sup>98</sup>.

2. Or, c'est par cette Figure du *daimôn paredros* que nous pouvons finalement comprendre le mode d'être caractéristique d'une Âme pour qui le Temps s'épiphânise comme une Personne. Si toutes les transpositions ou hiérophanies du Temps éternel tendent à se fixer sur cette Personne, c'est que l'Âme pour laquelle il se modalise ainsi, a pris conscience de sa dimension-archétype, sait que la totalité de son être n'est réalisable qu'en conjonction avec son parèdre céleste. Simultanément aussi, se montre la voie «transitive» suivant laquelle une divinité sans cesser d'être une hypostase en soi, peut exister totalement dans chacune de ses individuations (c'est le cas des figures de l'angéologie mazdéenne, comme le cas d'Agathos daimôn qui est aussi daimôn paredros etc.).

A cette structure correspond exactement celle de l'Âme qui l'exemplifie, l'être dont cette divinité est l'archétype. C'est ainsi que le même nom désignera l'hypostase angélique en elle-même, et sa présence dans sa contre-partie terrestre, comme étant une partie ou une puissance de celle-ci, et y révélant précisément la structure duelle, la référence à l'Ange ou archétype céleste. Dans le mazdéisme, par exemple, *faravarti* (*farvahar*) et *daēnā* (*dēn*), sont à la fois des entités célestes et des puissances ou facultés de l'être humain, plus précisément ce qui en lui-même permet à l'être humain de former couple avec ces entités célestes. De même le Noûç est à la fois un dieu de l'hermétisme, et la faculté de connaissance intuitive dans l'homme, et son ange tutélaire (de même que l'Agathos Daimôn)<sup>99</sup>. Il n'y a nullement là deux théories inconsistantes, mais la dimension d'une anthropologie qui est déjà une angéologie: «l'homme sans Noûç» veut aussi bien dire l'homme privé de cette faculté de connaissance, que précisément l'«homme sans Ange», bref quelque chose qui n'est plus un être humain<sup>100</sup>. En revanche, at-

<sup>98</sup> Reitzenstein, *Poimandres* pp. 153, 156 n. 2, 365 (infra n. 71).

<sup>99</sup> *Corpus hermeticum* T. I p. 134 n. 73 et l'appendice p. 139.

<sup>100</sup> *Ibid.* Traité X 24 et p. 139 (en bas de la page).

teindre à l'Ange-parèdre c'est obtenir l'immortalité<sup>75</sup>, devenir Αἰών; de même aussi la rencontre de Daēnā «sur la route» du Pont Činvat signifie le revirement du Temps limité en Temps éternel, l'atteinte de la Destinée propre et la plénitude de la Lumière de Gloire ou *xvarenah*.

C'est donc par *anticipation* seulement que peut être présentement donnée à l'âme la vision de son Temps éternel sous forme de son Ange-archétype; et cette prévision, en lui manifestant ce qu'elle n'est pas encore et ce qu'elle a à être, lui révèle aussi son propre être comme «éternité retardée». En conséquence, l'anticipation est la loi vitale d'une existence qui en se comprenant elle-même ainsi, ne peut que tendre à sa *surexistence* sous peine de *retarder éternellement* sur elle-même. Cette anticipation se manifeste par des rites, par des injonctions, par les enchantements d'une iconographie mentale ou de visions d'extase.

On a pu interpréter en ce sens, avec raison, le symbolisme du *kosti*<sup>76</sup>. Le *kosti* est le cordonnet sacré, tissé de laine d'agneau, dont se ceignent les Zoroastriens, et qui est vénéré comme étant leur signe religieux distinctif. Quatre nœuds sont à nouer (deux par devant, deux par derrière) en ceignant le cordon qui fait trois fois le tour de la taille. Par la signification symbolique attachée traditionnellement à ces quatre nœuds, on a pu reconnaître dans ceux-ci une tétrade zervânite à laquelle, comme dans le mythe du «char des Mages» s'ajoute un cinquième membre qui cohère et totalise la tétrade; mais ici justement Zervân ou la Sagesse, l'aurige invisible du char, est représenté par la personne même du croyant mazdéen. En ce sens le symbolisme du *kosti* rejoint le symbolisme de la robe dont était revêtu le myste: la *stola olympiaca* dont parle Apulée<sup>77</sup>, ou encore la robe céleste constellée des signes du zodiaque mentionnée dans les mystères de Mithra, telle que

<sup>75</sup> Cf. *supra* n. 68.

<sup>76</sup> Cf. Junker *op. cit.* pp. 136 et 160 n. 36; J. J. Modi, *The Religious Ceremonies...* pp. 178-179. À noter aussi que le troisième nœud réfère lui-même à la trilogie sacrée du zoroastrisme «Pensée Bonne, Parole Bonne, Action Bonne», projetée à son tour spatialement comme formant trois degrés du Paradis: *Humat, Hūst, Huvāršt* (Mênôkê Xrat II 145, LVII, 13).

<sup>77</sup> Reitzenstein, *Das Iranische...* p. 167.

le myste l'ayant revêtue, devenait en personne le dieu qui parcourt les constellations<sup>74</sup>.

C'est également comme une injonction prescrivant d'abolir le retard, de convertir l'éternité retardée en éternité anticipée que se fait entendre l'avertissement solennel donné par le Noûç à Hermès: «Si tu ne te rends pas égal à Dieu, tu ne peux comprendre Dieu, car le semblable n'est intelligible qu'au semblable. Fais-toi grandir jusqu'à correspondre à la grandeur sans mesure, par un bond qui t'affranchisse de tout corps; élève-toi au-dessus de tout temps, deviens *Aïôn* (deviens éternité); alors tu comprendras Dieu<sup>75</sup>.»

Il y a enfin toute une iconographie mentale qui anticipe la hiérophanie suprême. La perpétuelle récurrence d'une même Figure dont l'âme s'enchantait à prévoir la rencontre, motiverait ici une enquête comparative. C'est par excellence dans le mazdéisme, l'apparition de Daëná à l'entrée du Pont Činvat, sous les traits d'une Jeune Fille céleste dont la beauté surpasse toute beauté imaginable<sup>76</sup>. La même vision est connue dans le manichéisme<sup>77</sup>; elle l'est aussi dans le soufisme<sup>78</sup>. On en retrouve l'équivalent dans le bouddhisme de la Terre Pure<sup>79</sup>. Enfin la «Liturgie de Mithra» connaît une anticipation extatique de cette vision eschatologique, lorsque le myste, devenu *Aïôn*, voit s'ouvrir les portes, et que lui devient visible le monde des dieux et des anges; son âme ravie d'allégresse hors d'elle-même, rencontre face à face «le dieu

<sup>74</sup> *Ibid.* pp. 168, 239. Cf. encore le motif de la ceinture céleste brochée sur la robe revêtue par le myste, Junker, *op. cit.* p. 162: le *kosti* fait du croyant zoroastrien un symbole ou une exemplification de l'*Aïôn*, un *Anthrôpos*, un engendré de nouveau, un fils de Dieu comme «le Tout dans le Tout, composé de toutes les puissances» (C. H. traité XIII 2).

<sup>75</sup> *Corpus hermeticum* Traité XI 20.

<sup>76</sup> *Hâdort Nask* II 1-15 (= *Yasht* XXII 1-15); *Vendidad* XIX 98-104; *Mêntoké Xrat* II 123-139 (cf. *infra* II n. 100).

<sup>77</sup> Cf. notre *Récit d'initiation*... (Eranos Jahrbuch 1949) pp. 183-184.

<sup>78</sup> 'Abdolkarim Gilani in R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921 p. 117, et comparer l'hymne de Sohrawardi à la Nature Parfaite in *Récit*... p. 160.

<sup>79</sup> Le motif de la Descente d'Amida (*Amithâba*), cf. H. Minamoto, *L'iconographie de la «descente d'Amida»* in *Études d'orientalisme* publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier, Paris 1932, I pp. 99-129.

de Présence éclatante, à la chevelure aux boucles d'or, à la fleur de l'âge, revêtu d'une robe de splendeur, couronné d'un diadème d'or.<sup>60</sup>

Cette atteinte à la surexistence, la gnose ismaélienne la thématise comme passage de «l'ange en puissance» à «l'ange en acte». Là même s'annoncera la signification de l'angéologie non seulement pour une forme déterminée d'expérience mystique, mais pour toute une anthropologie, pour une philosophie de la personne et de la personnalité. Mais précisément elle est solidaire d'une cosmologie dans laquelle le Temps cyclique a pour origine un *retard*, un *dépassement*, une *mise au passé*. Cette origine, c'est le drame survenu à l'un des Anges du plérôme qui y tiendra le rôle de l'Ange Zervân dans le schéma de Shahrastâni, et toute la dramaturgie anthropocosmique sera portée vers son acte final par le tourment d'une «éternité retardée». Ce sera le thème de notre prochain entretien.

<sup>60</sup> Junker *op. cit.* p. 152; Reitzenstein, *Das Iranische...* pp. 238-240; G. R. S. Mead, *A mithraic Ritual*, London-Benares 1907, pp. 32, 61, 63.

## II

### LE TEMPS CYCLIQUE DANS L'ISMAËLISME

1. — *Temps absolu et Temps limité dans la cosmologie ismaélienne.* — C'est au cours des X<sup>es</sup> et XI<sup>es</sup> siècles de notre ère (IV<sup>es</sup>/V<sup>es</sup> s. Hégire) que principalement sous l'influence de plusieurs grands penseurs iraniens, la théosophie ismaélienne se constitue en vastes œuvres systématiques<sup>1</sup>. L'un de ces penseurs, Abû Hâtim Râzi, dont l'œuvre parmi tant d'autres est encore manuscrite, fut également un dignitaire (*dâ'î*) de la hiérarchie fâtimide pour le Dailam (région sud-ouest de la Mer Caspienne). C'était un contemporain du célèbre Moḥammad ibn Zakariyâ Râzi (le Rhazès des Latins au Moyen Âge, ob. ca 923/932), médecin et alchimiste, soupçonné de crypto-manichéisme, dont l'œuvre philoso-

<sup>1</sup> Abû Ya'qûb Sejestâni, Mo'ayyad Shîrâzi, Ḥamîdaddîn Kermânî, Nâsîr-o Khoaraw etc.

phique est aujourd'hui en grande partie perdue<sup>3</sup>. Comme leur nom l'indique, tous deux ont une attache avec Rhagès, (la ville mentionnée dans le livre de Tobie, Rāgha de l'Avesta, aujourd'hui Rayy à quelques kilomètres au sud de Teheran). Il est précieux pour la philosophie que ces deux éminents contemporains se soient connus et rencontrés, et qu'en outre Zakariyā Rāzi ayant été (même à titre posthume) l'objet d'attaques ismaéliennes<sup>4</sup>, ces deux belles intelligences aient pu s'affronter en controverses dont la courtoisie n'exclut pas la vivacité.

C'est ainsi qu'Abū Hātim Rāzi nous a laissé dans un de ses livres le protocole d'une de ces séances de discussion<sup>5</sup>. Son interlocuteur a principalement attaché son nom à une cosmologie par laquelle il restaurait – ou peut-être tout simplement instaurait – une philosophie sabéenne idéale. Cette cosmologie posait l'existence de Cinq Principes éternels : Démiurge, Ame, Matière, Espace et Temps<sup>6</sup>. C'est uniquement le passage de la discussion relative à l'éternité du Temps qui doit nous retenir ici<sup>7</sup>.

La séance s'ouvre par une provocation loyale : les Cinq Principes sont bien éternels (*qadīm*) et seuls à être éternels ? Eh bien, le Temps est constitué par le mouvement des Sphères, l'écoulement des jours et des nuits, le nombre des années et des mois ; toutes ces choses sont-elles coéternelles au Temps, ou bien produites dans le Temps ? – L'effort de la défense tend à entraîner l'attaquant sur un plan où ses armes seront inefficaces. Certes, toutes les choses qu'il vient de nommer, mesurées par le mouvement du Ciel, sont produites dans le Temps. Seulement, en argumentant ainsi, il se borne à soutenir la thèse d'Aristote. Qui oserait dire qu'elle ne fut jamais contredite ? M. b. Zakariyā

<sup>3</sup> Sur Abū Hātim Rāzi cf. W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933, p. 32 VIII ; *Studies in Early Persian Ismailism* 1948, p. 37 et passim (index s. v.) ; S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, Berlin 1936 pp. 35 ss. Sur Moh. ibn Zakariyā Rāzi cf. Pines *ibid.* pp. 35, 69 et passim. Les débris de son œuvre philosophique ont été rassemblés par Paul Kraus, *Rāzi Opera philosophica fragmentaque quae supersunt I*, Cahire 1939.

<sup>4</sup> Notamment de la part de Nāṣir-e Khosraw.

<sup>5</sup> Dans le *Kitāb A'ldm al-Nobowwat* (Ivanow, *Guide* n° 19).

<sup>6</sup> Cf. notre *Rituel Sabéen ...* (Eranos-Jahrbuch XIX).

<sup>7</sup> Cf. Paul Kraus *op. cit.* p. 304 ; Pines *op. cit.* p. 53.

Râzi, — redonnons-lui ici son vieux nom de Rhazès pour simplifier et le distinguer de son homonyme, — Rhazès qui finalement en appellera à Platon, commence par énoncer sa propre thèse en termes simples: « Pour ma part, je professe ceci: le Temps comporte un Temps absolu (*Zamân muṣṭaq*) et un Temps limité (*Zamân maḥṣûr*). Le Temps absolu, c'est la Durée éternelle (*mudda, dahr*); c'est l'éternellement en mouvement, jamais ne s'attardant. Le Temps limité est celui qui existe par les mouvements des Sphères célestes, le cours du soleil et des astres. » Mais Abû Ḥâtîm demande avec scepticisme quelle réalité substantielle (*ḥaqîqa*) on peut se représenter sous le concept de ce Temps Absolu. Ce n'est pas si facile; son interlocuteur l'invite à opposer au Temps de ce monde qui va vers l'épuisement et l'achèvement, la Durée absolue qui ne peut s'achever ni s'anéantir.

Ce ne sont ni les détails ni la suite de la discussion qui nous intéressent ici, mais essentiellement l'énoncé de la thèse de Rhazès. Sans vouloir débattre ici le problème d'une filiation « historique » des philosophèmes du mazdéisme à ceux de l'ismaélisme ni décider des « influences », on peut constater ceci: la distinction instituée par Rhazès, posant un Temps absolu et un Temps limité, offre par sa terminologie une correspondance directe et littérale, avec les deux aspects fondamentaux du Temps dans la cosmogonie mazdéenne<sup>7</sup>. Le rapprochement semble avoir été déjà suggéré au XI<sup>me</sup> siècle par le célèbre écrivain arabe d'Andalousie, Ibn Ḥazm, en son histoire critique des religions<sup>8</sup>. D'autre part, comme le remarquait l'historien Birûni, la doctrine de Rhazès recueillait la propre doctrine des philosophes néoplatoniciens<sup>9</sup> en ce qu'elle distinguait le Temps (*Zamân, χρόνος*) que concerne le nombre et qui correspond à la défi-

<sup>7</sup> Problème qui en tout cas ne peut être éclairci par les procédés courants d'une exégèse purement statique et analytique, celle d'un historicisme limité à un type d'explication essentiellement causale et reportant la causalité dans les choses. Pour l'extrême complexité des données et la gravité des lacunes irréparables dans nos sources, cf. v. g. Gh. H. Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au II<sup>me</sup> et au III<sup>me</sup> siècle de l'Hégire*, Paris 1938.

<sup>8</sup> *Zamân (= Zerdân) i akandrak* et *Zamân i kandrakomand* ou *Zamân i derang-zavâdi* étudiés ici dans le premier entretien.

<sup>9</sup> *Kitâb al-Fiṣal*, Le Caire 1348, I p. 35.

<sup>10</sup> Cf. texte de Birûni cit. in Pines *op. cit.* pp. 49-52.

dition d'Aristote; la *durée* (*mudda*) analogue à la διάστασις τῆς ζωῆς, la distance que dis-tend la vie de l'Âme, car l'Âme non liée comme telle au mouvement du Ciel et à son nombre, est celle qui nombre ce nombre<sup>11</sup>; enfin l'Alw̄n (*dahr*), durée du monde intelligible éternel. En fait les deux derniers aspects tendent à se fondre en un seul, et l'on pouvait ici attribuer tout le mérite de la doctrine de Rhazès à son maître Irānshahri, ancien philosophe iranien qui vécut au IX<sup>me</sup> siècle, semble avoir été un penseur très original, mais dont l'œuvre ne nous est connue que par quelques citations. Irānshahri considérait les termes de *temps*, de *durée* ou *éternité* comme trois noms désignant une seule et même chose considérée sous deux aspects: *Temps non mesuré* (indépendant du mouvement du Ciel et même de l'Âme, puisque se rapportant aussi à un plan d'univers intelligible supérieur à l'Âme) et *Temps mesuré* par le mouvement du Ciel. Dès lors, *Durée éternelle* et *Temps* n'étant que deux aspects d'une même essence, la distinction posée par Rhazès entre *Temps absolu* et *Temps limité* correspondrait dans la terminologie de Proclus à celle de *Temps séparé* et *Temps non séparé* (χωριστος χρόνος et ἀχωριστος χρόνος)<sup>12</sup>.

Or, la théosophie ismaélienne de la mytho-histoire présuppose justement la représentation d'un Temps éternel, mais d'une éternité éclatant en Cycles de temps successifs que leur révolution reconduit à leur origine. Dès lors on peut se demander pourquoi sur ce point les polémiques persistantes contre Rhazès. Au fond, ce que l'on attaque en lui, c'est l'homme de la «philosophie sabéenne» négateur de la Prophétie;

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 50 n. 2 les interprétations de Simplicius et d'Alexandre d'Aphrodise. A comparer Nâjir-e Khosraw, *Jâmi' al Hikmatain* éd. H. Corbin et M. Moïn (Bibliothèque Iranienne A 3) chap. IX §§ 114-115 pp. 117-120 et le chap. XVII (cf. infra).

<sup>12</sup> Cf. Pines *op. cit.* pp. 51-52, 41 n. 2 et 85 n. 4 (le problème a également retenu l'attention des philosophes de l'époque safawide, Mir Dâmâd et Sadrâ Shîrâzî). Cf. encore Proclus, *The Elements of Theology* éd. E. R. Dodds, Oxford 1933, p. 228 (Alw̄n-Zervân comme hypostase) et Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 3. Aufl., III 2 p. 707 (Jamblique). La forte personnalité d'Irānshahri est marquée dans la tradition qui lui impute d'avoir rejeté toutes les religions pour s'en être créé une personnelle. La sympathie et les termes élogieux avec lesquels s'exprime Nâjir-e Khosraw à son sujet, laissent-ils entendre que cette position toute personnelle n'était pas sans affinité avec l'ismaélisme?

non point certes que l'Ismaélisme soutienne la prophétologie de l'Islam officiel et orthodoxe, mais toute sa technique de l'exégèse intérieure ou spirituelle (*ta'wîl*) présuppose le texte énoncé par les Prophètes (*Nâfiq*). De même, la correspondance entre hiérarchie céleste et hiérarchie terrestre, présuppose que les « médiateurs » du salut ne sont pas les seuls Anges spirituels du sabéisme idéal<sup>13</sup>. Gêné par l'arrière-pensée polémique, lors même que Rhazès s'efforce à décrire le Temps absolu, le penseur ismaélien semble entendre qu'il s'agit encore de la durée des choses sensibles, de ce Temps qui « n'est rien d'autre que les états changeants de ce qui est corps »<sup>14</sup>. A plus forte raison s'indignera-t-on, lorsque Rhazès posant le Temps comme l'un des Cinq Principes éternels, semblera en faire une chose, une substance<sup>15</sup>. Vienne cependant à disparaître le souci polémique, le motif du double aspect du Temps comme d'une essence unique réapparaîtra par une nécessité impérieuse<sup>16</sup>. Ainsi en va-t-il chez le grand philosophe ismaélien iranien Nâsir-e Khosraw (XI<sup>e</sup> s.).

En un chapitre très dense de celle de ses œuvres qui est une synthèse de la philosophie grecque et de la philosophie ismaélienne<sup>17</sup>, Nâsir confrontant les notions d'éternité (*dahr*) et de temps (*zamân*)<sup>18</sup>, énonce cette proposition : « *Le Temps est de l'Eternité mesurée par les mouvements du Ciel, dont le nom est jour, nuit, mois, année. L'Eternité, c'est du Temps non mesuré, n'ayant ni commencement ni fin.* » « C'est le Temps de la Durée sans fin, la Durée absolue »<sup>19</sup>. La cause de cette durée éternelle, c'est la première Émanation divine, la Première Intelligence ou Archange primordial : l'éternité est dans l'horizon (ou

<sup>13</sup> Cf. notre *Rituel Sabéen*... pp. 195 ss.

<sup>14</sup> Ainsi fait Nâsir-e Khosraw, *Kitâb Zâd al-Mosâfirîn* éd. Kavidân Berlin (s. d.) p. 111.

<sup>15</sup> *Ibid.* pp. 112-113.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 110. Sur l'importance de Nâsir-e Khosraw (ob. ca 481/1088), qui organisa la communauté ismaélienne du Badakhshân (région de l'Oxus) à l'extrémité orientale du monde iranien, cf. la récente étude de W. Ivanow, *Nâsir-e Khosraw and Ismailism* (The Ismaili Society Series B No. 5) Leiden-Bombay 1948.

<sup>17</sup> C'est l'ouvrage cité supra n. 11 et qui est une synthèse de la philosophie grecque et de la philosophie ismaélienne.

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 118 l. 6-7, cp. le § 109 et *Zâd* pp. 117-118, 364-365.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 118 l. 8.

dans la sphère) de cette Intelligence. La cause du Temps est l'Ame du Monde, mais l'Ame est elle-même dans l'horizon de l'Archange; elle n'est pas dans le Temps, c'est le Temps qui est dans l'horizon de l'Ame, comme son instrument, comme durée du vivant mortel qui est «l'ombre de l'Ame», tandis que l'éternité est la durée du vivant non-mortel, c'est-à-dire de l'Intelligence et de l'Ame<sup>m</sup>.

En énonçant que «l'Intelligence ne fait qu'un avec la Durée éternelle», Nâsir-e Khosraw énonce aussi le secret de la cosmologie spéculative ismaélienne: la naissance éternelle du plérôme de l'*'Ibdâ'* (l'Existenciation éternelle), formé des hypostases archangéliques s'originant à la première d'entre elles. Ce monde n'est pas celui d'une immutabilité et immobilité contrastant simplement avec la caducité des choses sensibles; il y a des Événements dans le Ciel, Événements-archétypes devançant la Création des choses et qui sont la genèse même de l'être. Ce mystère ontologique, Nâsir le circonscrit en trois mots (*azal*, *azalyat*, *azalt*) dont on serait quelque peu embarrassé pour traduire les nuances, si l'auteur, tout en écrivant en persan, ne les rapportait à des paradigmes de la grammaire arabe. Nous avons ainsi un éternellement-être (*azal*) comme *nomen agentis* (participe présent *fâ'il*), une actualisation éternelle de l'être (*azalyat*) comme nom d'action (*nomen verbi*, *fi'l*), un éternellement fait-être (*azalt*) comme *nomen patientis* (participe passé, *maf'ûl*)<sup>m</sup>. Le texte est merveilleusement abstrus, mais il donne à comprendre ceci: l'éternellement-être (*azal*) en étant éternellement, actue précisément son propre devenu-être, son être ayant-éternellement-été, c'est-à-dire éternellement fait-être par son propre acte d'être. Maintenant, il faut bien avoir dans la pensée que l'éternellement-être constitue en termes de philosophie ismaélienne, la divinité suprême absolument inconnaissable et imprédictable<sup>m</sup>. Mais ce que elle est éternellement, en actuant son être, en le révélant, c'est la première hypostase archangélique (*al-mobda' al-awwal*)<sup>mbis</sup>, sa Personnification

<sup>m</sup> *Ibid.* § 109 p. 113, § 114 p. 117, cf. § 192 p. 188.

<sup>m</sup> *Ibid.* chap. XVII §§ 191-193 pp. 187-189, beaucoup plus précis que *Zâd* p. 195.

<sup>m</sup> «Celui que ne peut atteindre la hardiesse des pensées» cf. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen 1943 p. 55.

<sup>mbis</sup> Cf. *Jam'* ... p. 188 l. 9.

éternelle, son Ipséité même, l'Unique qui à jamais en soit révélé. Cet Archange est le *Deus determinatus* (al-Lah) à tel point que tous les prédicats que les religions exotériques croient rapporter à la divinité suprême, s'appliquent au sens vrai à cette Epiphanie divine dans la Première Intelligence (*'Aql awwal*).

Ici même Nâsir nous dirige expressément vers un aspect ontologique qui a beaucoup occupé la *Grammaire spéculative* de notre Moyen Age, et que l'on désignait comme *significatio passiva*. Elle est ici l'aspect que prend l'Action dans ce qui en est le terme, ce en quoi elle s'accomplit (*nomen patientis*), là précisément où l'Action en s'accomplissant ne se distingue plus de *passio*, puisque celle-ci en est l'événement même (comme par exemple l'écriture et la chose écrite, la *scriptio* et le *scriptum*). Comme le dit Nâsir: «La *significatio passiva* du *nomen patientis* (*maf'ûlt-e maf'ûl*) consiste en l'Action même de l'agent qui s'accomplit en lui.» En ce sens l'Archange de la Théophanie primordiale, comme terme en qui s'accomplit l'ontomorphose de l'être éternel, apparaît comme l'éternelle Action ou Energie divine et comme éternelle Passion divine (ou «pathétisme» divin). Comme éternellement fait-être, il est le Passé divin éternel. Etant à ce titre même, en sa personne, l'Action *faite-être*, cet aspect actif de son être éternel évoque à l'être, actue la procession des entités archangéliques qui le suivent, la même dualité *actio-passio* se répétant à chaque degré et produisant la naissance éternelle d'un nouvel Archange.

Par la force des choses, ces prémisses sont difficiles à entendre. Sans elles pourtant, impossible de saisir le principe de la dramaturgie cosmique ismaélienne: pourquoi la conséquence de la faute de l'Ange qui tiendra le rôle de l'Ange Zervân (du schéma de Shahrastâni), sera décrite comme un retard, comme la régression d'un rang (celui de l'Ange) qui se laisse dépasser, mettre en arrière (*ta'akhhor, takhallof*). En effet, s'il en est ainsi, c'est que l'Existenciation éternelle (*Ibdâ'*) de l'Archange primordial auquel s'origine le plérôme, étant actuation éternelle de l'être, est aussi bien éternellement à venir, éternel advenir. Le passé éternel est éternellement actué; il ne devient pas un passé, il n'est pas mis au passé, il ne s'enfonce pas dans un passé de plus en plus

passé comme on dit que s'enfonce le passé dans le temps. Mais alors le vertige qui s'emparera de l'Ange dans l'illusion qu'il est à lui-même l'actuation de son être, ce vertige précisément va le détacher de cette actuation éternelle, de cet éternel advenir de l'être. Son doute l'arrête à lui-même, le met dès lors au passé, et par cette chute dans le passé son propre rang est dépassé (ici encore l'espace naît du Temps)<sup>22</sup>. Dès lors est né le « Temps temporel » (ou limité), où il y a du lointain, du passé non plus éternel, du passé qui n'est plus.

Pendant la vision ismaélienne connaît le repentir, la conversion d'ores et déjà opérée par l'Ange; par cette conversion, le Temps temporel s'originant à sa faute, a d'ores et déjà reviré lui aussi. C'est pourquoi ce Temps a la forme d'un Cycle; ce n'est pas un temps rectiligne accumulant indéfiniment du passé et ne menant nulle part, mais un temps qui ramène et reconduit à l'origine. Rédemption du passé: le rang angélique dépassé, tombé dans le passé, de nouveau devient à venir. Reconduire, ramener à l'origine, tel est précisément le sens exact du mot qui désigne l'exégèse spirituelle ésotérique (*ta'wil*), opération par excellence de la pensée ismaélienne et dont l'Opération alchimique n'est qu'un cas privilégié<sup>23</sup>. Le Temps cyclique reconduisant à l'origine, sera donc lui-même une *exegesis*, l'exégèse totale de l'humanité, l'archétype de toute *exegesis*.

Cette génération du Temps et cette Rédemption par le Temps peuvent être méditées différemment selon la diversité de nos sources: sources iraniennes de l'époque fâtimide, sources iraniennes du néo-ismaélisme persan de la tradition d'Alamût, sources arabes fâtimides ou yemenites de tradition fâtimide<sup>24</sup>. De toutes façons, les schémas

<sup>22</sup> Ou encore l'espace visuel n'est qu'un aspect de l'espace, peut-être un symbole de l'espace vrai, de même que le temps de nos chronologies n'est qu'un aspect ou un symbole du Temps; pas d'opposition de contrariété entre Temps et Éternité, mais deux aspects du Temps en soi, *Alâw* et *Alâvec*.

<sup>23</sup> Cf. notre étude sur le *Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân* (*Erano Jahrbuch* XVIII).

<sup>24</sup> Il n'est pas possible de détailler ici les périodes de l'ismaélisme. Pour une orientation, cf. L. Massignon, l'art. *Karmates* dans l'Encyclopédie de l'Islam; W. Ivanow, (*Ibid.*, Supplément) l'art. *Isma'iliya* et l'introduction à son *Guide*; Strothmann *op. cit.* pp. 1-8. Les sources auxquelles j'ai dû me limiter ici sont essentiellement: pour

proposent une représentation du Temps comme instrument permettant de combler un retard, un dépassement. Seulement, selon la plus ou moins grande ampleur perçue dans le plérôme archangélique, la génération du Temps s'opère paisiblement, pour ainsi dire, sous la pression d'un sentiment d'imperfection ontologique; - ou bien au contraire par une catastrophe inaugurant une dramaturgie qui correspond à celle de la cosmologie mazdéenne.

Le premier schéma est celui de sources iraniennes, nommé Nâsir-e Khosraw. Il décrit la procession de Cinq hypostases archangéliques primordiales, dont les deux premières sont l'Intelligence (*'Aql*) et l'Âme (*Nafs*)<sup>26</sup>. Le mouvement éternel qui meut l'être de la Première Intelligence ou Archange, est un mouvement éternel d'adoration du Principe qui l'actue éternellement à l'être. De ce mouvement éternel d'adoration, de cette liturgie cosmique, prend éternellement naissance l'Âme du Monde<sup>27</sup>. Cette Âme est un second Archange à la fois semblable au Premier en ce qu'elle est parfaite «en puissances», et dissemblable en ce qu'elle est «en actes» non parfaite (son être ne procédant du Principe que par l'intermédiaire du Premier). De même que cette Âme est l'adoration de l'Archange primordial, de même le Cosmos est à son tour l'adoration de l'Âme, avec cette différence que l'Âme ne peut achever ce qu'elle fait, combler la marge d'imperfection et d'inachèvement qui est en elle que par le Temps<sup>28</sup>. C'est pourquoi elle met en mar-

<sup>26</sup> l'ismaélisme fatimide, Nâsir-e Khosraw (persan) cf. supra n. 16; pour la tradition postfatimide yéménite (arabe) Sayyid-nâ Idris 'Imâdaddîn, 1900\* dâ'l yéménite (ob. 872/1462, cf. Guide LV p. 62); pour la tradition persane d'Alamût le *Rawdatu't-Taslim* (persan) attribué à Naṣraddîn Ṭūal (ob. 672/1274).

<sup>27</sup> Les trois autres étant *Jadd* (= persan *bakhr* cf. supra I n. 65), *Faṣḥ*, *Khayāl*, identifiées aux Archanges Gabriel, Michel, Seraphiel, d'après Abū Ya'qūb Sejmānī, *Kitāb al-Mawāzīn* chap. XII (Le Livre des Balances, ms. inédit).

<sup>28</sup> Cf. Nâsir-e Khosraw, *Six chapters or Shish Fast also called Rawshand' t-Nāma...* Persian Text edited and translated into English by W. Ivanow (The Ismaili Society Series B No. 6) Leiden 1949, p. 42 (pp. 13 et 14 de la pagination du texte persan imprimé).

<sup>29</sup> *Ibid.* pp. 50, 51, 66 de la trad. Comparer le beau chapitre LIV du *Khudn al-Bhudn* (la Table des Frères) de Nâsir-e Khosraw, éd. Y. al-Khachab (Khashshāb) Le Caire 1940, pp. 137-139, sur la liturgie cosmique de l'Intelligence universelle ou Archange primordial.

che le mouvement du Cosmos; elle tend à sa perfection à travers les grandes âmes qui apparaissent de période en période en ce monde, non seulement les Prophètes, mais en général tous les membres de l'Eglise ésotérique, jusqu'à la venue du *Qâ'im*, le Résurrecteur<sup>20</sup>. Ici donc le Cycle du Temps est à la mesure de l'effort de l'Âme pour combler sa propre imperfection ontologique.

Dans un autre schéma se développe la procession de *Dix* hypostases archangéliques<sup>21</sup>. Avec l'une d'elles, la troisième, survient une crise qui ébranle le plérôme céleste. C'est le drame dans le Ciel auquel s'origine le drame sur la Terre; les personnes terrestres exemplifient les *dramatis personae* éternelles à travers les périodes d'une succession indéfinie de Cycles. C'est cette dramaturgie que nous considérerons ici.

2. - *Les Périodes et Cycles de la Mytho-histoire*. - I. LE DRAME DANS LE CIEL. Nous avons précédemment relevé cette idée que dans la Durée éternelle, le Passé divin éternel est éternellement actualisé, ne tombe pas dans le passé comme un temps qui «n'est plus». C'est pourquoi la procession des hypostases archangéliques, lesquelles sont les Événements de ce passé éternellement au présent, nous est montrée comme l'harmonie d'une hiérarchie parfaite, sans qu'il y ait de *retard*, de dépassement l'une par l'autre<sup>22</sup>. Vienne à se produire ce dépassement, ce sera la rupture de cette éternelle Présence au présent; il y aura comme une fraction du pur éther devenue imperméable à la Lumière. Et c'est toujours par l'idée de dépassement et d'enténébrement, de régression et d'opacité que nos théosophes ismaéliens décrivent la catastrophe survenue à l'un des Anges du plérôme de l'*Ibdâ'*.

La dimension temporelle exprimée comme *retard* (nous disions tout à l'heure «éternité retardée») introduit donc dans la pure Lumière une dimension étrangère qui se traduit comme opacité. Elle altère ainsi une relation qui n'était mesurable et spatialisable que dans la dimen-

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>21</sup> Décrite notamment en un volumineux ouvrage de Hamid Kermâni (*Râhat al-'Aql*) consacré aux correspondances des hiérarchies des univers céleste et terrestre. Cf. *infra* n. 94.

<sup>22</sup> *Idris 'Imâdaddin* (cf. *supra* n. 25), *Zâkr al-Ma'ânî* (ms. inédit) chap. IV.

sion de pure Lumière. Elle est pour un être de Lumière une retombée en arrière de soi-même, et c'est pourquoi elle est définie comme le *Mal radical*<sup>22</sup>. Toute l'éthique ismaélienne prend de là origine: éthique ordonnant un effort s'arrachant sans relâche à cette pesanteur, trouvant dans chaque précellence dépassée (*maf'dâl*) la raison de tendre à une plus haute précellence (*af'dal*), et accomplissant ainsi de degré en degré de la hiérarchie mystique une répétition de *résurrections* (*qiya-mât*), consistant à toujours ressurgir en avant de soi-même.

Mais comment la rupture advint-elle? La Première Intelligence en se contemplant elle-même, reconnaît le mystère de son être: l'acte de l'éternellement-être qui l'actue, la constitue éternellement en être, l'acte dont elle est la *significatio passiva*, le *maf'âl*, et qu'en soi-même, comme éternellement *faite-être*, elle n'est pas<sup>23</sup>. Cette reconnaissance est son adoration éternelle (son *tawhîd*), acte d'adoration par lequel est actué l'Ange qui procède d'elle et qui est l'Ame du Monde; c'est la Liturgie cosmique éternellement célébrée par l'Archange<sup>24</sup> et qui est la source de toutes les formes d'êtres. Le mystère de son être, selon l'image qu'il inspire au théologien yemenite Idris 'Imâdaddîn (XV<sup>me</sup> siècle), est comme la Lumière (ici *perfectio prima*) qui pénétrant l'éther absolument limpide, le *fait-être* Lumière (*significatio passiva*) et ainsi le constitue en sa perfection propre de Lumière (*perfectio secunda*). C'est pourquoi la Première Intelligence est à la fois le voile (*hijâb*) et le Nom suprême (*Ism a'zam*) de l'éternellement-Être<sup>25</sup>.

À la fois acte et passion, à la fois le Voile qui cache et le Nom qui nomme et révèle, à la fois adorante (à l'égard du Principe qui l'actue) et adorée (de ceux à qui elle le révèle), la Première Intelligence est

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Avoir en la pensée ici la dialectique du *maf'âl* mentionnée ci-dessus (n. 21 et 22<sup>bis</sup>). La Première Intelligence est le *Mabda'* de l'*Ibâd'* du *Mobdi'*. Or la *Mabda'lya* (= *maf'âllya*) du *Mabda'* (= *maf'âl*) n'est que l'aspect passif, la *significatio passiva* de l'Action-*Ibâd'* (existenciation éternelle).

<sup>24</sup> Cf. supra n. 28.

<sup>25</sup> Le Premier 'Aql est l'Ange rapproché (*malak moqarrab*), l'Ange sacrosaint (*moqaddas*), le Lotus de la Limite etc. cf. Idris, *Zahr* chap. VI et VII; Strothmann, *Texte* III 4-6 etc.

constituée dans son être par une simultanéité qui en conditionne la transparence, et avec elle la capacité que de son être émanent tous les êtres de Lumière, les hypostases archangéliques. La Seconde de celles-ci (appelée Enceinte du Très-Saint, Paradis du Refuge, Arme universelle)<sup>26</sup> est à son égard dans le même rapport qu'elle-même à l'égard du Principe; en elle se répète la même simultanéité d'obéissance et de prérogative. Elle est la première à entendre l'Appel de la Première Intelligence<sup>27</sup> (la *da'wat*, c'est le mot même qui désigne la mission ésotérique de l'Église ismaélienne sur terre), Appel conviant toutes les autres Intelligences à célébrer la même liturgie qu'elle-même. Cet Appel a été agréé d'innombrables mondes (*'awālim*) d'Ange, formant dix grandes divisions, dont chacune est peuplée d'Ange innombrables et ayant chacune à leur tête un Ange-prince<sup>28</sup>.

Cette obéissance comporta pourtant une exception la transgressant, et celle-ci fut le prologue de la dramaturgie cosmique. De la dyade du I<sup>er</sup> et du II<sup>es</sup> Archange, Intelligence et Arme du Monde, procède un III<sup>es</sup> Archange<sup>29</sup>, celui qui est appelé *Adam Rūhānī*, l'Adam spirituel; c'est l'Ange de l'humanité, démiurge de notre monde. Sa personne se présente à la fois comme une hypostase du néoplatonisme arabo-persan, et comme marquée de certains traits de l'*Anthrōpos* du manichéisme et de la Gnose. Plus exactement encore, son rôle va correspondre à celui de l'Ange Zervān. Rappelons-nous le doute de cet Ange chez Shahrastāni: «Si tout cet univers n'était rien...» (Ibn Ḥazm parle

<sup>26</sup> *Zahr* chap. VII. C'est par son adoration mêlée d'une allégresse éternelle que le Premier Ange (*Sābiq*) existencie son suivant (*Tāllī*), lequel est alors en fait la Première Emanation (*Inbī'āth*), puisque le Premier est non pas *monba'ith* mais *mobda'*. Le *tasāūt* du Second Ange consiste à reconnaître son rang ontologique dans l'*'ibda'*, *ma'f'ūll* (significatio passiva) à l'égard du Premier Ange. L'on a ainsi la dyade ou syzygie originelle, le couple *Sābiq-Tāllī*.

<sup>27</sup> *Ibid.* chap. VIII.

<sup>28</sup> Je ne peux développer ici les intéressantes comparaisons qui s'imposeraient avec les schémas angéologiques de *J Enoch or The Hebrew Book of Enoch* ed. by Hugo Odeberg, Cambridge 1928. Cf. encore G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive* trad. M. M. Davy, Paris 1950, pp. 87-88.

<sup>29</sup> Et Seconde Emanation (*al-Inbī'āth al-ithānī*). Sur le rapport de cet Ange avec l'Ange Gabriel dans la philosophie de Sohrawardī, cf. notre *Récit d'initiation...* (*Iranos-Jahrbuch* XVII).

d'une crise de mélancolie, d'un effondrement!)<sup>40</sup>. Mais quel univers eût pu n'être rien? Zervân était un Ange du plérôme préexistant à l'univers physique. Justement, la gnose ismaélienne précise ce que la défaillance de l'Ange révoquait en doute: l'antériorité ontologique éternelle des deux Archanges qui médiatisent l'être du troisième à partir du Principe. Ne serait-il pas leur égal? Ne les précéderait-il même pas? Ne serait-il pas seul et premier, à soi-même son origine? D'où son refus de reconnaître leur préséance, d'entendre l'Appel, d'attester l'Unique (*tawhîd*)<sup>41</sup>.

Le troisième Ange s'arrête ainsi à lui-même: il s'immobilise dans une stupeur qui laisse se dis-tendre un écart, une distance, entre lui et le monde de l'Existenciation éternelle dont il se retranche. Il y a alors du «Temps qui passe» et qui crée du lointain. La transgression devient une régression; elle est la rupture de l'avenir éternel (*abad*) qui actue éternellement au Présent le Passé éternel (*azal*). Lorsque l'Ange s'arrachera à cette stupeur, il se verra «mis en retard», dépassé (*ta'akkhor, takhallof*), retombé en arrière de lui-même. De Troisième il sera devenu Dixième. Au Temps de sa stupeur qu'il lui faudra rédimier, correspond l'émanation de Sept autres Intelligences qui sont appelées les Sept Chérubins ou les Sept Verbes divins<sup>42</sup>. Sept périodes rythmeront également chacun des Cycles du Temps cosmique. Parce que ce drame de l'Ange forme le prologue dans le Ciel, du drame de l'humanité dont il est l'Ange, les auteurs se sont plu à relever dans son cas l'archétype de la faute d'Adam (son paradis était le monde de l'*'Ibdâ'*; l'arbre auquel il ne devait pas toucher, c'était le rang de l'Archange qui le précède et qui est le médiateur de son être, etc.). Mais il y a plus: le retard, comme dimension temporelle, introduit, avons-nous déjà relevé, une opacité dans la dimension de pure Lumière. Ici, comme en l'Ange Zer-

<sup>40</sup> *Istowâsha*. Non pas tant alors un péché d'orgueil qu'un vertige de tristesse dans l'abandon et la solitude.

<sup>41</sup> Cf. Idrîs, *Zahr* chap. IX et le texte de Sayyid-nâ Hossain ibn 'Alî, 6<sup>me</sup> dâ'I yemenite (ob. 667/1268, *Guide* XLIX p. 60) édité par Bernard Lewis, *An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam* (in *Bulletin of the School of Oriental Studies* IX) p. 702. Rappelons encore que cette dramaturgie dans le Ciel relève ici de nos sources de tradition fatimide ou ismaélienne occidentale (ancienne *da'wat*).

<sup>42</sup> Cf. Strothmann, *Texte* XIII 1.

vân, l'Imagination de l'Ange qui s'égare manifeste sa Ténèbre, son Ahriman, son Iblis<sup>42</sup>.

Mais là même se précise la différence que nous avons déjà annoncée. Si cet Iblis-Satan naît à l'intérieur de l'être angélique comme Ahriman prenant naissance en Zervân, il ne s'en produit pas moins une altération décisive de la dramaturgie zervânite. Extériorisé comme Ahriman hors de Zervân, Iblis n'est pas investi d'une légitimité quelconque. Aucune ambiguïté ne subsiste. Il est expulsé de l'Ange et lui devient aussi radicalement étranger qu'Ahriman par rapport à Ohrmazd. Plus exactement, l'Ange s'arrachant à sa stupeur arrache cet Iblis de lui-même, comme un Archange Michel remportant sur soi-même sa propre victoire<sup>43</sup>. Iblis est précipité sur terre et sa Forme subsistera comme le Démoniaque pur. L'être du troisième Ange est ainsi le médiateur, le *medium* par lequel prend naissance, mais par lequel aussi est vaincue la Ténèbre.

Cependant il est l'Ange-prince de tout un univers d'Ange dont la forme est à sa propre image (*zuwaruhum 'an sûratihî*); ils suivent son destin et il est responsable d'eux. Il les a ainsi immobilisés eux-mêmes par sa propre stupeur; c'est tout leur univers qui est dépassé, qui *retarde*. Le mouvement de *conversion* de l'Ange s'accompagne donc de l'Appel (*da'wat*) qu'il leur transmet enfin de la Première Intelligence (appel au *tawhîd* ésotérique), et qui est aussi vocation à accomplir en eux-mêmes, dans leur être qui est à son image, cette conversion et victoire de leur Ange. Les uns entendent cet Appel; d'autres persistent dans la négation et la dénégation. Les premiers sont, par une ressemblance frappante avec l'idée mazdéenne des *Frauvartîs*, les archétypes-célestes des annonciateurs et hérauts terrestres de la *da'wat* mystique; ils sont la postérité de l'Adam spirituel. Les seconds forment la postérité d'Iblis, les adversaires implacables, démons à face humaine reparaissant de Cycle en Cycle jusqu'à l'extinction de la Forme d'Iblis-Ahriman<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Cf. B. Lewis *op. cit.*, *ibid.*; *Idris*, *Zahr* chap. XIII.

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 703 et *Zahr* chap. IX.

<sup>44</sup> *Ibid.*; *Zahr* chap. IX et X; Strothmann, *Texte* XII 38.

L'idée métaphysiquement si profonde que cette distance ou dimension temporelle engendre l'espace, est mise ici en œuvre pour la génération du Cosmos. Comme l'expose notre théologien yemenite, le retard auquel les Anges ont été eux-mêmes entraînés par la défaillance de leur Archange, les met dans une situation où un triple mouvement mental confère à leur être une tridimensionnalité adaptée à une existence dans un monde dense et opaque de nature matérielle. Leur Archange, non seulement parce qu'il est compatissant et miséricordieux<sup>44</sup>, mais parce qu'il souffre lui-même dans ces Anges qui sont ses membres (bien loin d'être l'Archonte mauvais de certains systèmes gnostiques), crée donc pour eux un cosmos qui soit l'instrument de leur purification et le lieu du combat qui est à la fois le leur et le sien<sup>45</sup>.

Ici un magnifique symbole. Le repentir et la nostalgie de l'Ange sont conçus comme une énergie qui pénètre tout l'univers: les Sphères, les Éléments et les adeptes, c'est-à-dire les humains de la postérité de l'Adam spirituel. Cette énergie est le Levain de l'Existenciation originelle (*al-khamtrat al-ibdâ'itya*); c'est elle l'Eve éternelle de l'Ange de l'humanité. Elle est à la fois sa nostalgie et son retour au Paradis; c'est elle qui, de Cycle en Cycle, engendre tous les siens à l'état angélique, pour engendrer finalement l'Imâm de la Résurrection, le *Qâ'im* ou Résurrecteur<sup>46</sup>. Cette nostalgie suppose donc un temps passé, quelque chose mis au passé dans le Temps. Mais elle est aussi l'attente de

<sup>44</sup> Comparer avec la nature de l'Archange Michel in *I Enoch* XL 9 (*The Book of Enoch* transl. by R. H. Charles, Oxford 1912) p. 73 et *3 Enoch* (ed. H. Odeberg) Introd. p. 98 n. 1 (Metatron). Cf. supra I n. 9, 51 et 55.

<sup>45</sup> *Idris*, *Zahr* chap. X. — L'idée que tous les siens soient dans et par leur existence, et ses métamorphoses, le temps et le lieu du combat de l'Ange — et que leur existence soit ainsi également un combat pour l'Ange, — définit ici dans l'angéologie un chapitre d'expérience mystique dont on se propose de poursuivre l'étude comparée. Dans l'école de Jacob Boehme, par exemple, le cas de Johann Georg Gichtel: cf. le chap. V *Vom Streit Michaels und des Draehens in Eine Kurze Eröffnung und Anweisung der dreyen Principien und Welten im Menschen...* durch Johann Georg Grabern... Johann Georg Gichtel, Neus Auflage, Berlin und Leipzig 1779, pp. 91-98.

<sup>46</sup> *Idris*, *Zahr* chap. X, et comparer Nayreddin Tusi, *The Rawdatu't Taslim commonly called Tajarourdat*, Persian Text edited and translated into English by W. Ivanow (The Ismaili Society Series A No. 4). Leiden-Bombay 1950, p. 70 de la trad.

quelque chose à venir. Or, ce quelque chose à venir est précisément ce que la faute, le retard de l'Ange a mis au passé: l'état paradisiaque de Lumière pure. La nostalgie et l'attente reconduisent à ce passé, sont une conversion vers lui. Le phénomène propre du Temps cyclique est donc ici à l'inverse de notre temps linéaire qui accumule le passé. Le Temps cyclique en passant, abolit le passé, le métamorphose en avenir d'une approche grandissante. Il n'éloigne pas de l'origine, il y reconduit; il présuppose dans l'être dont il est la forme et qui se convertit à son origine, cette dimension propre que nous avons appelée dimension-archétype, et qui est ici sa forme originelle dans l'univers primitif de l'Ange.

Maintenant, cette forme du Temps cyclique peut passer par des développements. Le schéma le plus simple auquel il semble que l'on se soit arrêté primitivement, comporte un cycle unique, rythmé en sept périodes ou millénaires, chacune étant inaugurée par un prophète Enonciateur (*Nâtiq*) d'une Révélation nouvelle, assisté d'un légataire spirituel (*Wâsîf*) qui est le fondement (*Asâs*) de l'Imâmât et qui transmet aux Sept Imâms de sa descendance à travers sa période, le secret ou sens ésotérique de la doctrine<sup>40</sup>. Ensuite, les spéculations astronomiques et astrologiques permirent de concevoir un Grand Cycle (*dawr a'zam*) composé de Cycles dominés chacun par une planète et rythmés en sept périodes de sept millénaires, la totalité devant être close par la Grande Résurrection<sup>41</sup>. On arriva ainsi à des chiffres vertigineux<sup>42</sup> (un Grand Cycle de 360 000 ans; quelques propos d'Imâms mentionnent comme passés 400 000 Grands Cycles ou Aïons ayant comporté cha-

<sup>40</sup> On a déjà relevé ce qu'il y a de commun dans certaines doctrines fondamentales professées par différentes sectes gnostiques islamiques et chrétiennes. Cf. à propos de cette pluralité de la Révélation cit. des *Homélie* élémentaires in W. Ivanow, *The Alleged founder of Ismailism* (The Ismaili Society Series No. 1) Bombay 1946, p. 131 n. 2. Cf. encore infra n. 73.

<sup>41</sup> *Qiyâmat al-Qiyâmat* (Citt. la Résurrection des Résurrections). - Sur les connexions astrologiques babyloniennes (Plantes, Métaux et Ages du Monde) cf. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* (Archiv für Religionswissenschaft III 1900) pp. 243-244.

<sup>42</sup> *Zahr* chap. XI; Texte I 8 (p. 12 du texte) II 1 (p. 19), IV 20 (p. 53); *Nasir Turî*, *Tasarruât* (supra n. 48) pp. LXXV-LXXVI et pp. 67-68 de la trad.; *Kaldmî Pt.*, éd. W. Ivanow p. XXXV et p. 19 du texte.

cun 400000 périodes). D'autre part les Cycles du Temps devaient présenter l'image du drame qu'ils exemplifient: de même qu'à l'Aïôn d'Ahriman doit succéder l'Aïôn d'Ôhrmazd, on conçoit une alternance de Cycles d'Épiphanie ou de Dévoilement (*dawr al-kashf*) et de Cycles d'occultation (*dawr al-satr*).

Ici pourtant l'altération apportée à la dramaturgie zervânite fait sentir ses conséquences. Iblis-Ahriman n'est jamais investi d'une souveraineté légitime, il est l'Adversaire pur et simple. Pendant les Cycles d'Épiphanie, la Forme d'Iblis (*al-šûrat al-iblisîya*) est retenue prisonnière dans le «monde des Mères», c'est-à-dire dans le monde des Éléments simples<sup>43</sup>. Et parce que l'Ange a vaincu son Iblis, c'est par un Cycle d'Épiphanie, non par un Cycle d'occultation et de Ténèbres, que commença le Grand Cycle. Il fut inauguré par l'apparition de l'Anthrôpos terrestre, l'Adam universel (dans l'île de Ceylan), au VI<sup>me</sup> millénaire (régé par Mercure-Hermès) de la I<sup>re</sup> Période du I<sup>er</sup> Cycle (régé l'une et l'autre par Saturne)<sup>44</sup>. Cet Adam universel typifie sur terre l'Adam spirituel, et est le prototype de l'Adam dont parlent la Bible et le Qôran. Le Cycle de Dévoilement qu'il inaugure, est un Cycle bienheureux où la vraie Gnose est ouvertement prêchée, où les humains sont exempts des infirmités du corps et des laideurs de l'âme<sup>45</sup>. Il dura jusqu'aux approches du premier Cycle d'Occultation, lorsque reparut la forme d'Iblis et que commença vraiment le drame sur la Terre.

II<sup>o</sup> LE DRAME SUR LA TERRE. Mais combien de Cycles inaugurés chacun par un «Adam partiel» (*Adam jûr't*) alternèrent ainsi jusqu'à ce Cycle d'occultation dont nous expérimentons actuellement les dures conditions? La mytho-histoire ismaélienne n'en sait pas exactement le nombre; elle n'en connaît que la perspective vertigineuse<sup>46</sup>. Elle ne

<sup>43</sup> Cf. Strothmann *Texte* I 6 et IV 2.

<sup>44</sup> Le πρῶτον ἀνθρώπος substitué du X<sup>me</sup> Ange (cf. *Texte* p. 56): *Adam al-awwal al-kullî*, cf. *Zahr* chap. XII. C'est l'Imâm primordial, détenteur et fondement de l'Imâmât, institution qui assure à l'humanité la possibilité de son salut mystique par la conservation du sens ésotérique de toutes les Révélations.

<sup>45</sup> Cf. *Texte* I 5.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.* B 1 (pp. 142-143 du texte arabe).

fait qu'enregistrer ici le souvenir voilé de troubles, de crimes innommés, qui ont précédé l'histoire de l'humanité actuelle. Aucune archive ne les atteste, mais la trace en fut retrouvée à toute époque par l'activité de l'Imagination métaphysique, depuis l'extatique des livres d'Hénoch jusqu'à Franz von Baader.

Les postulats de la théosophie ismaélienne pourraient être amplifiés ici à la lumière d'une recherche comparative<sup>44</sup>. Ils assurent en premier lieu un contraste décisif avec l'idée de «l'homme primitif» acceptée par nos sciences humaines. L'humanité actuelle n'est pas le sommet d'un progrès; elle descend d'une humanité supérieure, par une catastrophe dont le mystère ne peut être approché que de loin. Elle ne sort pas des ténèbres de la sauvagerie, d'un néant et d'une absence d'humanité; les monuments les plus anciens attestent non pas un balbutiement, pas même une aurore, mais déjà un crépuscule<sup>45</sup>. Lorsque l'Imagination spéculative se heurte à cette proposition de la théologie vulgaire exotérique «qu'il fut un Temps où le monde n'existait pas» il convient, déclare Naşiraddin Tûsi (théologien iranien du XIII<sup>e</sup> s.), de faire observer à ces théologiens qu'ils en restent à un plan de représentation fictive, qu'au sens où ils prennent les mots *temps* et *monde* «il n'y eut jamais un temps où ce monde n'existait pas<sup>46</sup>». Ou plutôt cette proposition n'est intelligible qu'à la condition d'avoir en la pensée l'univers constitué de 18000 mondes, c'est-à-dire de Cycles se succédant les uns aux autres et dont chacun est bien un monde<sup>47</sup>. Ces mondes ne résultent pas d'une causalité historique, mais d'une homologie entre les Cycles qui exemplifient les mêmes archétypes. Bref il y eût une race d'êtres humains supérieure à la nôtre et qui fut l'éducatrice de la nôtre; à cette race appartenait l'Adam du récit de la Bible et du Qôran. Adam, loin d'avoir été le premier humain sur terre, était

<sup>44</sup> Cf. déjà supra n. 46.

<sup>45</sup> Cf. Schelling, *Essais* trad. S. Jankélévitch, Paris 1946, pp. 213-215.

<sup>46</sup> *Tajoucurdi* p. 48 du texte et pp. 65 et 67 de la trad. - A remarquer que l'on trouve également ce chiffre de 18.000 mondes in *J Enoch* XXIV, 17. Cf. encore Hans Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951, pp. 72-73.

<sup>47</sup> *Ibid.* pp. 65, 66-67.

l'un des derniers survivants du Cycle d'épiphanie ayant précédé notre Cycle d'occultation<sup>40</sup>.

L'idée de cette *exegesis* d'un Cycle à l'autre inspire toute l'*exégèse* ismaélienne du récit qorânique. Aux approches du Cycle d'occultation la forme d'Iblis est libérée et se manifeste par des symptômes très graves qui troublent l'état d'harmonie et d'innocence où vivait l'humanité angélique du Cycle finissant<sup>41</sup>. Ces troubles obligent les dignitaires à rétablir la discipline de l'arcane, au seuil d'un monde et d'une humanité que la vision directe des Figures célestes ne pourrait qu'inciter à la fureur destructrice. Mais ceux qui avaient été les «Anges» du Cycle de Dévoilement, c'est-à-dire les initiés à la Gnose de la Résurrection (*da'wat-e Qiyāmat*), éprouvent comme intolérable la perspective de renoncer à l'état de liberté et d'innocence, d'intuition directe de toute vérité, pour se plier aux exigences du nouvel ésotérisme. Leur horreur pour les entraves d'une Loi religieuse cesse pourtant au cours d'un dialogue plein de prescience et de tristesse. Dans le texte qorânique littéral, le dialogue se tient entre Dieu et ses Anges; le *ta'wil* ismaélien le transpose d'une octave: c'est le dernier Imâm du Cycle qui déclare gravement à ses Anges terrestres: «Je sais ce que vous ne savez pas, (Qorân II, 28).» L'un d'eux, le jeune Adam, est investi comme Enonciateur (*Nâtiq*) de la nouvelle Loi religieuse<sup>42</sup>. Dès lors va commencer un drame qu'il faut comprendre comme une imitation et exemplification du drame dans le Ciel. Deux épisodes: la révolte d'Iblis et la vengeance d'Iblis, ayant pour corollaire ce que l'on peut appeler «la faute du hiérophante».

La forme d'Iblis, lors de ce revirement du Temps en un Cycle nouveau, s'est incarnée en l'un des dignitaires nommé Hârith ibn Murra,

<sup>40</sup> Il y aurait à amplifier cette conception cyclique de l'Histoire, où l'idée d'homologie intercyclique forme contraste avec toute conception évolutionniste de «progrès» rectilinéaire. On ne peut se défendre d'évoquer les schémas de Spengler, sans pouvoir insister ici.

<sup>41</sup> Cf. *Idrîs, Zahr* chap. XII et *Naşir Tûsil Taşawwurdt* chap. XVI p. 49 du texte. Les exposés appartenant aux deux grandes traditions ismaéliennes concordent.

<sup>42</sup> Cf. Qorân II, 35. — Sur le père d'Adam, sur Hônâid son Imâm *mostawda'* et sur leur lignée en Ismael cf. Strothmann, *Texte X* 26.

un de ceux qui avaient eu l'office d'initier à la gnose de la Résurrection les Anges terrestres du Cycle de Dévoilement. Son refus de reconnaître la nouvelle Loi religieuse est implacable: devrait-il recommencer le pénible pèlerinage des degrés de l'initiation? N'est-il pas créé de Feu, tandis que le jeune Adam, limité à la science des symboles, n'est que constitué d'argile? Pourquoi devrait-il avec les autres Anges terrestres se prosterner devant lui<sup>62</sup>? Comme l'Ange a arraché de lui-même son Iblis et l'a précipité sur la terre, toute l'équivoque encore possible dans le zervânisme, a cessé ici: Hârith incarne un Iblis-Ahriman à l'état pur, le Non sans oui, la contre-puissance de l'Adversaire<sup>63</sup>.

La tentation à laquelle Iblis, représenté en Hârith ibn Murra, va soumettre Adam, et par laquelle il trouvera sa vengeance, consistera à persuader Adam que la parfaite science de la Résurrection ayant été dévoilée par le dernier Imâm (Qâ'im) du Cycle antérieur auquel ils appartenaient l'un et l'autre, et les humains bienheureux de ce Cycle ayant dû à cette gnose leur état d'innocence et de liberté, il ne convient pas d'en priver les humains du Cycle qui commence<sup>64</sup>. Dans son inexpérience le jeune Adam cède et commet la suprême «faute du hiérophante»: révéler le secret à des gens qui n'ont aucun titre à le recevoir, trahir les symboles devant des indignes. Le drame survenu dans le Ciel à l'Ange de l'humanité trouve ici son exemplification terrestre<sup>65</sup>, mais il est cette fois réparti entre deux personnages. Iblis ne représente plus que le passé de l'Ange, que par sa victoire l'Ange a retranché de lui-même et que de Cycle en Cycle le Temps conduit à l'anéantissement. Aussi Adam s'étant approché de l'arbre défendu,

<sup>62</sup> «Ils se prosternèrent tous à l'exception d'Iblis qui était l'un des génies» (Qurân XVIII, 48). Cf. l'ordre d'adorer Adam in *Vita Adae et Evae* cit. in Lueken, Michael, Göttingen 1898, p. 29.

<sup>63</sup> Cf. *Tajawurdât* pp. 68-69.

<sup>64</sup> Cf. notre *Rituel Sabéen...* (Eranos-Jahrbuch XIX) pp. 204 ss.

<sup>65</sup> Cf. *Zahr* chap. XIII; l'art. de B. Lewis in BSOS (supra n. 41) pp. 702-703; *Tajawurdât* p. 70. Les textes de tradition yemenite rattachent la faute et le repentir d'Adam à ceux de l'Ange; les défenses faites à Adam sont comparées à la situation du III<sup>es</sup> Ange; l'arbre dont il ne devait pas s'approcher était le rang ontologique du *Tâll*, le II<sup>es</sup> Ange qui suit le Premier mais qui est dans la position de *Sdbiq* (celui qui précède) par rapport au Troisième, etc.

c'est-à-dire de la gnose de la Résurrection (dont la divulgation était réservée au dernier Imâm), «s'échappa par la porte grande ouverte de la Miséricorde». De même que l'Ange réadmis dans le plérôme, de même par son repentir Adam, avec sa postérité, rentre dans ce «paradis en puissance»<sup>47</sup> qu'est la *da'wat*, l'Eglise ésotérique ismaélienne sur terre. Les membres en sont les «Ange en puissances», comme les Fravartis incarnées du mazdéisme, menant le combat contre les démons à face humaine de la postérité d'Iblis-Ahriman.

Et de même que le repentir de l'Ange Adam spirituel était l'Eve éternelle, sa nostalgie et son retour au Paradis, de même Naşir Tûsi déclare que c'est Eve, l'épouse de l'Adam terrestre, qui est la signification spirituelle et secrète de la religion positive (son *bâşin*), car elle avait connaissance des lois ésotériques et des significations cachées (le *ta'wil*)<sup>48</sup>. C'est donc par le mystère de l'Adam-Eve, de deux êtres en un seul, du texte de la Loi religieuse et de l'exégèse ésotérique qui le transcende, du Prophète et de l'Imâm, de l'Enonciateur (*Nâşiq*) et du Silencieux (*Şâmit*), que pourra éclore le fruit de la religion positive qui est la Résurrection finale (*qiyâmat*). Il est remarquable que l'ésotérisme ismaélien configure ici son suprême symbole, comme étant cette conjonction du masculin et du féminin qui fut aussi le grand symbole de l'hermétisme. La consommation de ce mystère marquera l'achèvement du Grand Cycle, lorsque le dernier Imâm proclamera et accomplira la Grande Résurrection. Tous les adeptes, répartis à tous les degrés de la hiérarchie ésotérique, composent le Corps mystique, le Temple de Lumière de cet Imâm Résurrecteur<sup>49</sup>. C'est l'horizon de la Résurrection qui donne, pour chacun, sa signification au Temps du

<sup>47</sup> Et sur ces représentations de paradis en puissance, d'angélicité en puissance, reposent toute l'anthropologie et l'éthique ismaéliennes (cf. *Zahr* chap. XII; *Jâmi' al-Hikmatâin* chap. XI; *Tajawwûdât* pp. 59-60, 93-94). Cf. infra et notre *Rituel Sabéen*... pp. 199-200, 243-244.

<sup>48</sup> *Tajawwûdât* p. 70. Cp. in *Jâmi' al-Hikmatâin* de Naşir-o Khosraw (chap. XIX, § 226 p. 209): le *waşf* détenteur du sens ésotérique des symboles est regardé comme le père spirituelle de l'adepte, tandis que le Prophète, Enonciateur de la lettre, en est le père.

<sup>49</sup> Cf. Strothmann, *Texte I* 1, VI 3, XIII 2; *Tajawwûdât* pp. 149-154; *Jâmi' al-Hikmatâin* chap. IX § 117 p. 121

Combat; ici aussi «l'histoire de l'univers est celle du royaume des Esprits»<sup>76</sup>.

3. — *La Résurrection comme horizon du Temps du «Combat pour l'Ange»*. — Il est évident que cette conception de l'Imâm comme seigneur de la Résurrection, sommet de l'Imâmât éternel où culmine la vision ismaélienne de l'Aïôn, laisse très loin au-dessous d'elle l'idéologie politique d'un successeur final, légitime descendant des 'Alides<sup>77</sup>. Celle-ci s'est effacée devant une idée gnostique de l'Imâm, comme An-thrôpos ou comme Enfant Parfait (*al-walad al-tâmm*) s'engendrant dans le secret des Cycles de l'Alôv, et devant être en son Epiphanie eschatologique l'ultime «exégète» de l'humanité, de la vraie postérité d'Adam<sup>78</sup>, reconduisant (*ta'wfil*) celle-ci à l'archétype céleste auquel elle s'origine. De même que l'Adam primordial universel aura été la première Manifestation terrestre de l'Adam spirituel ou Ange de l'humanité, s'exemplifiant dans les Adams partiels de chaque Cycle; — de même l'Imâm Résurrecteur, fleuron de l'Imâmât éternel, en sera la parousie finale, comme ultime substitut terrestre primordial de l'Ange

<sup>76</sup> Schelling, *Essais* p. 215.

<sup>77</sup> Avec la transformation du concept de l'Imâm, l'ismaélisme de Perse se concentre sur une religion de salut personnel qui est une religion de la Résurrection. Cf. les intéressantes remarques de W. Ivanow sur l'aspect de christologie docétiste que revêt la doctrine de l'Imâm comme épiphanie divine, *Tafawu'ât* p. LXXVIII (cf. encore infra n. 96). Ici s'ouvre un vaste champ d'investigation. Malheureusement nous échappe encore ce que l'on peut appeler le «secret d'Alamût», c'est-à-dire les raisons qui firent choisir la date du 8 août 1164 pour proclamer la Grande Résurrection, l'avènement de la Religion du Vrai Absolu, cf. *ibid.* pp. LXXVI et LXXX, LXXVII et LXXIX, et *Kaldmî Pir* p. XXXV. Et peut-être y a-t-il un paradoxe sans espoir, sinon une *desperatio fiducialis*, à proclamer la divulgation du Sens ésotérique: devenant alors l'exotérique, ne va-t-il pas nécessiter à son tour un nouveau *ta'wfil*? C'est le péril de cette *regressio ad infinitum* que semble avoir bien discerné le commentateur du Récit mystique d'Avicenne intitulé *Hayy ibn Yağẓân* (cf. trad. à la suite de notre étude sur *Avicenne et le Récit visionnaire*, Bibliothèque Iranienne B 1, en cours d'impression).

<sup>78</sup> Postérité, rappelons-le, qui ne comprend pas tous les humains (lesquels renferment aussi la postérité d'Iblis), mais précisément ceux «dont l'Ange» s'étant associé au repreneur du III<sup>es</sup> Ange lors du drame dans le Ciel, les associe archétypiquement à son combat contre la postérité d'Iblis.

auquel il reconduit. Entre l'Adam spirituel, l'Adam terrestre primordial et le Résurrecteur (*Qā'im*), il y a le même rapport qu'entre Gayōmart, Zarathustra et le Saoshyant à venir qui sera *Zarathustra redivivus*. De même encore chacune des Manifestations de l'Imām, l'Imām de chaque Période, n'est que la Manifestation d'un Imām unique et éternel<sup>79</sup> qui consommera en la personne du dernier d'entre eux, la totalité de l'Alóv ou du Grand Cycle.

L'attente, en se projetant sur l'horizon de l'Imām-Résurrecteur, commande d'ores et déjà un processus de résurrection qui ébranle toute la société ésotérique par un mouvement se communiquant de degré en degré : chaque adepte doit « ressusciter » (ou « susciter ») un adepte semblable à lui, c'est-à-dire en s'élevant de degré en degré, faire que chaque fois un autre s'élève au degré qu'il occupait<sup>80</sup>. Le corps mystique, le Temple de Lumière (*haykal al-nūr*) de l'Imāmat est constitué ainsi par la totalité des adeptes, chacun le reflétant en lui, de même que la prunelle de l'œil peut contenir la plus haute montagne<sup>81</sup>. Là même, dans cette comparaison, nous est indiquée l'expérience d'éternité qui se propose à l'adepte : refléter la totalité du Temple de l'Imāmat, c'est devenir en sa propre personne une exemplification de l'Alóv ; c'est pour chacun atteindre à sa propre personne éternelle, c'est-à-dire à l'angélicité en acte ; c'est, par une série de résurrections (*qiyāmāt*), amener à éclore en soi-même la Grande Résurrection (laquelle correspond à la Transfiguration finale qui en pehlevi mazdéen est appelée *Frashokart, Restakhš*).

Cette éthique de résurrection à laquelle nous avons déjà fait allusion (comme éthique d'une lutte contre le retard, le dépassement), nous montre chaque adepte supportant la responsabilité du Temple total de l'Imāmat. Par cette responsabilité, l'adepte ne vit pas seule-

<sup>79</sup> *Tajawurd* p. LXXVI et p. 138 ; *Texte II* 5 ; cf. supra n. 49. — On pourrait comparer ici les séquences : Gayōmart, Zarathustra, Saoshyant (= Zarathustra redivivus), Adam spirituel (le III<sup>me</sup> Ange), Adam terrestre (universel et partiel), l'Imām Qā'im (l'« Enfant Parfait », héraut ou « Ange » de la Résurrection), Nuriel, Enoch, Metatron. Cf. encore infra n. 99 et supra I n. 62.

<sup>80</sup> Cf. Strothmann, *Texte I* 1, VIII 3, XIII 2.

<sup>81</sup> *Ibid.* I 1.

ment dans un fragment du Temps mesurable et mesuré. Il est lui-même le Temps total de sa mesure propre, et c'est pourquoi dans le cycle de sa propre vie, se livre aussi la totalité du combat qui fait l'essence du Temps cyclique. Celui-ci étant l'écart, la distension entre la débécance et la reconquête du rang angélique, est le Temps du Combat pour l'Ange<sup>mbis</sup>. Cette expression (qui résulte de nos données et inverse l'image fameuse du «combat avec l'Ange») est à entendre en un sens doublement vrai : c'est un combat pour la personne de l'Ange de l'humanité (le Troisième Ange devenu Dixième), car l'Ange ne mène pas seul le combat devant conduire à la résorption finale de cet Iblis-Ahriman dont la forme reparaît de Cycle en Cycle d'occultation. Mais les siens, faits à son image, en menant pour lui le combat, puisqu'ils ont assumé son repentir et sa nostalgie, en deviennent aussi responsables dans leur propre personne. C'est leur propre Iblis qu'ils doivent précipiter dans l'abîme, et ce faisant c'est pour l'Ange qui est en eux en puissance qu'ils combattent. Réfléter en soi-même le Temple de l'Imâm éternel, c'est anticiper la consommation de l'Αἰών, c'est ici «devenir Αἰών», c'est produire en soi-même le revirement du Temps cyclique ou mesuré, et cela consiste pour chaque adepte à assumer en sa personne une exemplification croissante de l'être de l'Ange. Cela implique que ce qui advient en la personne et par la personne de chaque adepte, affecte aussi l'être de l'Ange qui est leur archétype et qui trouve en eux son exemplification.

Nous sommes ainsi mis en présence de situations qui se réciproquent.

<sup>mbis</sup> Je ne puis malheureusement insister ici sur l'aspect très original que prend, dans les *Tajourwâd*, l'idée de ce combat de et pour l'Ange (*jihâd-e rūhâni, 'aqlâni, haqlâq*) en tant qu'il se trouve rattaché à la triple auto-intellection par laquelle, conformément au schéma avicennien, chaque 'Aql ou Ange, en comprenant son propre être, donne l'existence à trois choses : un autre Ange, un Ciel et l'Ame motrice de ce Ciel. En outre, le chap. XIV (sur le bien et le mal) s'ouvre sur un bref rappel du dualisme zoroastrien, pour l'écartier bien entendu, mais aussi pour le réintroduire quelques pages plus loin, en opposant à l'Intelligence primordiale ('Aql-e auwâl) l'Inscience primordiale (*Jaâl-e auwâl*), à une «substance vraie» une «substance s'épuisant en néant», auxquelles s'originent respectivement les bons êtres et les mauvais. La *da'wat* ismaélienne «sépare» les uns des autres (cf. le *uzûriâhn mazdêc*). Elle agit sur les premiers comme l'Elixir en alchimie; elle n'agit pas sur les seconds.

L'expérience du Temps vécu comme totalité s'offre ici avec un caractère analogue à celui que nous analysons en conclusion du précédent entretien; fondation spéculative et expérience spirituelle vont se rejoindre ici. Il y a des Figures transparaissant l'une par l'autre, s'exemplifiant l'une par l'autre. Le Dixième Ange transparait en la personne de l'Adam primordial, comme en celle de chaque Adam partiel, et finalement en la personne de l'Imâm Résurrecteur; de même celui-ci transparait et s'annonce d'ores et déjà en la personne de chaque Imâm de chaque période. C'est la récurrence d'une même Figure-archétype, l'Imâm éternel, en exemplifications multiples, de même que tous les adeptes ont leur archétype céleste dans les Anges qui ont suivi le Dixième Ange dans son repentir. Cette exemplification leur donne leur dimension-archétype, les constitue comme *dramatis personae* d'un drame cyclique dont le prologue s'est joué dans le Ciel, et dont les antagonistes se retrouvent à chaque période, à chaque génération<sup>76</sup>.

Ce que la situation offre de caractéristique et de propre s'annonce donc dans ce processus d'exemplification qui constitue, exhausse la personne individuelle à la dimension d'une Personne archétype. Essentiellement elle conduit la perception de toute réalité à être la perception, ou la visualisation, d'une Personne concrète. Elle pose le schéma d'une *angéologie* fondamentale, qui est essentiellement le mode dont se comprend elle-même une existence subissant ce que nous pouvons appeler désormais une *angéomorphose* (c'est-à-dire le passage de «l'angélicité en puissance» à «l'angélicité en acte» qui est le dénouement positif de l'anthropologie ismaélienne)<sup>77</sup>. D'autre part, cette exemplification qui personnalise toute réalité en une personne concrète, suppose à la fois coïncidence et distance, identité et différence, et c'est pourquoi il faudra qu'il y ait ici aussi Présence de la totalité dans le «chaque fois». Cette récurrence fonde l'*homologie* entre le Cycle total de l'Alów et le cycle de résurrections que constitue dans la vie de l'adepte son ascension de grade en grade ésotérique. L'idée d'une exemplification

<sup>76</sup> Cf. mon étude sur *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân* (*Erano-Jahrbuch* XVIII) pp. 61-65.

<sup>77</sup> Cf. *Rituel sabéen*... (supra n. 67).

de personnes-archétypes et celle d'une homologie entre les Cycles, définissent dans la théosophie ismaélienne la religion de la Résurrection (*da'irat-e qiyāmat*) comme une angéломorphose.

I. PERSONNES-ARCHETYPES. Comment l'exemplification est-elle possible? C'est à Naṣīraddīn Ṭūsī que nous devons ici les éléments d'une brève et profonde analyse. Elle semble postuler que cet aspect de l'action que l'on énonce à l'infinif, ou cet aspect de l'Événement que l'on signifie par un nom abstrait, ne sont nullement l'aspect de leur réalité même au sens vrai, et qu'en fin de compte ils réfèrent à la personne de l'agent qui agit cette action ou cet Événement, comme étant la vraie réalité de l'un et de l'autre. C'est que toute réalité mentale ou idéale, tout concept (*ma'nā*) dans le monde de l'universel, a sa contre-partie dans le monde de l'individuel: une personne concrète (*shakhs-e'ayn*) en dehors de laquelle cette réalité idéale ou mentale reste virtualité et abstraction pure<sup>78</sup>. Tout se passe comme si à la question «qu'est-ce que?» se substituait la question «qui est-ce?» et que nommer la personne fût en fait définir l'essence; et c'est à cette personne, non au concept universel abstrait, que reconduit le *ta'wīl* ou exégèse intérieure<sup>79</sup>. On recueille cette impression en juxtaposant des propositions telles que celles-ci: «Le Paradis est une personne (ou un être humain)<sup>80</sup>». «Toute pensée, toute parole, toute action, est une personne<sup>81</sup>». Et enfin: «Toute pensée vraie, toute parole vraie, toute action bonne a un Ange<sup>82</sup>».

Autour de ces propositions Naṣīr Ṭūsī esquisse une analyse que l'on peut à bon droit qualifier de phénoménologique. Être en paradis, venir en ce monde: cela désigne avant tout des modes d'être et de comprendre<sup>83</sup>. C'est ou bien exister dans la Vraie Réalité (*ḥaqīqat*); ou bien au contraire «venir en ce monde», c'est-à-dire passer au plan d'une existence qui par rapport à celle-là n'est qu'une existence métaphorique (*majāz*). (Le Temps mesuré n'est lui aussi qu'une métaphore

<sup>78</sup> *Tajawwūz* p. 62 (p. 46 du texte persan).

<sup>79</sup> Cf. *Rituel Sabéen* p. 230.

<sup>80</sup> *Tajawwūz* pp. 39-60, et *Rituel...* pp. 241-242.

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.* p. 91 (p. 63 du texte). Toute cette page est d'une grande importance.

du Temps absolu.) Venir en ce monde n'a donc de sens qu'en vue de ramener par une *exégèse* (ta'wil) qui est aussi un *exode* de l'existence, ce qui est métaphorique à ce qui est au sens vrai, ce qui est extérieur (exotérique, *zâhir*) à ce qui est intérieur (ésotérique, *bâjîn*). Il s'agit donc d'un mode de comprendre (*modus intelligendi*) dans lequel s'exprime un mode d'être (*modus essendi*). Tout en étant matériellement présent à ce monde, il y a un mode d'être en Paradis<sup>44</sup>; mais bien entendu, ce *mode d'être*, le Paradis, ne peut être réalisé, exister «au sens vrai» que dans une personne qui précisément est ce Paradis, c'est-à-dire qui chaque fois personifie ce mode d'être. On voit que la personification, parce qu'elle correspond à un archétype, est ici à l'opposé même de l'allégorie.

Au fond l'on peut dire que la réalité de l'acte, de l'Événement, étant ainsi reconduite à la Personne qui les agit, et étant comprise comme le mode d'être de celle-ci, tout *verbe* se trouve mentalement conjugué à la voix moyenne (comme l'ἀποφαινεῖσθαι de la phénoménologie se montrant à *soi-même* le *phainomenon*). Ou encore, l'on retrouve un circuit de pensée analogue à celui qui saisit dans l'être éternellement actué de l'Archange (*azali*), l'acte même de l'éternellement être (*azal*) qui, en actuant éternellement son être (*azalyat*), *se personifie* dans cet Archange<sup>45</sup>. Ici, l'Action, la pensée ou la parole, ont leur terme dans

<sup>44</sup> Telle est la signification de la «personne du (= celle qui est le) *sirdj mostaqim*» (lequel correspond eschatologiquement au Pont Cinvaït du mazdéisme), cf. *Tafou-wourds* pp. 62-63 (45-46 du texte). «L'homme qui a la tête dressée vers la périphérie céleste (*mošij*), tout en ayant les pieds au centre terrestre. Bien que par rapport à l'Ange il ne soit pas encore arrivé au monde de la liberté absolue, comparé à l'animal il y a déjà atteint.» La personne qui exemplifie cet archétype de la «Voie toute droite» est celle qui vit dans le monde au-delà comme si cet au-delà était déjà son existence présente, et qui ramène tous les aspects relatifs de celle-ci à quelque chose d'unique. C'est la métamorphose intérieure, l'état de lucidité discernante, accompli par le secret du ta'wil (*bâjîn-e ta'wil*), et tel est précisément le mode d'existence de l'Ange (*fereshita*) par opposition à celui du génie (*perš*) ou du démon (*dêw*). Cf. *ibid.* pp. 64 (47 du texte), 81-82 (57-58 du texte).

<sup>45</sup> C'est le «circuit herméneutique» (cf. supra le § 1 de cet entretien) dont le tour phénoménologique présente l'action comme *fi l* dont le *maf'ûl* réfère à l'agent, est fait et se conclut dans et pour l'agent. L'intention de la «voix moyenne» fait considérer dans le *maf'ûl* de toute action, la modification du mode d'être de l'agent, son événement. Elle fait découvrir le sujet transcendant qui ici est l'Ange. Le problème de l'Intelli-

l'agent: elles se réfléchissent sur lui, se personnifient en lui, en *le faisant être* ce qu'elles sont. Elles en sont les modes d'être; elles sont «chaque fois» cette personne. Sous cet aspect, la personne en qui s'incarne sa propre action, est la *significatio passiva* de son action, c'est-à-dire elle est ce que son action la *fait être*.

Mais alors cela implique que cette personne n'est *agent* qu'en un sens superficiel et métaphorique. Plus active qu'elle-même est la pensée qui se pense par elle, la parole qui se parle par elle (et se personnifie en elle). Et cette pensée de sa pensée est précisément ce que Našir Tûsi appelle l'Ange de cette pensée (ou de cette parole ou de cette action)<sup>66</sup>. Cet Ange confère à l'âme aptitude à la penser et à s'exhausser par elle; il est l'archétype, la finalité sans laquelle la cause ne serait jamais cause. Il est le «destin» de cette âme. Le cas-sujet devient instrumental. L'acte de penser est simultanément un être-pensé (*Cogitor*) par l'Ange<sup>67</sup>, *faisant être* l'âme ce qu'il est lui-même. L'éthique n'est pas posée en «termes de valeurs», mais en modes d'être de l'Ange. Les propositions énoncées ci-dessus (toute pensée est une personne... toute pensée vraie a un Ange) dessinent un «cercle herméneutique»; par ce cercle, le schéma de l'*angélogologie* se soude au processus de l'*angéломorphose*, et c'est en cette soudure que consiste la possibilité de l'exemplification.

L'âme n'agit son action et ne la comprend qu'à partir de l'acte qui l'actue elle-même. Elle peut devenir Ange magnifique (*fereshhta-ye karîm*) ou démon maudit<sup>68</sup>, décidant de son eschatologie par cela même

---

gence agente et de l'*intellectus patiens*, dans le néoplatonisme arabo-persan, serait à considérer ici. Nous y reviendrons ailleurs.

<sup>66</sup> *Taşavvudât* p. 60 (p. 44 du texte, dernier §). «Toute pensée vraie, toute parole véridique, toute action bonne, ont une entité spirituelle (*rûhânîya*), c'est-à-dire l'Ange (*fereshhta*) qui dispense à l'âme, dans son exhaussement progressif, aptitude telle qu'elle franchisse sistématiquement les uns après les autres les degrés de la perfection, rejoigne et atteigne sa Source originelle. Alors cette âme devient un Ange magnifique (*fereshhta-ye karîm*), et les Anges de son penser, de son parler et de son agir en deviennent parties intégrantes et vestiges dont elle porte l'empreinte.»

<sup>67</sup> En pensant cette pensée, la personne qui la pense est pensée par l'Ange, — ou au contraire par un démon, car l'alternative ne laisse que le «sans-ange». Cf. *ibid.*

<sup>68</sup> Être faite la «personne de l'Ange», ou la «personne de *Salmân*», devenir le «*Salmân*

qu'elle exemplifie. Car son agir est alors sa propre forme qu'elle émet en avant d'elle-même comme son héraut, et qui est à l'image de l'Ange – ou du démon – qui *post mortem* vient au-devant d'elle-même, lui annonçant «je suis toi-même». L'éclosion et la croissance en elle de la virtualité angélique ou de la virtualité démoniaque mesure son ascension (son *mî'râj*) ou sa chute dans l'abîme. Dans le premier cas, comme le dit notre auteur: «Sa pensée devient un *Ange* procédant du monde originel; sa parole devient un *esprit* procédant de cet Ange; son action devient un *corps* procédant de cet esprit».

II. L'HOMOLOGIE DES CYCLES DE RESURRECTIONS (*Qiyâmat*). Au terme de cette ascension, l'adepte a achevé le Temps de son «Combat pour l'Ange». L'exemplification croissante de la forme angélique qui est en puissance dans l'âme, reconduit celle-ci à son origine. Elle est l'élimination de son propre Iblis: comme telle, l'existence individuelle de l'adepte forme un Cycle homologue au Grand Cycle par lequel le Dixième Ange conduit à l'anéantissement la forme d'Iblis qu'il a arrachée de lui-même lors du «drame dans le Ciel». Ce sont deux aspects d'un même combat, celui que l'Ange céleste et les Anges virtuels ou terrestres mènent ensemble. Entre les deux, règne la même homologie qu'entre tous les degrés d'être à travers lesquels par ce Grand Retour, ce *ta'wîl* qu'est le Cycle du Combat pour l'Ange, le passé s'abolit et se métamorphose en avenir de la Résurrection (*Qiyâmat*).

En une vision saisissante Naşîr Tûsî montre la contiguïté de toutes les séries d'êtres, chacune communiquant par son degré supérieur avec le degré inférieur de la série qui est immédiatement au-dessus d'elle.

du microcosmes, etc. cf. *Rituel sabéen*... pp. 242 ss. et notre *Livre du Glorieux*... § 6.

<sup>99</sup> *Tajawwud* p. 102 (70 du texte). Encore, son «homogénéité au Réel divin entraîne comme effet que son *anima* (*nafs*) se conjoigne à la lumière de la Religion du Vrai Absolu (*da'wat-e haqq*), et de par l'énergie de l'Ange (*ruâniya*) de celle-ci, un Ange (*fereshita*) est commis à la garde de sa pensée, à laquelle il conserve à jamais la parure de la vérité divine.» *Ibid.* – Et l'angélomorphose de l'homme est corrélatrice d'une anthropomorphose de l'univers céleste, puisque la Forme humaine glorifiée en est la Forme de lumière et celle de toutes les Formes de Lumière, cf. encore Strothmann, *Texte I* 1; *Jâmi' al-Ifkâtâin* § final du chap. XI; *Zâhr* chap. XII et supra n. 84.

Ainsi s'étagent les mondes des minéraux, des plantes, des animaux, le monde de l'homme, le monde de l'Ange. Et chaque fois le degré supérieur est à la ressemblance du Paradis pour celui qui le suit. Il en va de même pour les phases d'un même être. La condition dans laquelle le petit enfant ne peut encore ouvrir les yeux à la lumière du Soleil, est comme son Enfer par rapport à celle où il en deviendra capable, et celle-ci est alors comme son Paradis. Mais à son tour elle est son Enfer par rapport à la condition où il pourra marcher et parler. Enfer aussi la condition qui interdit à l'adulte d'atteindre à la connaissance du monde spirituel par celle de son propre esprit, et qui le maintient empêché d'expérimenter la signification de l'adage : « Celui qui se connaît soi-même (*nafsahu*, son *anima*), connaît son Seigneur. » Quand il y atteint, cet état devient son Paradis même<sup>90</sup>. Par cette vision d'une incessante remontée des Enfers, nous voyons s'opérer de Cycle en Cycle une *alchimie de la Résurrection*. Ce qu'elle propose, c'est une série d'éclatements, de dépouillements et de revêtements auxquels il faut consentir, pour ne pas retomber en arrière, au-dessous de soi-même.

Ici également l'on peut parler d'un « état d'élévation perpétuelle »<sup>91</sup>, d'une cosmologie « en style gothique » ou d'une poursuite de l'« éternité retardée ». De même que les Fravartis des êtres célestes maintiennent les Célestes eux-mêmes (y compris Ohrmazd et ses Archanges) en cet état ascensionnel, et que les Fravartis incarnées sur terre y doivent propager cet effort vers la surexistence; de même, dans la schématisation ismaélienne du monde<sup>92</sup>, l'ensemble des degrés de la hiérarchie ésotérique s'offre à l'adepte comme un cycle de *résurrections* dont il faut dépasser chacune, comme une succession de Paradis à surmonter encore sous peine de retomber en un Enfer. Chaque rang ou grade spirituel est une *résurrection* (*qiyāmat*) par laquelle l'adepte se conjoint à de nouvelles Formes immatérielles apparaissant à son horizon<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> *Tajavurud* pp. 58-59 (43 du texte in fine).

<sup>91</sup> Cf. supra I<sup>er</sup> entretien fin du § 2. Schelling, *Les Ages du Monde*, trad. S. Jankélévitch p. 87. Rudolf Otto, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*, trad. J. Gouillard, Paris 1951, pp. 186 ss.

<sup>92</sup> Se rappeler aussi l'homologie constamment affirmée entre le mésocosme (*dilam-e Dîn*, le cosmos initiatique), le monde de la nature et le monde céleste.

Et de même que chacune des Périodes de notre Cycle est close par un Imâm-Qâ'im, de même aussi chacun des adeptes occupant l'un quelconque des degrés ésotériques, est à l'égard de l'adepte de rang inférieur qui le suit immédiatement, comme un Qâ'im, un Résurrecteur: par une simultanéité d'action et de passion, il doit «ressusciter» son suivant (*tâll*) au propre rang qu'il occupe, et lui-même «être ressuscité» au rang supérieur. Du sommet à la base de la hiérarchie mystique, le mouvement d'élévation perpétuelle se propage. Finalement de même que les Sept Périodes d'un Cycle sont closes par la Grande Résurrection (*Qiyâmat-e-Qiyâmât*) instaurée par le Qd'im par excellence, «l'Enfant Parfait» reconduisant (*ta'wîl*) à l'Ange tous ceux qui dans le Cycle en ont été la postérité, c'est-à-dire ont porté son image et soutenu son combat, — de même au terme du Cycle de sa vie individuelle, au septième grade de son ascension, l'adepte se trouve au seuil de l'angélicité (*fereshtagt*) parfaite de la Dixième Intelligence<sup>33</sup>. C'est l'aube de sa Grande Résurrection. Ainsi sa propre vie d'initié reproduit la totalité du Cycle ou *Alôw* dont l'Imâm Résurrecteur vient achever en sa personne la totalité, quand le Temps limité revire au Temps absolu. Par cette homologie, l'adepte lui aussi anticipe son éternité.

La vision finit par embrasser tous les univers, et par entraîner l'univers physique des corps matériels à la Résurrection<sup>34</sup>. Que le plus haut degré de puissance qui cohère l'univers minéral, se conjoigne avec le premier degré de la puissance végétale, c'est là la résurrection de la nature minérale. Ainsi en va-t-il analogiquement de la résurrection des plantes, de la résurrection des animaux, dans l'ordre d'être qui leur est supérieur. Ainsi finalement la Puissance angélique est-elle la Résurrection de la capacité humaine portée à sa plus haute perfection.

<sup>33</sup> Cf. Strothmann, *Texte IX 5*, Idâb 11 et Ism 2-3; Idrisi, *Zohr* cit. in W. Ivanow, *The Rise of the Fatimids*, Bombay 1942, p. 243 (54-55 du texte arabe).

<sup>34</sup> Trois grades ésotériques supérieurs complètent la décade, correspondant respectivement au III<sup>ème</sup> Ange, puis au *Tâll* et au *Sâbiq* (*Nafs* et *'Aql*, II<sup>ème</sup> et I<sup>er</sup> Ange), le couple primordial dont sont issus le Troisième Ange (devenu Dixième après sa saute) et les Sept Anges Chérubins ou Verbes du plérôme de l'*'ôdd*'. Cf. Hamid Kermânî, *supra* n. 30.

<sup>35</sup> Cf. *Tajawwuzât* pp. 93-94 (64-65 du texte persan).

De même l'âme vitale est comme un *corps* par rapport à l'âme imaginative; celle-ci à son tour est comme un *corps* par rapport à l'âme humaine pensante; celle-ci enfin est comme un *corps* par rapport à l'Ange (l'Intelligence angélique, 'aql). Vienne chacune de ces âmes à être existenciée en la forme qui lui est immédiatement supérieure, c'est cela la *résurrection corporelle* (*hashr-e jasadânt*)<sup>66</sup>.

Au terme de l'essai poursuivi ici, se dégage une typologie commune aux horizons de Résurrection que font respectivement se lever vision mazdéenne et vision ismaélienne. De part et d'autre, la Résurrection n'est pas un événement surgissant un beau jour. Dans l'Ismaélisme, elle s'accomplit en la personne de tous ceux qui «ressuscitent», jusqu'à son éclosion triomphale dans la personne du dernier Imâm, parousie du Dixième Ange. Elle est l'œuvre de chacun des adeptes; le Temps en est amené par l'involution du Temps de chacun. De même dans le mazdéisme, les Fravartis incarnées sur terre pour combattre le combat d'Ôhrmazd, commencent en leur propre personne et en leur propre agir l'événement de la Transfiguration finale. C'est le sentiment qu'exprime la prière zoroastrienne mainte fois répétée: «Pussions-nous être ceux qui amèneront la Transfiguration du Monde»<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Le texte des *Tajouruwât* rappelle de très près une des doctrines attribuées à Empédocle par Shahrastâni (*Kitâb al-milâl*, lith. Teheran 1288, p. 165 l. 11; au lieu de *jasad*, corps, il est parlé de *qishr*, écorce, coque, aussi vêtement). P. Duham signale jadis sur ce point la parenté de langage et de conception avec les Kabbalistes du *Zohar*, cf. *Le système du monde... de Platon à Copernic* T. V., Paris 1917, pp. 121-122. - Ce que présente Nasir Tûsil est comme une alchimie ininterrompue, formation et éclosion du *Corps spirituel*. On ne peut que mentionner ici les beaux textes où Schelling parle également du «pouvoir général de la matière de s'élever et de se résoudre en propriétés spirituelles». (*Âges du Monde*, trad. cit. p. 115.) «L'homme ne passe donc pas dans le monde des esprits avec seulement son esprit au sens restreint du mot, mais aussi avec ce qui, dans son corps, était lui-même, avec ce que ce corps avait de spirituel.» (*Essais*, trad. cit. pp. 357-358). *Reductio ad essentiam*: à l'âme de conduire ses sens corporels à leur perfection. Alors l'âme ressuscite par le corps, de même que le corps ressuscite par l'âme. A la limite, spirituel et corporel ne feront plus qu'un, comme le dit Nasir Tûsil, et c'est en raison de cela même que *post mortem* l'Ange peut devenir visible» (infra n. 100).

<sup>67</sup> *Yama* XXX, 9.

De part et d'autre, une éthique chevaleresque mue par le sentiment que le Mal et la souffrance ne sont pas infligés par un être divin qui y consent tout en leur demeurant étranger. Cette souffrance, en étant dans les siens, est dans l'être divin lui-même; et en la refusant et en la combattant, c'est à lui-même que tous les siens font un rempart de leurs âmes<sup>98</sup>. De part et d'autre, les grands moments du drame cosmique sont annoncés et «datés» dans les périodes homologues des Cycles par l'apparition de Figures qui sont conçues comme la récurrence d'une même Figure éternelle<sup>99</sup>. Enfin de part et d'autre, même dénouement de l'eschatologie individuelle: rencontre face à face du Moi humain et du Moi céleste, parce que l'âme voit enfin son «soi-même». L'épisode de l'Ange féminin Daênâ dans le mazdéisme, a son pendant exact chez Naşiraddin Tûsi, dans l'Ange à la forme aimable et belle qui devient le compagnon de l'âme pour les éternités<sup>100</sup>. C'est la vision de *soi-même* se reconnaissant et se retrouvant dans un *Moi* (un parèdre) *transcendant*, à la fois même et autre, comme dans une même essence sans confusion des personnes, puisqu'un dialogue vérifie aussitôt l'authenticité

<sup>98</sup> Le mot persan *jashnârd*, qui revient fréquemment dans le soufisme sh'îte, se traduit au mieux par «chevalier spirituel». Il correspond à la dévotion et au dévouement passionné qu'a pu inspirer l'idée de l'Imâm, de l'Imâm éternel à l'Ami de Dieu voué sur terre à l'implicable contradiction des hommes. Entre les deux branches de l'ismaélisme, et bien plus encore entre celles-ci et le Sh'isme duodécimain, il y a certes des nuances et des altérations qui modifient profondément la physionomie spirituelle. Un traité proto-ismaélic, comme le *Omm al-Kutûb* (La Mère du Livre), abonde en réminiscences manichéennes précises et en traits empruntés aux apocryphes de la Bible. D'autre part, on a déjà signalé (supra n. 71) que le concept et la figure de l'Imâm provoquent la récurrence des problèmes qu'avait eu à affronter la christologie. En vérité ce sont toutes les positions, de l'arianisme à la théologie de St. Athanase, que l'on voit se reparaître dans l'Imâmologie spéculative. Cf. déjà R. Strothmann, *Die Zwölfer-Sch'ia*, Leipzig 1926, pp. 79 ss., 155 ss.

<sup>99</sup> Cf. *Tajawurdât* p. 138 (94 du texte); G. Messina, *I Magi a Betlemme* pp. 59 ss.; il est curieux que l'expression d'*al-monba'ith al-thdliith* (= le Q'îm, *Texte IV 3*) s'adapte littéralement au *Tertius Legatus* de la sotériologie manichéenne. — Cf. déjà supra n. 73.

<sup>100</sup> *Tajawurdât* p. 94 (65 du texte) cf. supra n. 96 in fine et les n. 76-80 du premier entretien. Comparer encore le motif des *houris célestes* in Naşir Tûsi, *Aghâz o Anjâm* (lith. Teheran 1320 p. 24). Les exemplifications de l'archétype abondent: cf. le motif de la robe in *Acta Thomae*, etc.

de la vision. Mais cette dimension céleste de l'âme du Parfait n'est vérifiée et visualisée qu'une fois achevé le Cycle de ses résurrections (lorsque le Temps ne «retarde» plus sur l'Eternité); de part et d'autre elle achève le Cycle du Retour, le «combat pour l'Ange».

A la triple interrogation du petit catéchisme mazdéen que nous avons lue au début de ces entretiens, correspond une situation dont Našir Ṭōsi, ai-je dit, mène l'analyse avec une sûreté de phénoménologue. En voici la conclusion. «Venir en ce monde», et dans le Temps de ce monde, ne se confond pas avec la présence corporelle au monde de l'existence: c'est avant tout un mode de comprendre celle-ci. Y venir, disions-nous tout à l'heure, ne peut avoir d'autre signification que celle d'en convertir la réalité métaphorique (*majâz*) à sa Vraie Réalité (*haqlqat*)<sup>105</sup>. Notre auteur précise: il peut y avoir des êtres qui, bien qu'ils soient en apparence venus en ce monde, puisqu'ils sont là, en fait n'y sont jamais venus<sup>106</sup>. Inversement – et ici l'analyse devient saisissante: il peut y avoir des humains dont on constate visuellement qu'ils ont quitté ce monde. Ils sont morts, ils ne sont plus là. On dit: «ils sont partis». Non en fait, ils n'ont jamais quitté ce monde, et ils ne le quitteront jamais. Car il ne suffit pas de mourir pour quitter ce monde. On peut mourir et y rester à jamais. Il faut être vivant pour le quitter. Ou plutôt, être vivant c'est cela<sup>107</sup>. Peut-on reconnaître pendant l'hiver, comme le dit encore Nâšir-e Khosraw, un arbre vivant d'un arbre mort? Tous deux sont matériellement là, c'est vrai. Mais en l'un circule secrètement la sève. Elle ne circule plus dans l'autre, car ses racines sont mortes. Vienne le printemps, c'est-à-dire l'Imâm de la Résurrection: à son Appel, le premier seul se couvrira de fleurs et de fruits au doux parfum<sup>108</sup>. – Ce n'est pas céder à une simple réminiscence

<sup>105</sup> *Ibid.* pp. 91-92 (63 du texte). C'est accomplir (et subir) la métamorphose du *ta'uti* (cf. *supra* n. 84), et cp. avec Nâšir-e Khosraw, *Jâmi'*... chap. XIV pp. 163 et 166 (être sur la Terre de Demain dont il est dit qu'elle sera illuminée de la Lumière de son Seigneur, une Terre que l'aujourd'hui nous maintient encore voilée dans la Nuit).

<sup>106</sup> *Ibid.* p. 91.

<sup>107</sup> *Ibid.* p. 92 (63 du texte in fine).

<sup>108</sup> In *Six chapitres*... ed. W. Ivanow 1949, pp. 85-86 de la trad.

littéraire, si l'image qui sollicite le philosophe iranien, nous entraîne à évoquer ici cette pensée de Balzac: «La résurrection se fait par le vent du ciel qui balaye les mondes. L'Ange porté par le vent ne dit pas: Morts, levez-vous! Il dit: Que les vivants se lèvent!<sup>106</sup>»

<sup>106</sup> In *Louis Lambert* (P. Ollendorf 1902, p. 151).

## SOMMAIRE

### I. *Le Temps cyclique dans le mazdéisme*

1. Les Âges du Monde dans le mazdéisme zoroastrien . . . . .	149
2. Le Temps absolu du zervânisme . . . . .	163
3. Altérations dramaturgiques . . . . .	172
4. Le Temps comme Personne-archétype . . . . .	174

### II. *Le Temps cyclique dans l'ismaélisme*

1. Temps absolu et Temps limité dans la cosmologie ismaélienne . . . . .	183
2. Les Périodes et Cycles de la Mytho-histoire . . . . .	192
I. Le drame dans le Ciel . . . . .	192
II. Le drame sur la Terre . . . . .	199
3. La Résurrection comme horizon du Temps du «Combat pour l'Ange» . . . . .	204
I. Personnes-archétypes . . . . .	208
II. L'homologie des Cycles de Résurrections ( <i>Qiyâmat</i> ) . . . . .	211

ARCHIVE  
TANAKA



## GESAMTINHALT DES ERANOS-JAHRBUCHES XX

*Olga Fröbe-Kapteyn, Ascona: Vorwort*

*Dr. Erich Neumann, Tel-Aviv: Kunst und Zeit*

*Prof. Henri Ch. Puech, Paris: La Gnose et le Temps*

*Dr. Gilles Quispel, Utrecht: Zeit und Geschichte im antiken Christentum*

*Prof. Louis Massignon, Paris: Le Temps dans la Pensée Islamique*

*Prof. Henry Corbin, Teheran: Le Temps Cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*

*Prof. Mircea Eliade, Paris: Le Temps et l'Eternité dans la Pensée Indienne*

*Lancelot Law Whyte, London: Time and the Mind-Body Problem. A changed scientific Conception of Process*

*Prof. C. G. Jung, Zürich: Über Synchronizität*

*Prof. Erwin R. Goodenough, New Haven: The Evaluation of Symbols recurrent in Time, as illustrated in Judaism*

*Dr. Hellmut Wilhelm, Seattle: Der Zeitbegriff im Buch der Wandlungen*

*Prof. Helmuth Plessner, Göttingen: Über die Beziehung der Zeit zum Tode*

*Prof. Max Knoll, Princeton: Wandlungen der Wissenschaft in unserer Zeit*

*Prof. Dr. Adolf Portmann, Basel: Die Zeit im Leben der Organismen*